والحمد
لله على التمام والصلوة
والسلام على
خير
محمد

الله والمنة که این
مجلد ثانی از کتاب ذرایع الأحلام
با کمال سعی و اهتمام بطوریکه منظور نظر و ممدوح
بصر علمای اعلام و فقهای کرام کثر الله امثالهم بوده است تحریر
و اتمام یافت بحسن توفیق و حسن مباشرت جناب مستطاب عمدة العلماء العظام
و قدوة الأفاضل الکرام شریعتمدار آقا میرزا حسن ابن یحیی سلمه الله تعالی جناب
سلالة الأطیاب عمدة الأفاضل و زبدة المحصلین المشتغلین السید السند و الزاهد
المعتمد آقا میر عبد العظیم سلمه الله تعالی که در مقابله و تصحیح اجتهادی بلیغ و سعی موفور نمودند
از علو همت این تتبعه حسن سبک و صحت مخلع فرمودند شکر الله مساعیهما الجمیلة و در دار
الطباعه مخصوص جناب عمدة الأشراف و زبدة الأماثل و الأشباه الأستاد الماهر فی الطباعه
آقا مشهدی اسد الله آقای تبریزی دام تأییده و توفیقه و بسعی و اهتمام ولد ارشد آقا محمد اسمعیل
بحلیه طبع محلی آراسته آمد که مطبوع طباع علمای اعلام و فضلای ذوی العز
الأحمر گردد مأمول آنکه علمای عظام هرگاه بر ضیه و عصبیه و دهشیه
بر خطایا نسیانیه که لازمه ماهیت انسانیت است واقف شوند بقلم اغماض
اصلاح فرمایند که الانسان محل السهو و النسیان محرر فی ... ابن ...
تحریر شد در السلطنه ... محمد خان ... بادر حجر جناب
مستطاب عمدة الأعاظم و الانجاب حاجی میرزا جواد
آقا تاجر الملک ...
شد مباشر کس
طالب ارشاد
باتمام رسید ...
خلقه ...
الربیع الاول
۱۳۱۶

هذا
هو المجلد الثاني
من كتاب رياض الاحكام
في شرح شرايع الاسلام من مصنفات رئيس المحققين والمدققين
عماد الملة والدين حجة الاسلام والمسلمين مولانا العالم الرباني
الفاضل السامي مقامه مد ظله العالي على رؤس الاعالي والادانى

في بيان معنى الحيض لغة وشرعاً

الفصل الثاني في الحيض وهو يشتمل على بيانه وما يتعلق به قوله اما الاول فالحيض هو الدم الذي له تعلق بانقضاء العدة ولقليله
حد لا ريب ولا اشكال في ان استعمال الحيض في الدم المخصوص ليس من تصرف الشارع وانما هو من تصرفات اهل اللغة بل يتراءى من كلمات جملة
منهم انه حقيقة فيه لغة فانه في الصحاح ابتدء في البيان بقوله حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا فهي حائض وحائضة ايضا عن الفراء الى
ان قال وحاضت السمرة حيضا وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم انتهى فان الابتداء بذلك لا يخلو عن الدلالة على كونه حقيقة بل تعقيبه بقوله
وحاضت السمرة يعطي ان ذاك اصل بالنسبة الى هذا الاستعمال الاخير وان هذا ماخوذ من ذاك ولم يتعرض ابن الاثير في النهاية لغير استعماله
في الدم المخصوص اصلا وقال في القاموس حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا وهي حائض وحائضة من حوائض وحيض سال دمها
والمحيض اسم مصدر قيل ومنه الحوض لان الماء يسيل اليه انتهى فان الابتداء به ونقل القول بان الحوض ماخوذ منه يفيد اصالته وان
كان ما نقله من القول ساقطا من حيث كون الحيض يائيا وكون الحوض واويا نعم قال المصنف في المعتبر سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع
فكانه لمكان قوته وشدة خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم الى ان قال ويجوز ان يكون من رؤية الدم كما يقال حاضت الارنب اذا
رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى وهو يعطي كون استعمال الحيض في الدم المخصوص متفرعا عن غيره عكس ما
استفدناه من كلمات الاولين ويوافقه عبارة الذكرى حيث قال فيها وهو لغة السيل بقوة من قولهم حاض الوادي اذا سال بقوة ويسمى
محيضا للاية وطمثا وهو كثير في الاخبار وشرعا قال في ط انه الدم الى اخر ما قال واقتصر في جامع المقاصد على قوله الحيض لغة السيل
بقوة يقال حاض الوادي اذا سال بقوة وشرعا دم يقذفه الرحم آه وكيف كان وليس التصرف في استعماله في الدم المخصوص على تقدير
كونه ماخوذا من غيره من الشارع وانما هو من اهل اللغة ولا اشكال ايضا على التقدير المذكور في بلوغه حد الحقيقة كما لا يخفى على من
تدبر في كتب اللغة وفي مواقع الاستعمال فنسبة هذا المعنى الى الشرع في مقابل مطلق المعنى اللغوي مما لا وجه له كما وقع في كلام جملة منهم
فالوجه انه لا خلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتربية الولد به على حد تربية النبات والاشجار بالماء
لانه يتمدد به من سرته على حد استمدادها بالماء من عروقها فاذا وضعت المراة الحمل خلع الله تعالى عنه صورة الدم كساه صورة اللبن
غالبا لاغتذاء الطفل فاذا اخلت من حمل ورضاع بقي ذلك الدم بلا مصرف فيستقر في مكانه ثم يخرج في اوقات خاصة بحسب استعدادات
مزاجها في الحرارة وهو امر معروف بين الناس له احكام كثيرة عند الاطباء كهاجرة الحائض مهاجرة تامة من طائفة من الامم الخالية الى
الان فتشخيص مصاديق هذا الدم على وجه منضبط لما خفي على غير العالم في الارحام كشف الشارع عنها ببيان بعض خواصها وبيان
بعض الامور المنافية لها كالدخول في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصانه عن الثلثة او وقوعه بعد الحيضة الاولى باقل
من العشرة او نحو ذلك فاطلاق الحيض عند اهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشرع من الاستحاضة انما
هي بزعم كونها مصاديق لذلك الدم المخصوص المعهود جهلا منهم بحقيقة الحال ومما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه
قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض حيث علق سبحانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم
واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الدم في عبارة المصنف بمنزلة الجنس وتعلقه بانقضاء العدة يخرج ما عدا النفاس من الدماء فان له تعلقا بانقضاء
في الحامل من زنا فانه لو طلق الحامل من زنا منه او من غيره اعتدت بالاشهر لا بوضع الحمل اتفاقا ولو كان الحمل باسمها مع الحمل او وضعت
قبل انقضاء الاشهر اعتدت بالاقراء ونفاسها معدود من الحيض ولم يعتبر الوضع لان حمل الزنا كالمعدوم ثم انه قال في ط كما تعلق
بانقضاء العدة على وجه اما بظهوره او بانقطاعه قال في الذكرى وعنى به الخلاف في تفسير القرء انتهى ويخرج النفاس بالقيد الاخير
اذ ليس لقليله حد فيجوز ان يكون لحظة قوله وهو في الاغلب يكون اسود غليظا حارا يخرج بحرقة العبيط بالعين والطاء المهملتين قال
في الصحاح العبيط من الدم الخالص الطري انتهى والمراد بالحرقة هنا اللذع الحاصل للمخرج بسبب الدفع والحرارة وقد صرح بما ذكره المصنف

٢ واويا
٢ العدة
الكلام في صفات دم الحيض

من اعتبار السواد بالخصوص جماعة منهم الشيخ ره في ية حيث قال في تعريف الحائض هي التي ترى الدم الحار الاسود الذي له دفع وفي ط حيث قال الحيض
والمحيض عبارتان عن معنى واحد وهو الدم الاسود الخارج بحرارة على وجه يتعلق به احكام مخصوصة ولقليله حد ومنهم ابن حمزة في الوسيلة حيث
قال الحيض هو الدم الاسود الغليظ الخارج من المراة بحرارة وحرقة على وجه له دفع ويتعلق به احكام من بلوغ المراة وانقضاء العدة وغير ذلك
ومنهم العلامة ره في الارشاد حيث قال وهو في الاغلب اسود حار يخرج بحرقة من الايسر انتهى ولكن في المقنعة ابدل الاسود بالاحمر فقال
الحائض هي التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة وجمع المصنف في المعتبر حيث قال الحيض في الاغلب اسود او احمر غليظ حار له دفع ومثله بعينه عبارته
في النافع وتبعه على ذلك العلامة في التذكرة حيث قال وهو في الاغلب اسود او احمر غليظ حار له دفع انتهى ولا حاجة بنا الى تكلف ارجاع
الاختلاف الى الاتفاق كما لا حاجة الى توجيه الاختلاف من جهة الخصوصيات الماخوذة في كل من العبارات المذكورة وغيرها وح فلا بد
من الالتجاء الى ما هو المرجع والمعول اعني اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم ففي حسنة حفص بن البختري او صحيحته قال دخلت على ابي عبد
الله عم امراة فسئلته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو ام غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة
ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امراة ما زاد على
هذا وصحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله عم الحيض والاستحاضة ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم
الحيض حار وصحيحة اسحق بن جرير او موثقته قال سئلت امراة منا ان ادخلها على ابي عبد الله عم فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها
مولاة لها الى ان قال فقالت له ما تقول في المراة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت
بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل
لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال
دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها فقالت اتراه كان امراة
مرة قال في الوسائل بعد ذكر هذا الحديث ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد ورواه ابن ادريس في اخر السرائر نقلا عن كتاب محمد
بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد الا انه قال اتراه كان امراة ورواية يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سئلوا ابا عبد الله عم وهي طويلة
وفيها ان دم الحيض اسود يعرف وفي اخرها ان امراة من اهلنا استحاضت فسئلت ابي عم عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحراني فدعي
الصلوة واذا رايت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي وقال ابو عبد الله عم واري جواب ابي عم هيهنا غير جوابه في المستحاضة الاولى
الا ترى انه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال هيهنا اذا رات الدم البحراني فلتدع الصلوة فامرها هيهنا
ان تنظر الى الدم اذا اقبل وادبر وتغير وقوله البحراني شبه قول النبي ص ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه ابي بحرانيا لكثرته ولونه
فهذه سنة النبي ص في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيرها الى ان قال ان
اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته الحديث قال في الوسائل
بعد ذكره ورواه الشيخ ره باسناده عن علي بن ابراهيم وقد عرفت معنى البحراني من كلامه وفي الصحاح البحر عمق الرحم ومنه قيل للدم
الخالص الحمرة باحر وبحراني انتهى وقال ابن الاثير في النهاية دم بحراني شديد الحمرة كانه قد نسب الى البحر وهو اسم قعر الرحم وزاده في
النسب الفا ونونا للمبالغة يريد الدم الغليظ الواسع وقيل نسب الى البحر لكثرته وسعته انتهى ولكن هذا التفسير ليس صريحا ولا
ظاهرا في اعتبار السواد نعم يمكن تاويله اليه وفي السرائر بحراني بالباء المنقطة من تحتها نقطة واحدة المفتوحة وبالحاء غير المعجمة
المسكنة وبالراء غير المعجمة المفتوحة وبعدها الف والنون المكسورة وبعدها ياء مشددة للنسب وهو الشديد الحمرة
والسواد كما يقال ابيض يقق واسود حالك وحانك واحمر بحراني وباحر هكذا اورده ابن الاعرابي في نوادره فاوردته كما اورده
تنبيها عليه انتهى وقال العلامة في التذكرة البحراني الاحمر شديد الحمرة والسواد انتهى وتفسيرهما موافق للروايات فقد علم من
مجموع هذه الاخبار اعتبار السواد وساير الاوصاف المذكورة في عبارة المصنف وكان من اعتبر الحمرة وحدها التفت الى ما في بعض
الاخبار المرسلة في الحبلى من قوله عم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصل فيه وان كان اصفر فليس عليها الا الوضوء وقوله عم في خبر اخر
اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة واخذ في معنى البحراني بتفسير الصحاح والنهاية ومن جمع بينهما نظر الى الطائفتين فاكتفى بكل
من الوصفين واحسن ما قيل في هذا المقام ما افاده صاحب الجواهر بقوله الظاهر ان الغالب فيه ان يكون احمر شديد الحمرة مع تجيب

يميل الى السواد فتح وصفرة بهما انتهى ولعله الى هذا اشار العلامة الطباطبائي ره في منظومته بقوله الحيض من دم النساء المعتاد احمر ضرب الى السواد او سبقهما الى ذلك في المراسم حيث قال دم غليظ يضرب الى السواد يخرج بحرقة وحرارة انتهى ومما في الروايات المحكية من دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة ان دمها يكون رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة الحديث بقي هيهنا امران ينبغي التنبيه عليهما الاول ان المصنف قيد بقوله في الاغلب وفاقا للجماعة وظاهر الاخبار خلافه لانها بظاهرها تعطي استدامة الصفات المذكورة فيها للحيض وقد اشار في المدارك الى ما يمكن ان يكون جوابا عن هذا السؤال لانه قال فيها قيد بالاغلب لان دم الحيض قد يكون بخلاف ذلك لان الحمرة والصفرة في ايام الحيض حيض على ما سيجيء بيانه انتهى وذلك لان الظاهر انه يريد ان الجمع بين ما دل على كونهما في ايام الحيض حيضا وبين هذه الاخبار يقتضي كون مدلولها ناظرا الى الغالب ثانيهما انه قال في ك بعد ذكر الاخبار الثلثة الاول ما نصه ويستفاد من هذه الروايات ان هذه الاوصاف خاصة مركبة للحيض فمتى وجدت حكم بكون الدم حيضا ومتى انتفت انتفى الا بدليل من خارج واثبات هذا الاصل ينفع في مسائل متعددة من هذا الباب انتهى وعن صاحب الذخيرة وصاحب ى موافقته في ذلك واورد عليه في الرياض بقوله وليس في هذه الاخبار لاختلافها في بيان الاوصاف دلالة على كونها خاصة مركبة للحيض متى وجدت حكم بكون الدم حيضا ومتى انتفت انتفى الا بدليل من خارج كما زعم بل المستفاد من بعضها الرجوع اليها عند الاشتباه بينه وبين الاستحاضة خاصة مضافا الى ان الخاصة المركبة شيء غير قابل للتخلف وتخلفها عنه غير عزيز هذا مع ما عرفت من ط انه كغيره من الموضوعات التي يرجع فيها الى غير الشرع فلو قطع فيه بكون مسلوب الصفات حيضا ما كان لنفيه معنى والحكم له بغيره كما هو الحال في المني ولما ذكرناه قيدها المصنف كالاكثر بالاغلب انتهى وحكى عن شرح المفاتيح انه بتقريب الى ما عرفت من وجوه الايراد مع حكمه بان المستفاد من الاخبار الرجوع الى الصفات عند الاشتباه بينه وبين الاستحاضة خاصة مستشهدا على ذلك بان الاصحاب لم يذكروا عند الاشتباه بينه وبين العذرة او القرحة مثلا اشياء من ذلك واستشهد لما ذكره من التخلف في الايراد الثاني بما سياتي من ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وقال في الجواهر بعد ذكر ما عرفت من الايراد ما نصه وهو متجه لكنه لا ريب في كون المستفاد منها تميزه عن الاستحاضة بذلك وان كانت اغلبية وهو مناف لما ستعرفه من الاصحاب من ان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض وتظهر الثمرة بينهما في عدة مقامات منها ما لو رات المبتداة دما ليس في صفات الحيض فانه بناء على الاعتداد بها لا يحكم بحيضيته ابتداء بخلافه على الثانية وكذلك لو رات ذات العادة الوقتية دما كذلك قبل العادة ولعل الاقوى في النظر البناء عليها يعني على الثانية التي هي قاعدة الامكان بالنسبة الى هذه المقامات وما اشبهها وقد يكون ذلك مرادهم وان قصرت عبارتهم عنه وما ادعوى اختصاص التمييز بهذه الصفات في صورة استمرار الدم خاصة فهو في غاية البعد مناف للظاهر المتبادر منها وما في اسولة بعضها لا يصلح للحكم على ما في اجوبتها كما هو مقرر في محله انتهى و فهم منه بعض المحققين امرين احدهما الايراد على صاحب ك ومن تبعه بان الصفات اغلبية وهو ينافي جعلها قاعدة مطردة وثانيهما الاشكال فيما ذكره من جهة انه ينافي قاعدة الامكان فتصدى لدفع الاول بان كونها اغلبية لا يسقطها عن كونها ادلة قطعية ولا يسقطها عن كونها امارات ولا مانع من كون العمل بالامارة قاعدة مطردة بحكم الشارع كما في البينة وخبر الواحد فنقول فيما نحن فيه ايضا جعل الشارع العمل بالامارات التي هي الصفات قاعدة مطردة ولكنه قرر الثاني اعني الاشكال ثم انه قد علم في طي ما ذكرناه مسلكان في الصفات المذكورة في الاخبار المتقدمة احدهما انها خاصة مركبة يثبت الحيض بثبوتها وينتفي بانتفائها في جميع الموارد حتى في مثل المبتداة وذات العادة اذا سبقها الدم الا في المورد الذي اخرجه الدليل وهو مسلك صاحب ك وتابعيه وثانيهما انها مقررة لرفع اشتباه الاستحاضة بالحيض سواء كان في صورة استمرار الدم واختلاط احدهما بالاخر ام في غيرها وهو مسلك صاحب الجواهر ره وهيهنا مسلك ثالث هو مذهب الاكثر وهو الذي اختاره بعض المحققين فقال لكن الاقوى ما عليه المشهور من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض بالاستحاضة وعدم ثبوت العادة وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني نوط الحكم بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من مفهوم قوله عم في صحيحة حفص فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة واما من سوق الصفات في بيان الميزان والمعيار واما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة كذا واما من المستفيضة الدالة على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس من الحيض وفي الكل نظر اما في الاول فلان الضمير في قوله عم فلتدع راجع الى المراة المفروضة في السؤال وهي التي استمر بها الدم والظاهر منها المستحاضة التي اختلط عليها حيضها فمفهوم الشرط مختص بمثل هذه المراة والرجوع الى الصفات في حقها مما لا كلام فيه ولا يتوهم ان اختصاص المورد بمن استمر

بها لا ينافي وجوب رجوعها الى الصفات حتى في غير صورة الاستمرار لاندفاعه بمنع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى المراة المتلبسة باستمرار الدم عليها واما الثاني فلمنع دلالة سياق ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند الاشتباه بالاستحاضة اينما وجدت لا نفيها حيثما انتفت كما هو محل الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من الموارد يمنع عن ارادة سوقها مساق اعطاء القاعدة والميزان كما لا يخفى واما في الثالث فلان الظاهر من الاستحاضة في تلك الاخبار على ما يساعد عليه تتبع الاخبار سؤالا وجوابا بل تصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض بل الكثيرة من اقسامها كما في شرح المفاتيح وعن الصحاح استحيضت المراة اي استمر بها الدم بعد ايامها وعن المغرب استحيضت المراة استمر بها بل لو انكرت استعمال هذا اللفظ في العرف وفي الاخبار في المعنى الاعم من ذلك بحيث يشمل مثل الدم المرئي في يوم واحد لا غير او الخارج من غير البالغ او من اليائسة لم تبعد مجازفا نعم قد استعمل في كلام الفقهاء في كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به في الروض تبعا للعلامة في النهاية بل ربما فسرها بعض الاصحاب بخصوص المعنى الاخص قال في الوسيلة الاستحاضة دم اصفر بارد تراه المراة بعد ايام الحيض واكثر ايام النفاس انتهى وح فما ذكر فيه صفات دم الاستحاضة انما اريد به اعطاء القاعدة والميزان لتميز دم الاستحاضة المختلط بدم الحيض اختلاط اشتباه في فاقد العادة ولا كلام فيه كما سيجيء واما الرابع فستعرف الجواب عنه في قاعدة الامكان وفي مسئلة الاستظهار انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فلان مراده وان كان هو ان مجرد ذكر اوصاف الحيض مع قطع النظر عن اوصاف الاستحاضة في مساق المعيار والميزان لا يدل على انتفائه عند انتفائها لكن يرد عليه ان تسليم كونها معيارا يابى في منع الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء اذ ليس معنى المعيار والميزان الا ذلك فلو اريد منع الانتفاء عند الانتفاء كان اللازم منع كونها معيارا او ميزانا واما ثانيا فلانا وان كنا نسلم استعمال الاستحاضة بمعنى استمرار الدم بعد ايام حيضها في الجملة ولكنا نمنع من انحصار الاستعمال في ذلك فقد قال في القاموس المستحاضة من يسيل دمها لا من الحيض بل من عرق العاذل انتهى وفي مجمع البحرين حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة انتهى وقد عرفت ان دم الحيض انما يجيء من قعر الرحم فالعرق الذي يجري هو منه لا بد وان يكون في قعر الرحم وعرق العاذل غيره فالاستحاضة تستعمل في رؤية الصفرة التي هي غير دم الحيض وان كان رؤيتها له ابتدائية من دون استمرار الدم ومن هيهنا قال في ط الاستحاضة هي الدم الاصفر البارد الذي لا تحس المراة بخروجه منها في غالب الاحوال او ما زاد على اكثر الحيض او النفاس وهي عشرة ايام انتهى وقال ابن ادريس ره في السرائر المستحاضة هي التي ترى الدم بعد اكثر ايام الحيض وبعد اكثر ايام النفاس وبعد استبانة حملها على ما حققناه واسلفنا القول فيه وبعد خمسين سنة وتغير عادتها وبعد تجاوز عادتها والعشرة الايام واستمراره على ما قدمنا فيكون ما عدا العادة استحاضة وان كان بعضها في العشرة الايام هذا مع استمراره وتجاوزه العادة والعشرة الايام ففي جميع هذه الاحوال هي مستحاضة وكذا اذا رات الدم اقل من ثلثة ايام فهي ايضا مستحاضة انتهى وليت شعري انه ان اختص الاستعمال بمستمرة الدم فالعبارة التي عبر بها عن رؤية الدم الاصفر الذي هو غير الحيض والنفاس اية لفظة وما هي مع كونه موضوعا من موضوعات الاحكام الشرعية وانه من اي دليل استفاد الفقهاء حكم ذلك الدم مضافا الى ما سيحكيه هو ره عن دعائم الاسلام في باب الاستحاضة من تفسيرها بان دمها يكون رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم وعن الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة كما صرح به هو ره هناك بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان قوله عم في صحيحة اسحق بن جرير ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة جوابا عن سؤالها بقولها ما تقول في المراة تحيض فيجوز ايام حيضها لا يصح ان يراد به انها مستمرة الدم لعلمها بكونها مستمرة الدم وسؤالها عنها ولا انه اريد به انها بحكم مستمرة الدم لعدم علمها بحكمها اصلا ولهذا سالت عنها فيتعين ان يكون المراد انها ذات الدم المعروف بدم الاستحاضة المعروف حكمها اعني ما قرر الفقهاء له بابا مفردا عن الحيض وح نقول ان دم الاستحاضة في جميع اخبار المتقدمة قد اريد به ما هو المعنى المعروف المقابل للحيض وقد ذكر الاوصاف فيها للحيض ولدم الاستحاضة في مقابله فذكر اوصاف الحيض وحدها وان لم تصلح ان يكون معيارا يفيد انتفاء الحيض عند انتفائه الا ان ذكر اوصاف الحيض وذكر اوصاف الاستحاضة في مقابلها يكون معيارا لثبوت كل موصوف عند ثبوت صفته ولانتفائه عند انتفائها غاية ما هناك انه وقع تفريع حكم بعض ما هو من افراد دم الاستحاضة بقول مطلق اعني الدم الذي استمر بالمراة على ذلك المعيار والميزان الكلي وتفريع بعض الافراد على الكلي لا يقتضي تخصيصه بذلك الصنف

فتدبر قوله وقد تشتبه بدم العذرة فيعتبر بالقطنة فان خرجت القطنة مطوقة فهو العذرة العذرة بضم العين المهملة وسكون الذال
المعجمة البكارة بفتح الباء اعلم انه قد اختلف كلماتهم في هذه المسئلة فمنهم من اعتبر العلامة في الطرفين فجعل التطوق علامة للعذرة
والانغماس علامة للحيض كالشيخ في ط حيث قال ومتى اشتبه دم الحيض بدم العذرة ادخلت قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك
دم حيض وان خرجت مطوقة فذلك دم عذرة انتهى وابن ادريس في السرائر فانه قال فان اشتبه دم الحيض بدم العذرة في زمان الحيض
فلتدخل المراة قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك دم حيض وان خرجت مطوقة فذلك دم عذرة انتهى ومثلهما ابن حمزة في
الوسيلة والعلامة ره في التذكرة وحكى هذا القول عن غيرهم ايضا ومنهم من لم يعتبر بذلك في شيء من الطرفين وهو المحقق الاردبيلي ره
فانه قال في ذيل قول العلامة ره وهو في الاغلب سوداء ما صورته كونه كذلك مستفاد من الوجدان والنص واما كونه من اليمنى واليسرى و
عند الاشتباه بغيره ويتميز بذلك وامتيازه من العذرة بالتطوق وعدمه فغير واضح وان ورد به النص مع اختلافه كما حكي لكن ليس بحيث
يعمل عليه ولا ينظر الى غيره فالمرجع ح الظن بالصفات المذكورة لا مجرد التطوق والا فالمرجع هو الاصل والاحتياط اوضح وتحمل الرواية على
ذلك انتهى ومنهم من جعل التطوق علامة للعذرة ولم يجعل الانغماس بمجرده علامة للحيض كالمص ره في المعتبر حيث قال ولو جاء بصفة
دم الحيض واشتبه بدم العذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم روى ذلك زياد بن سوقة ثم ساق الرواية ثم قال ولا ريب انها
اذا خرجت مطوقة كان من العذرة وان خرجت مستنقعة فهو محتمل فاذن يقضي انه من العذرة مع التطوق قطعا فلهذا اقتصر في الكتاب على
الطرف المتيقن انتهى وهو ظاهر كالمص ره هنا وفي النافع من حيث انه اقتصر على بيان الحكم بكونه للعذرة بالتطوق ونسج على هذا المنوال
في القواعد ونقل عن الشهيد ره في البيان وابن فهد في الموجز احتج ارباب القول الاول بصحيحة زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر ع عن رجل
اقتض امراته او امته فرات دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه
من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي وان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام الحيض قال في الوسائل
بعد ذكرها المراد بالغسل هنا غسل الجنابة وهو ظاهر فان دم العذرة لا يوجب غسلا وصحيحة خلف بن حماد قال دخلت على ابي الحسن
موسى بن جعفر ع بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من
عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال فلتتق الله
فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل
ويأتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي قال فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافة ان يسمع
كلامه احد قال ثم نهد الي فقال يا خلف سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال
قال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو
من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض قال خلف فاستخفني الفرح فبكيت فلما سكن بكائي قال ما ابكاك قلت جعلت فداك
من كان يحسن هذا غيرك قال فرفع يده الى السماء وقال اني والله ما اخبرك الا عن رسول الله عن جبرئيل عن الله عز وجل وهذه الرواية
رويت باسانيد متعددة مع اختلاف في المتن وبدونه والمعصر بالعين والصاد المهملتين على وزن مكرم المراة التي اشرفت على الحيض
وقوله ولم تطمث معناه لم تحض وقد ذكر الروايتين في مشرق الشمسين وكتب في الحاشية ما نصه مطوقا بصيغة اسم الفاعل كما يدل
عليه ما في الحديث السابق من قوله فان خرجت القطنة مطوقة بصيغة المفعول انتهى ويجوز ان يكون بصيغة اسم المفعول اي مصورا
بصورة الطوق وقوله وعقد بيده اليسرى تسعين قد فسره في مشرق الشمسين بقوله لعل المراد به انه ع وضع ظفر مسبحته اليسرى على
المفصل الاسفل من ابهامها ولعله ع انما آثر العقد باليسرى مع ان العقد باليمنى اخف واسهل تنبيها على انه ينبغي لتلك المراة ادخال القطنة بيدها
اليسرى صونا لليمنى من مزاولة امثال هذه الامور كما كره الاستنجاء بها وفيه ايضا دلالة على ان ادخالها يكون بالابهام صونا للمسبحة عن
ذلك بقي هنا شيء لابد من التنبيه عليه وهو ان هذا العقد الذي ذكره الراوي انما هو عقد تسعمأة لا عقد تسعين فان اهل الحساب
وضعوا عقود اصابع اليد اليمنى للآحاد والعشرات واصابع اليسرى للمأت والالوف وجعلوا عقود المأت فيها على صورة عقود
العشرات في اليمنى من غير فرق كما تضمنته رسائلهم المشهورة فلعل الراوي وهم في التعبير او ان ما ذكره اصطلاح آخر في العقود
غير مشهور انتهى وقوله ثم تدعها مليا بفتح الميم وكسر اللام وتشديد الياء المثناة التحتانية اي وقتا طويلا احتج القول الثاني بما اشار

الله

اليه القائل به اعني المحقق الاردبيلي ره من كون الاخبار ليست مما يتعين العمل بها وان اخبار الصفات هي المرجع والظاهر انه اراد توهين الاخبار
بضعف السند والا فدلالتهما مما لا غائلة فيه حجة القول الثالث ما اشار اليه المص ره في ذيل كلامه من انه مع تحقق الاستنقاع وانتفاء التطوق
ينتفي الحيض محتملا فلا يتعين الحكم به واعترضه الشهيد ره في الذكرى بقوله قلنا ثبوت الحيض فيه انما هو بالشرائط المعلومة ومفهوم الخبرين انه
ملتبس بالعذرة لا غير انتهى ومحصله ان المفروض دوران الامر في الدم المذكور بين الحيض والعذرة فلا وجه لعدم الحكم بالحيضية بعد نفي
العذرة بالانغماس واعترضه ايضا في ك بعد نقل كلامه بقوله وفي هذا الكلام نظر من وجهين احدهما ان المسئلة في كلامه ره في المعتبر مفروضة
فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه للتوقف في كونه مع الاستنقاع حيضا لاعتبار سند الخبرين وصراحتهما في الدلالة على الحكمين وقطعا
للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف وثانيهما انه ره صرح بعد ذلك بان ما تراه من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما
لم يعلم انه لقرح او لعذرة ونقل عليه الاجماع وهو مناف لما ذكره هنا من التوقف في هذه المسئلة اذ المفروض فيها انتفاء العلم بكون الدم
للعذرة بل انتفاء الظن بذلك باعتبار استنقاعه كما هو واضح انتهى وتصدى بعض المحققين ره لتوجيه كلام المص ره بما لا ينافي فتوى الجماعة
قال ثم انه لا اشكال في الحكم بالعذرة بمجرد التطوق ولا في الحكم بالحيض مع الانغماس اذا علم انتفاء الثالث كما هو ظاهر الروايتين او كان
الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان نفي العذرة لانتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لفرض منع
الخلو بينهما اما قطعا او شرعا اما لو لم يقطع بانتفاء الثالث وكان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالتحقيق انه لا حكم عليه
بالحيضية بمجرد الانغماس فالمحصل من ذلك انه انما يحكم بنفي الحيض بمجرد التطوق واما ثبوته بمجرد الانغماس فلا بل يرجع المراة ح الى علمها
او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدماء على اختلاف الواقع بين الاصحاب فاذا رات المبتداة هذا الدم المشتبه وخرجت القطنة
مستنقعة كان تحيضها قبل مضي الثلثة مبنيا على مسئلة تحيض المبتداة بمجرد رؤية الدم فاذا قلنا فيها بالتحيض مط او مع فقد صفات الحيض
فلا يحكم على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع وهكذا ثم قال والى ما ذكرنا نظر المحقق ره في المعتبر ثم ساق عبارة المص ره المتقدمة
ثم قال وغرضه انه مع الاستنقاع فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع ما عدم دليل خارجي عليها لا بمجرد الاستنقاع فانه لا يؤثر الا في احداث
احتمال الحيضية في مقابل التطوق الى ان قال بل هذا مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ايض كما هو المحكي عن الاكثر لان الظاهر
من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام فيما لو تردد الامر بين العذرة والحيض اما بعلم المراة او من شهادة القوابل كما في الصحيحة
الاولى يعني صحيحة خلف بن حماد واما الفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع احتمال العذرة فان التامل في الحكم بالحيضية
مع الاستنقاع ح غير معقول من العاقل لان المفروض كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا والمفروض
انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للتامل في كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيده الحلي ره في السرائر هذا الدم بما اذا كان في ايام الحيض
ثم حكى عنه العبارة التي حكيناها عن السرائر في صدر المسئلة ثم قال وبالجملة فحال الانغماس والتطوق هنا في المراعاة كحال الجانب في مسئلة القرحة
الآتية حيث انه يحكم بعدم الحيضية مع الخروج عن الايمن على احد القولين ومع الخروج عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض
ثم فرع على ذلك ظهور عدم اتجاه ما اعترض به جماعة من المتاخرين على المص في عدم جزمه بالحيضية مع الانغماس ثم حكى الاعتراضات الثلثة
على الترتيب الذي حكيناه ثم قال وحينئذ فاندفاع الاول لان ما عنونه في المعتبر غير مفروض فيما اذا دار الامر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثاني
ثبوت الاول وان كان ظاهر الروايات دوران الامر بينهما حيث فرض فيها استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية ح عند العلم
بعدم العذرة لاجل الاستنقاع وعدم القرحة بحكم الفرض اجماعي ظاهرا على ما سيجيء مع ان ظاهر الصحيحة الثانية ربما كان في وقوع الدم
في ايام حيضها الا ان اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصورة فان منها ما اذا راته قبل مضي الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفي
العذرة عند العلم بنفي الثالث بديهي لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق ره ويندفع الثاني بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا يثبت حيضيته
ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتداة برؤية الدم قبل مضي الثلثة ولو كان الدم بصفة الحيض واما الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما
بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان او من جهة الشرع فلا يدل على حكم غيرها ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه
المراة من الثلثة الى العشرة ودعواه الاجماع عليه لا ينافي عدم الحكم بها في بعض صور المسئلة مثل ما اذا لم يمض ثلثة فان معقد الاجماع
المذكور كما سيجيء مختص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف مع ان المحقق وجماعة حكموا في المبتداة بعدم التحيض وبالجملة فالظاهر ان المحقق ره
لم يخالف الاصحاب في هذه المسئلة بل ولا واحد منهم وانما توهم من توهم مخالفته لهم من جهة ما راى من ظاهر اطلاق سائر الاصحاب الحكم

بالحيضية

بالحيضية مع الانغماس وحكم المحقق ره بانه مع الانغماس محتمل للحيضية وقد عرفت مصب اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسئلة فيما لو اشتبه
الحيض بالعذرة وظاهره الدوران بينهما ومراد المحقق ره حيث فرض المسئلة فيما لو جاء الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم الدوران
وعلى مخالفته لهم فالتحقيق ما ذكره المحقق ره وحاصله انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه وجدانا او شرعا بالحيضية مع فرض انتفاء
العذرة فلا دليل لهم على الحكم عليه بها بمجرد الانغماس لما عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة
ويمكن ان يق ان مقتضى اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس يشمل ما لم يعلم معه ذلك بخروج الدم من الرحم وقاعدة الا
مكان لا يجري في هذه الصورة كما سيجيء فتعين ان يكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس لا اصالة الحيضية وان المحقق ره لا يرى
اصالة التحيض في المبتداة قبل مضي الثلثة مع ظهور رواية زياد بن سوقة فيه الا ان يدفع الاول بان الانغماس جعل معرفا لكون الدم
من الرحم لانه الغالب فيه فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة في اريد من يومين ان
لا يق ان الدم لا ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه في يومين وكذا لا ينقطع يومها بناء على بعض النسخ فانه مثل قولك
فلان لا ينام ليله وبالجملة فمورد الرواية لا ظهور له فيما ينافي مذهب المحقق في المبتداة مع انه يكفي عدم دلالتها على مذهب المشهور
القائلين بالتحيض بمجرد الرؤية فافهم انتهى واقول اما ما ذكره من تحقيق المقام وتصويره على صورتين احديهما صورة الدوران
والاخرى صورة قيام احتمال ثالث وان حكم الاولى هو البناء على الحيضية بانتفاء التطوق وثبوت الانغماس وان حكم الثاني هو
البناء على كون الدم للعذرة بمجرد التطوق واحتمال الحيضية عند انتفائه وثبوت الانغماس وتوقف الحكم بها على اجتماع شرائط الحيض
عند كل على حسب مذهبه فهو كلام جيد ليس عليه غبار واما ما ذكره من توجيه كلام المصنف ره وحمله على الصورة الثانية فهو مما
لا وجه له لان الموجه قد اعترف في مواضع من كلامه بان الروايات ناظرة الى صورة الدوران والمصنف ره بعد ما ذكر عنوان المسئلة و
على حسب مذاقه قال روى ذلك زياد بن سوقة عن ابي جعفر ع وخلف بن حماد عن ابي الحسن الماضي ع قال قلت رجل تزوج جارية او اشترى
جارية فلما افترعها مكثت يا ما فبعض قال من الحيضة وبعض قال بالعذرة كيف لها ان تعلم من الحيض او من العذرة قال تستدخل قطنة ثم
تخرجها فان خرجت مطوقة فهو من العذرة وان خرجت مستنقعة بالدم فهو من الطمث انتهى فلو كان كلام المصنف ره ناظرا الى الصورة الثانية لم يكن
وجه لجعل ما ذكره مؤدى الرواية ولما ما ذكره من قوله ويمكن ان اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس يشمل ما لو لم يعلم معه ذلك بخروج
الدم من الرحم اه فيتجه عليه انه بعد الاعتراف بكون مؤديها هو صورة الدوران لا يبقى مجال للاطلاق الشامل لما لم يعلم بخروج الدم من الرحم الا ان
يق ان هذا مبني على الاغماض عن كونها ناظرة الى صورة الدوران ولما ما ذكره بقوله ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة اه ففيه انه مبني
على كون لفظة يوما او يومها قيدا في النفي ومن المعلوم ان هذا الكلام لو عرض على اهل التعارف لا يفهمون منه الا كونه قيدا في النفي خصوصا
بناء على نسخة يومها فلا يكون من قبيل فلان لا ينام ليله ثم انه تعبد الا ان الرواية على الحكم في المورد الخاص لا بد من العمل بها في موردها وان لم
نقل بتحيض المبتداة بمجرد رؤية الدم فيحصل من جميع ما ذكرناه انه لا بد من العمل بالروايات في موردها لصحتها وصراحتها والرجوع الى القاعدة
في غير صورة الدوران كما ذكره ذلك الموجه تنبيهات الاول انه قال في ك ذكر الشارح قدس سره في الشرح ان طريق معرفة التطوق وعدمه ان
تضع قطنة بعد ان تستلقي على ظهرها وترفع رجليها ثم تصبر هنيئة ثم تخرج القطنة اخراجا رفيقا وقال في روض الجنان ان مستند هذا الحكم روايات
من اهل البيت لكن في بعضها الامر باستدخال القطنة من غير تقييد بالاستلقاء وفي بعضها ادخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع
حمل المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف الا ان الكرسف اظهر في الدلالة ثم قال وما ذكره ره لم اقف عليه في شيء من الاصول ولا
نقله ناقل في كتب الاستدلال والذي وقفت عليه في هذه المسئلة روايتا زياد بن سوقة وخلف بن حماد المتقدمتان وهما خاليتان عن
قيد الاستلقاء وادخال الاصبع فالاظهر الاكتفاء بما تضمنته الرواية الثانية من وضع القطنة والصبر هنيئة ثم اخراجها برفق انتهى وهو
في محله انه ليس في الروايات على اختلاف متونها واسانيدها مما ذكره الشارح عين ولا اثر وهذا اوفق صاحب ك فيما اورده عليه جماعة
مما تاخر عنه وزاد في ئق على ذلك ما نصه ولا يبعد عندي ان منشأ المشار اليه هو رواية الفرجة الاتية الامر فيها بالاستلقاء ووضع
الاصبع فربما جرى على خاطره وقت الكتابة ان مورد الرواية هو افتضاض البكر وزوال العذرة فعدها في جملة روايات المسئلة وجمع
بينهما بما ذكره من غير ان يراجعها وجريان الاقلام على الاستعجال بامثال هذا المقال غير عزيز في كلامهم انتهى وزاد في الجواهر ان
الشارح لعله لم يرد ذلك على سبيل الوجوب وهو غريب الثاني انه لا فرق في ظاهر النص والفتوى بين كون الاشتباه ناشئا عن احتمال الدم في اول

الامر للحيض والعذرة وبين كونه ناشئا عن احتمال طرو الحيض بعد تحقق دم العذرة مع العلم ببقاء العذرة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق
الحيض بها بقاؤا واحتمل انقطاعه بعد طرو العذرة فالذي حكاه في الجواهر عن ظاهر بعض مشايخه هو الحكم باصالة الحيض والاستصحاب وانه لا يرجع
الى الاختبار المذكور ووافقه بعض المحققين حيث استظهر عدم دخول هذا الفرض تحت النص وقوى الرجوع فيه الى استصحاب الحيض من غير
اختبار ومنع من ذلك صاحب الجواهر ره استنادا الى ان الظاهر من الادلة كون ما ذكر من التطوق والانغماس معيارا في تمييز الحيض عن العذرة يجب الرجوع
اليه عند الاشتباه مط ومنه المفروض قلت ما اختاره هو الاقوى ويدل عليه مضافا الى اطلاق بعض الروايات ما في احدى روايات خلف بن
حماد من قوله قلت لابي الحسن الماضي ع جعلت فداك رجل تزوج جارية او اشترى جارية طمثت او لم تطمث او في اول ما طمثت فلما افترعها سال الدم
اه فان الظاهر من قوله او في اول ما طمثت انها في حال حيضها المبتدا به وقد افترعها هذا كله في صورة تحقق الافتضاض والشك في حال الدم واما
لو شكت في تحقق اصل الافتضاض فالاقوى هو العمل بالاستصحاب واصالة الحيض وعدم وجوب الاختبار لان المعلوم من النص والفتوى بالاختبار
المذكور انما هو صورة العلم بالافتضاض الثالث انه ذكر غير واحد من الاواخر ان ظاهر الاصحاب والاخبار وجوب الاختبار فلو اشتغلت بالعبادة
بدونها كانت عبادتها فاسدة وان طابقت الواقع الا اذا فرض غفلتها عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم فان كان هناك
سابق وكان هو الحيض جرى هناك استصحاب حكمه ولا مانع منه لتعذر حكم النص وكون اصالة الحيض لو حكمنا بها غير مخالفة له وان لم يكن هناك
سابق او كان السابق هو العذرة ففي البناء الى اصالة الحيض او عدمه وجهان الرابع انه ذكر بعض المحققين ره انه لو اشتبهت الاستحاضة لذات
العذرة بها ففي الحكم بالاستحاضة مط لانها الاصل بعد امتناع الحيض او بشرط عدم التطوق لما يستفاد من الرواية من ان التطوق امارة
العذرة مط او عدمه مط لخروج المورد عن الرواية ومنع اصالة الاستحاضة وجوه احسنها اوسطها قوله وكل ما تراه الصبية قبل بلوغها
تسعا فليس بحيض المراد ببلوغ التسع اكمالها كما صرح جماعة بدعوى الاجماع عليه وعدم الخلاف فيه من اصحابنا الامامية ويدل عليه
روايات منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع ثلث يتزوجن على كل حال وعد منها التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال
قلت وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين وفي رواية اخرى له عنه ع قال اذا اكمل لها تسع سنين امكن حيضها ومفهومها انتفاء
امكان حيضها عند انتفاء اكمال تسع سنين والظاهر ان المراد بالتسع وما قبلها ما هو كذلك على وجه التحقيق دون التقريب كما صرح به بعضهم
لاصالة الحقيقة واصالة عدم المسامحة العرفية واحتمل العلامة ره في نهاية الاحكام الاكتفاء بالتقريب فانه قال فيها والاقرب انه تحقيق
لا تقريب مع احتماله فان قلنا به فلو كان بين رؤية الدم واستكمال التسع ما لا يسع لحيض وطهر يكون ذلك الدم حيضا والا فلا انتهى واعلم
ان المراد بالسنة ما يحصل به الدور الى ذلك الوقت من اليوم الذي ولدت فيه من الشهر المعين كما لو ولدت مثلا عند الظهر من اليوم
الخامس من رجب فاذا دار الدور الى خصوص ذلك الوقت من ذلك اليوم تمت سنة كاملة وهكذا ولا يقدح فيه التلفيق كما لا يقدح نقيصة
شيء من الاشهر عن ثلثين يوما والحكم في ذلك العرف فتكون كلها هلالية واما احتمال جعل هذا المنكسر شهرا عدديا دون باقي الاشهر
او احتمال جعل السنة كلها عددية بسبب ذلك فهما ضعيفان وكذلك احتمال عدم جريان التلفيق في اليوم فلا يحتسب او يحتسب بيوم كامل او
يفرق بين القليل والكثير في الاحتساب والتلفيق فالحق ما ذكرناه اولا بدلالة العرف تنبيه ذكر في ك ما نصه وهنا سؤال مشهور
وهو ان المصنف وغيره ذكروا ان الحيض للمراة دليل على بلوغها فكيف يجتمع ذلك مع حكمهم هنا بان ما تراه قبل التسع فليس بحيض وما الذي
الذي يعلم به البلوغ واجيب بحمل ما هنا على من علم سنها فانه لا يحكم بكون الدم السابق على اكمال التسع حيضا وحمل ما سيأتي على من جهل سنها
مع خروج الدم الجامع لاوصاف الحيض فانه يحكم بكونه حيضا ويعلم به البلوغ كما ذكره الاصحاب ونقلوا فيه الاجماع انتهى واعترض بعض المحققين
على الجواب بعد حكايته عن بعض من عاصره بان ظاهر الاشكال على الوجه الذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلا
مستقلا على البلوغ في مقابل السن نظير خروج المني بالنسبة الى الخمسة عشر المذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفا عن تحقق
التسع فالعلامة هي كمال التسع لا غير الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد ينكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الا بتاويله
فتامل مع ان مقتضى اشتراط الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه فضلا عن نفيه بحكم الاصل
لا بمعنى الرجوع الى اصالة عدم المشروط ولو منع من كون البلوغ شرطا بدعوى كون الصغر مانعا فاللازم عند الشك ايضا الرجوع الى اصالة
استمرار المانع وعدم تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم بالتحيض على الدم مط او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه في المقام لسلامته
عن مزاحمة ما دل على ان الحيض لا يحصل قبل التسع نظرا الى انه لا ينكشف تحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية عن الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوعة

بانه لو سلم العموم المذكور فانما هو في المراة والفرض الشك في كون ذات الدم المفروضة امراة نعم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج ممن
شك في بلوغها الشرع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف الحيض فانها وان لم تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما مر وسيأتي الا انها
ظاهرة في الوجود عند الوجود ولا يعارضها ما دل على عدم تحيض الصغيرة لما عرفت من انا نستكشف من حيضية هذا الدم بهذه الاخبار
عدم صغرها الا ان يقال ان مفاد اخبار الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه بالاستحاضة بمعنى استمرار الدم لا مطلقا الاقوى الاقتصار في
علامة البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن او يقوى ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرائط الحيض عدا
البلوغ كما يقال ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عند من يجعل الحمل من موانع الحيض قال في المحكي التذكرة الحيض
في وقت الامكان دليل البلوغ لا نعلم فيه خلافا انتهى قوله وكذا قيل فيما يخرج من الجانب الايمن يعني انه قيل فيما يخرج من الجانب
الايمن بعدم كونه حيضا نظرا الى ان من شان دم الحيض هو الخروج من الايسر اعلم ان الكلام في اختصاص الحيض بجانب من الايمن والايسر
يقع تارة بالنسبة الى ذات القرحة واخرى بالنسبة الى غيرها اما الاول فتوضيحه انه قد اختلف فيه كلامهم فمنهم من ذهب الى اختصاص
الحيض بالجانب الايسر وهؤلاء هم الاكثر بل وصف مقالتهم بالشهرة في كلام جملة من الاواخر ومنهم من ذهب الى اختصاصه بالجانب الايمن و
هو ابن الجنيد وحكي موافقته في ذلك عن الكليني ره وابن طاوس ره والشهيد في س والذكرى وعن كاشف الغطاء ومنهم من توقف
بل لم يعتبر الجانب بالمرة كما في المستند عن المعتبر وظاهر المنتهى والمحقق الاردبيلي ره وك والفاضل النراقي والد صاحب المستند ره وجمع من
متاخري المتاخرين بل حكي عن والده نسبته الى اكثر المتاخرين ومنشا الخلاف اضطراب متن الحديث والاختلاف في نقله فعن الكافي
عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من الحيض ام من دم القرحة
فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج
من الجانب الايسر فهو من القرحة وعن الشيخ ره في التهذيب انه نقل الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج من الجانب
الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة فمن ذلك وقع الخلاف بينهم فمنهم من رجح نقل الشيخ ره بانه اثبت لموافقتها لما
ذكره المفيد والصدوق في المقنعة والفقيه الذي ضمن بصحة ما فيه وكونه مستخرجا من الكتب المشهورة ولما ذكره والد في رسالته التي كانت
مرجع جميع من تاخر عنه عند اعواز النص كما صرح به غير واحد وما ذكره الشيخ ره في النهاية مع ان عمله فيها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل
والمحكي عن الفقه الرضوي وفيه كما عبر بعبارته في الفقيه واسند الى رسالة والده فان اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق
الى اخر ما حكي عن التهذيب مضافا الى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين بها بعد ملاحظة رجوع الشهيد ره في البيان عما في الدروس والى الشهرة
بين النساء فانه المعروف عندهن كما حكي عن صريح شرح المفاتيح وكونه موافقا لما روي من ان الحائض اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها
الى جدار ورفعت رجلها اليسرى فانه يدل على ان الحيض في الايسر كما نبه عليه في جامع المقاصد لعله لما ذكر كلا او بعضا قال في المعتبر ان ما في
الكافي لعله هو من الناسخ ومنهم من رجح نقل الكليني ره بما هو معروف من ضبطه وتقدمه في الحديث وعارض ما حكيناه عن المعتبر بما عن ابن
طاوس من ان الحكم بكون الايسر علامة للحيض انما هو موجود في بعض نسخ التهذيب الجديدة والقطع بانه تدليس بل عن الذكرى ان كثيرا
من النسخ الجديدة للتهذيب موافق لما في الكافي فيمكن ح ان يقوى ان رواية الكافي حجة سالمة من الاضطراب والمعارض بل الاضطراب والتعارض
انما هو في نسخ تهذيب بعضها مع بعض واما رواية رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضة برواية اخرى دالة على رفع الرجل اليمنى عند الاستبراء
وان كانت الاولى اصح مع ان في دلالتها على المطلوب تاملا ونظرا واما حكاية الشهرة بين النساء فهي معارضة بما حكاه في المستند عن والده
من ان كل امراة رايناها وسالناها اعترفت بعدم ادراك جانب الخروج مضافا الى ما قيل من ان القرحة غالبا في طرف الامعاء والقلب واما
دعوى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين فقد اجيب عنها بان الشهرة بين ارباب الحديث غير ثابتة وبين اهل الفتوى ناشئة من
الترجيحات الاجتهادية مع ان تعيين متن الرواية بالشهرة في الحقيقة قول بحجية الشهرة فقط اذ ليس المقام مقام الانجبار ولا من قبيل تعارض
الاخبار ومن هنا يعلم ان تعيين متن الرواية بموافقته للفقه الرضوي ايضا لا وجه له لان المتن امر توقيفي لا يثبت الا النقل خصوصا
مع كون الفقه الرضوي ادنى مرتبة من الاخبار الضعيفة المسندة من جهة عدم ثبوت سنده ومن جهة اشتماله على امارات توهن صدوره
عن الامام ع كما قرر في محله وكذا الحال في موافقته للفتاوى فانها لا تعين المتن خصوصا فتاوى الشيخ ره فقد قيل انها مضطربة واذ قد عرفت
ذلك علمت ان المسئلة محل اشكال وذلك لان ما ذكره هؤلاء من كون رواية الكافي حجة سالمة عن المعارض ووقوع التعارض بين نسخ تهذيب بعضها

مع بعض معارض بما حكاه في الجواهر عن بعض المحققين انه قال اتفقت نسخ التهذيب على المشهور وان كانت هذه الدعوى في غاية الغرابة اذ لا سبيل
للوقوف على اتفاق النسخ وكيف كان فطريق الحكم في المسئلة غير واضح وقد اجاد المص ره في المعتبر حيث قال بعد ذكر الرواية على الوجهين
ونقل القولين فاذن الاقوال مضطربة ولا محصل لها وقول ابن الجنيد ره ليس كل ما تضمنته رواية الكليني ره والرواية مقطوعة مضطربة
فلا اعمل عليها انتهى ووافقه صاحب ك فانه قال فالاجود اطراح هذه الرواية كما ذكره المص ره في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها
للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين والاولى الرجوع الى حكم الاصل واعتبار الاوصاف انتهى وحكي عن صاحب الذخيرة متابعته
في ذلك واما ما ذكره بعض المحققين ره بعد ذلك من ان العمل على المشهور لافادة الشهرة الظن بصدور رواية التهذيب بل لو قيل بحجية الشهرة
هنا بناء على كشفها قطعا عن صدور رواية ظنية لم يكن بعيدا كما ثبت في الاصول انتهى فتوجه المنع عليه بحر سبيه جلي وكذا ما ذكره بعد نقل كلام
المعتبر والمدارك من قوله لو ضعفها بالارسال فلا ينبغي التامل في انجباره بشهرة اصل الرواية بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث
السند واما اضطرابها من حيث المتن فلا يوجب طرحها لان المفروض بعد اعتبار السند هو الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام فهي
مخصصة لادلة الصفات وغيرها بما عدا صورة اشتباه الحيض بالقرحة فاللازم بعد اشتباه المرجح التخيير لا الطرح والرجوع الى العمومات الا انك
قد عرفت ان رواية التهذيب لا تخلو من رجحان انتهى وذلك لان قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك انما هو من قبيل المطلقات دون العمومات
ومثل ما نحن فيه مما وقع فيه الاضطراب على وجه يزيد التامل فيه الا الحيرة خارج عما ينصرف عليه الاطلاق قطعا ومن جميع ما ذكرنا ظهر
سقوط ما في الرياض من قوله وقصور الخبرين يغني جبره بالفقه الرضوي مع قوة الثاني وحجيته في نفسه منجبر بالشهرة فلا وجه لعدم اعتبار الجانب
بالمرة كما عن المعتبر وظاهر المتن والشرايع والاضطراب في متن الخبر مدفوع بما مضى من الترجيح ومخالفة الاعتبار يعني امكان وجود القرحة في
الجانبين غير مسموع في مقابلة النص لا سيما مع شهادة المتدينة من النسوة بذلك على ما حكاه بعض المشايخ انتهى مضافا الى عدم ثبوت سند
للفقه الرضوي عندنا بل وجوه موهنة له كما قرر في محله فهو عندنا ليس في مرتبة الاخبار الضعيفة المسندة بل ربما امكن ان يقوى ان اخبار الضعيفة
اذا وافقها الشهرة انجبرت غالبا من جهة العلم او الظن بابتناء الاصحاب واما الفقه الرضوي فهو من جهة عدم تداوله واشتهاره بحسب الظاهر الا
في الازمنة المتاخرة يحصل الظن بعدم استنادهم اليه في الحكم فيشكل الحكم بانجبار ضعفه بالشهرة ثم انه يتجه على ما ذكره من ان مخالفة الاعتبار
غير مسموع في مقابلة انه لو كان مؤدى النص هو الحكم التعبدي محضا لم يكن على ما ذكره غبار واما مع اخباره عن الموضوع الخارجي فيكون مخالفة
الموضوع الخارجي له عيانا موجبا لوهنه وسقوطه الا ان يقوى انه بعد بلوغ الرواية مرتبة الحجية لا يصلح مثل ذلك موهنا اذ لعل الله سبحانه
وهب الفرج خاصة وهي عدم حدوث القرحة في الايمن منهن فما علمناه بذلك فتامل ويقرب من مسلك صاحب الرياض ره ما ذكره في المستند بعد
ذكر رواية التهذيب والفقه الرضوي بقوله وبالشهرة كما مرت ينجبر ضعفهما كما ان الاخيرة بها وبالاحدثية التي هي من المرجحات المنصوصة ترجح
على مرفوعة ابان المروية في الكافي بالعكس ان قلنا بتعدد روايتي الكافي والتهذيب او باتحادهما مع سقوط نسخة التهذيب بترجيح الكافي عليها
باضبطيته واقدميته او باضطراب النسخ واما ان قلنا باتحادهما وترجيح نسخة التهذيب او بتكافؤهما فلا يكون للاخيرة المنجبرة معارض لسقوط
نسخة في اما بالمرجوحية او بالتكافؤ وبقاء الاخيرة بلا معارض انتهى ملخصا واما الثاني فتفصيل القول فيه انه اختلف اصحابنا
فيه على قولين احدهما انه يختص اعتبار الجانب من الايمن او الايسر كل على مذهبه بالاشتباه بالقرحة فلا يجري في غيره مط وحكي هذا القول
عن الاكثر فلو خرج الدم بصفات الحيض وشروطه من الجانب المخالف مع عدم القرحة فلا يمنع ذلك من جعله حيضا وثانيهما انه يعتبر في الحيض مطلقا
وحكي هذا القول عن ابن الجنيد ممن قال باختصاص الحيض بالايمن لانه اخذ في تعريف الحيض الخروج من الايمن وفي تعريف الاستحاضة الخروج من الايسر
واستظهر هذا القول عن المص ره ههنا نظرا الى عدم تقييده القول بنفي الحيضية في صورة الاشتباه بالقرحة ونسب الى العلامة ره في الارشاد
نظرا الى اعتباره الخروج من الايسر في تعريفه حجة القول الاول وجهان الاول ان مقتضى النص انما هو الحكم بالحيضية عند دوران الامر بينها
وبين القرحة فيجب الاقتصار في تخصيص القواعد المقررة للحيض على مورد النص الثاني استمرار السيرة على عدم مراعاة الجانب مؤيدا بما
حكي عن جالينوس من ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة يميل الى اليمين واخرى الى اليسار حجة القول الثاني امران احدهما
ما ذكره في ك من ان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا انتهى وثانيهما ما ذكره في الجواهر من دعوى ظهور
الرواية المتقدمة في العموم بالنسبة الى صورة الاشتباه المذكورة وغيرها ثم قال واحتمال اختصاصها بذات القرحة بعيد وكون السؤال فيها
عن ذلك لا يقتضي بالاختصاص المكان ظهورها في كون ذلك من لوازم الحيض في نفسه وبما سمعت ينقطع الرجوع الى الصفات وقاعدة الامكان

ومايتوهم انه لعل هذه الصفة كغيرها من الصفات منشؤها الغلبة بل هي اولى منها لوضوح ما تقدم سابقا من ادلتها تعلّمنا ومع ذلك لا يقدح تخلفها
في الحكم بالحيضية لقاعدة الامكان بل ضعف بعد تسليم تحكيم قاعدة الامكان في مسلوب الصفات في غير ما دل الدليل عليه انه ثبت تخلفها المادون
من الحكم بكون الصفرة والكدرة حيضا في ايام الحيض بخلاف ما نحن فيه نعم الظاهر انه لا يجعل ذلك مميزا لغير دم القرحة فانه ليس في الادلة ما
يدل على عدم خروج الحيض من الجانب الايسر فيكون الحاصل انه لا يقطع على الخارج من الايسر من حيث كونه كذلك بحيضيته نعم لو كان الاشتباه
منحصرا في القرحة خاصة كان التمييز بذلك متجها انتهى واورد على اولهما بان ذلك مجرد اعتبار لا يخصص العمومات الكثيرة الناطقة
بقواعد الحيض وعلى ثانيهما بمنع ظهور رواية القرحة في كون الخروج من الجانب الايمن او الايسر من لوازم الحيض في نفسه لاحتمال كونه للغالب
خروج الحيض من الايسر مثلا احتمالا مساويا فاعتبره الشارع في مورد خاص لا مطلقا والانصاف انه متجه واما ما دفعه صاحب الجواهر من انه ثبت
تخلف سائر الاوصاف فلذلك اعتبر من باب الغلبة ولم يثبت تخلف هذا الوصف حتى يتوقف فيه مثل ذلك فلا ينهض بدفع هذا الايراد اذ ليس مقصود
المورد اثبات الغلبة والتخلف بل مقصوده ابرام العمل بالنص تعبدا وهذا مما يكفي فيه مجرد احتمال اعتبار الشارع له دليلا في المورد الخاص من
جهة الغلبة لقضائه بعدم كون الخروج من اليسار من لوازم الحيض حتى لا يمكن انفكاكه عنه المستلزم لاعتباره في غير المورد الخاص وهذا مما
لا غبار عليه اذ ليس الموجود في الرواية الا قوله تأمرها فلتستلق على ظهرها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن او
الجانب الايسر على الاختلاف فهو من الحيض الخ في جواب السؤال عن اشتباه دم الحيض بدم القرحة وهذا الجواب كما يحتمل ان يكون مبنيا على كون الخروج
من جانب معين من الاوصاف اللازمة للحيض كذلك يحتمل ان يكون مبنيا على كونه من الاوصاف الغالبية وقد اعتبره الشارع في مورد خاص تنبيهات
الاول ان ظاهر قول السائل فتاة منا بها القرحة والدم سائل لا تدري من الحيض ام من دم القرحة هو تحقق القرحة ووجودها قبل ذلك
في حال الدم سواء كان قد سال عنهما الدم الذي تعلم انه منها ام لم يسل وعلى هذا فلو تحقق سبق الحيض وتأخر القرحة او تأخر سيلان الدم
منها او شك في شيء مما تأخر من الدم السائل اما بان يشك بان انقطاع الحيض وقيام دم القرحة مقامه او بان يشك في افرازه به كان ذلك
خارجا عن مورد الرواية فيتعين الاخذ باستصحاب الحيض فيكون حكم هذه المسئلة على خلاف ما حكمنا به في العذرة والفرق اطلاق النص هناك
بخلافه ههنا وبهذا يظهر سقوط ما ذكره صاحب الجواهر بقوله وبالتامل فيما ذكرنا في المسئلة المتقدمة يظهر لك جريان جملة مما ذكرنا
هناك في المقام منها امكان جريان اعتبار هذا التمييز مع الشك في اصل وجود القرحة كما ذكرناه في العذرة خلافا لما يظهر من بعض مشايخنا
انتهى وعلم مما ذكرناه عدم جريان حكم الرواية بطريق اولى اذا كان اصل وجود القرحة مشكوكا محتملا لان ظاهر قوله فتاة منا بها قرحة هو
تحقق القرحة لا احتمالها ومن هنا قال بعض المحققين ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب مميزا عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظاهر انهم
يريدون هذا الاشتباه في خصوص ذات القرحة كما فهمه في الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة الصدوقين والرضوي لا مجرد احتمال القرحة
وان لم تعلم بها فلا يجب الفحص من الجانب وان احتمل القرحة فيما يمكن فيه الحيضية انتهى وهو جيد الثاني انه لو دار الامر بين الحيض ودم
القرحة ودم ثالث كالاستحاضة مثلا فهل تميز الحيض بالجانب فيحكم بالحيضية ام يكتفي بنفي القرحة فيبقى حال الدم مرددا بين الامرين
الاخرين مثلا لو قلنا بكون الخروج من الايسر مميزا للحيض من دم القرحة فهل يحكم بخروجه منه بتعيين الحيض ام بنفي القرحة وحدها ويبقى الامر
دائرا بين الاخرين فقد يقوى بالثاني نظرا الى ان الخروج من الايسر وان كان صفة للحيض بحكم الادلة الا ان عدم مشاركة غيره له في تلك الصفة
لم يثبت من الادلة فيجوز ان يشاركه فيها غيره والظاهر ان هذا مراد صاحب الجواهر بقوله نعم الظاهر انه لا يجعل ذلك مميزا لغير دم القرحة
فانه ليس في الادلة ما يدل على عدم خروج غير الحيض من الجانب الايسر فيكون الحاصل انه لا يقطع على الخارج من الايسر من حيث كونه كذلك
بحيضيته نعم لو كان الاشتباه منحصرا في القرحة خاصة كان التمييز بذلك متجها انتهى الثالث انه الحق في كشف الغطاء الجرح الواقع في الجوف
بالقرح معللا بعدم التمييز بينهما او باتحادهما في المعنى وانت خبير بعدم مساعدة النص على ذلك وان ما ذكره غير صالح للاستناد اليه في
الاحكام الشرعية الرابع انه ذكر بعضهم ان المدار في مخرج الحيض هو ما تقدم في مخرج سائر الاحداث الخارجة من غير المخرج الطبيعي و
يجري فيه الكلام من التفصيل بالاعتياد وعدمه وهو حسن قوله واقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة وكذا اقل الطهر هذه العبارة

الكلام في اكثر الحيض واقله

تضمنت ثلث مسائل الاولى ان اقل الحيض ثلثة الثانية ان اكثره عشرة وهاتان مما لا خلاف فيهما والاجماع المنقول فيهما والنصوص
الدالة عليهما قد بلغا من الاستفاضة الى ما يقرب حد التواتر فروى يعقوب بن يقطين في الصحيح عن ابي الحسن ع انه قال ادنى الحيض ثلثة
واكثره عشرة وروى صفوان بن يحيى في الصحيح ايضا قال سألت ابا الحسن ع عن ادنى ما يكون من الحيض فقال ادناه ثلثة وابعده عشرة الى غير

ذلك من الاخبار نعم روى الشيخ ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع ان اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون منه ثلثة وهو
مطروح وقد صرح به جماعة من الاصحاب بانه مخالف للاجماع ولهذا قال الشيخ ره انه شاذ اجتمعت العصابة على ترك العمل به ثم اوله بحمل
على محمل بعيد وهو ان المراد ان من عادتها ثمانية ايام اذا استمر بها دمها فان اكثر ما يحسب لها هو الثمانية التي هي عادتها وقال
في مشرق الشمسين بعد توجيه ترك الناس فيهما بانه لعله باعتبار الليالي والمراد ان اكثر عادات النساء ثمانية لا انها اكثر ايام الحيض
انتهى وهذا الحمل قريب بحسب اللفظ بعيد بحسب ملاحظة منصب الامامة اذ ليس مقتضاه الا بيان الامور الشرعية فبيان حال الامور
والموضوعات الخارجية لا يخلو عن البعد وحكي في الحدائق عن المحقق حمل الصحيحة المذكورة على ارادة الاكثر بحسب العادة والغالب في الشرع
واستجوده معللا بان بلوغ العشرة في العادة نادر ولكن لا يخفى ان هذا الحمل لا يزيد على ما قبله وان كان قد اقحم فيه لفظ الغالب
في الشرع لان ذلك لازم الكثرة العادية وليس فيه افادة حكم شرعي ثم ان المراد بالايام اما ان يكون خصوص ايام التلبس بالدم او
ما هو اعم منها ومن ايام النقاء المتخللة بينها بناء على المشهور من كونها من ايام الحيض شرعا فلو رأت ثلثة فانقطع ثم عاد في العاشر وانقطع
كان ذلك اكثر ايام الحيض حقيقة على الثاني وملحقا به شرعا على الاول الثالثة ان اقل الطهر عشرة ايام وادعى عليه الاجماع في
الانتصار وقال في التذكرة اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام ذهب اليه علماؤنا اجمع وفي الذكرى واقل الطهر عشرة ايام باتفاقنا وحكي
الاجماع عليه عن ف والمنتهى وروض الجنان وغيرها ويدل عليه اخبار معتبرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع لا يكون القرء اقل من العشرة
فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر لكن مع ذلك يظهر خلاف من الصدوق والشيخ ففي الفقيه فاذا رأت الدم خمسة ايام او رأت
الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فاذا رأت الدم خمسة ايام او رأت الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام واذا رأت الدم لم تصل وان رأت
الطهر صلت تفعل ذلك ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا مضت ثلثون يوما ثم رأت دما صبيبا اغتسلت واحتشت بالكرسف واستثفرت في
وقت كل صلوة واذا رأت صفرة توضأت ومثله في المقنع وقال الشيخ ره في النهاية فان كانت امرأة لها عادة الا انه اختلط عليها العادة
واضطربت وتغيرت عن اوقاتها وازمانها فكلما رأت الدم تركت الصوم والصلوة وكلما رأت الطهر صلت وصامت الى ان ترجع الى حال
الصحة وقد روي انها تفعل ذلك ما بينها وبين شهر ثم تفعل ما تفعله المستحاضة وحكي مثله عن المبسوط وفي النصوص ايضا ما يوافق ذلك
ففي صحيحة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة
ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها والا فهي
بمنزلة المستحاضة ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر
خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فقال ان رأت الدم لم تصل وان رأت الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما واذا تمت
ثلثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت لكن قال المصنف ره
في المعتبر بعد نقلهما ما نصه قال الشيخ ره في الاستبصار الوجه في هذين الخبرين ان نحملهما على امرأة اختلطت عادتها وايام اقرائها او مستحاضة استمر بها
الدم واشتبهت عليها العادة ثم رأت ما يشبه دم الحيض ثلثة او اربعة وما يشبه الاستحاضة ثلثة او اربعة وهكذا ففرضها ان
تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا اصفر كان ونقاء لتستبين حالها وهذا تأويل لا بأس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من
عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس هو طهرا على اليقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه يعمل فيه بالاحتياط انتهى وقال في الجواهر بعد حكايته ما عن
الاستبصار وكان مراده ان مثل هذه المرأة المتحيرة التي لا طريق لها الا معرفة دم الحيض من غيره فتحتمل في كل دم تراه ان يكون
حيضا ففرضها ذلك فليست ذات طهر يقينا ولذا استجوده المصنف في المعتبر وعليه يحمل ما في الفقيه والمبسوط وعن النهاية والمقنع من
الفتوى بذلك ولعله لم يفهم العلامة ره من الاستبصار ما ذكرنا بل تخيل انه استثناء من الحكم بان اقل الطهر عشرة ولذا توقف فيه في
او لان القاعدة تقضي في مثل ذلك بالتحيض بالدم الاول وكل ما امكن من غيره الى العشرة وما عداه استحاضة لكن لا يخفى عليك
انه لا وجه للاعتماد عليهما بعد معارضتهما لما سمعته من صريح المعول عليه عندهم انتهى وهو جيد ثم اعلم ان الطهر انما هو محدود في جانب
القلة فليس لاكثره حد بالاجماع كما في التذكرة ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها حيث قال فيها لا يكون القرء اقل من العشرة
فما زاد واقل ما يكون العشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم فانها تضمنت بيان الاقل وانه عشرة وحكم الاكثر وهو عشرة فما زاد من
دون انتهاء الى حد وحكي في التذكرة عن ابي الصلاح انه حد الاكثر بثلثة اشهر قال في الحدائق ولم نقف له على مستند انتهى ووجهه العلامة ره

في الذكرى والشهيد في الذكرى بكونه مبنيا على الغالب قوله وهل يشترط التوالي في الثلثة ام يكفي كونها في جملة العشرة الاظهر الاول هذا مما يتفرع على المسئلة الاولى من المسائل الثلث التي ذكرها في العبارة السابقة على هذه العبارة ولم يذكر شيئا مما يتعلق بالمسئلتين الاخيرتين ونحن نتعرض للجميع استيفاء لتمام ما ينبغي تحقيقه فنضع الكلام في مقامات المقام الاول في اشتراط التوالي في الثلثة او الاكتفاء بكونها في جملة العشرة فنقول اختلفوا فيه على اقوال احدها ما ذهب اليه الاكثر من اشتراط التوالي وثانيها ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية من عدم اشتراطه فانه قال فان رات المراة الدم يوما او يومين فلتترك الصلوة والصوم وان رات الدم اليوم الثالث او فيما بعد الى اليوم العاشر فذلك حيض وان لم تر بعد ذلك دما الا بعد انقضاء العشرة الايام فان ذلك ليس بحيض ووجب عليها قضاء الصلوة والصوم فيما تركته انتهى وحكى عن ابن البراج ره في المهذب ومال اليه المحقق الاردبيلي ره واختاره في كشف اللثام والحدائق وثالثها ما حكى عن الراوندي من اشتراط التوالي في غير الحامل وعدم اشتراطه فيها واستظهر في كشف اللثام من الوسيلة التردد في اعتبار التوالي لانه قال فيها وللحائض ثلثة احوال اما ترى الدم قليلا وهو ثلثة ايام متواليات وروى مقدار ثلثة ايام من عشرة او كثيرا وهو عشرة ايام او متوسطا وهو ما بين الثلثة الى العشرة انتهى ولا يخفى ان ظاهره ترجيح الاول دون التردد حجة القول الاول وجوه الاول ما تمسك به في لثدكرة من الاحتياط في العبادة وتوضيحه ما حكى عن بعض من ان الصلوة ثابتة في الذمة بيقين فلا يسقط التكليف بها الا مع تيقن السبب ولا يقين بثبوته مع انتفاء التوالي وتخصيص العبادة بالذكر مبنى على ان غيرها من احكام الحائض لا يجرى فيها قاعدة الاشتغال كحرمة دخول المساجد عليها وحرمة وطيها وحرمة مس كتابة القران عليها ونحو ذلك الظاهر ان المراد بقاعدة اليقين في عبارة بعضهم كصاحب الجواهر ره مثلا هو هذا الذي من اليقين بالتكليف وانه لا يسقط الا باليقين بالمسقط واجيب عنه بوجهين احدهما ما ذكره صاحب الرياض من المنع من ثبوتها في الذمة في المقام ثم قال كيف لا وهو اول الكلام مع ان مقتضى الاصل عدمه والتمسك بذيل الاستصحاب في صورة رؤيتها الدم المزبور بعد دخول الوقت ومضى مقدار الطهارة والصلوة والحاق ما قبله به لعدم القائل بالفرق معارض بالتمسك به في صورة رؤيتها اياه قبل الدخول ويلحق به ما بعده بالاجماع المزبور ورد بان المراد من ثبوتها في الذمة انما هو بالخطاب التعليقي المتحقق التكليف به قبل دخول الوقت اذ ليس قوله صل اذا دخل الوقت مجرد اخبار كما عساه يتخيل بل هو خطاب وتكليف بالفعل عند دخول الوقت ومن هنا يصح على العبد الذي امره سيده بفعل معلق انه مكلف ومخاطب ولذا يجب على المكلف في بعض الصور حفظ ما يتوقف عليه الفعل قبل دخول الوقت اذا علم عدمه ويجوز بعد على ان التمسك باستصحاب البرائة قبل دخول الوقت في نفي الشغل بعده لا يخلو من تامل ونظر كيف لا مع انا نعلم ان برائتها قبل الوقت انما هو لعدم دخول الوقت الذي ينقطع بمجرد دخول الوقت نعم لو كان شك في كون الان الثاني من الوقت مشغولا لها بنفسه وكانت بريئة قبله امكن جريان هذا الاستصحاب ومنه يعلم فساد ما ذكره اخيرا من التمسك باصالة العدم على انه كيف يتصور جريانه مع استصحاب الطهارة وثانيهما ما اورده صاحب الحدائق ره من ان ما ذكروه من ثبوت الصلوة في الذمة بيقين مسلم الا انه قد دلت الاخبار المتفق عليها على انها تسقط بالحيض الذي اقله ثلثة وهي مطلقة شاملة باطلاقها لما كانت متوالية او متفرقة في ضمن العشرة ومدعى التقييد بالتوالي عليه الدليل وليس فليس بل الادلة صريحها وظاهرها عاضدة لهذا الاطلاق واجاب في كشف اللثام عن التمسك بالاحتياط بالمنع من تحققه هنا في العبادات فان تركها عزيمة الثاني ما تمسك به بعض المحققين من اصالة عدم الحيض الحاكمة على اصالة البرائة واستصحابها مع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم فيتساقطان ويتبقى اصالة عدم الحيض سليمة ولا يعارضها اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها لانا اذا قلنا بثبوت الواسطة بين الحيض والاستحاضة على ما يستفاد من كلام بعض كما سيجيء في باب الاستحاضة فلا تنافي بين الاصلين وان قلنا بعدم الواسطة بينهما في دم لم يعلم انه نفاس او قرحة وعذرة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة ايضا لان المستفاد من الفتاوي بل النصوص ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه لقرحة او لعذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة ومع فاذا انتفى كونه حيضا بحكم الاصل تعين كونها استحاضة فتامل وكتب هو ره في الحاشية ان وجه التامل هو ان اصالة عدم الحيض لا تثبت ان هذا الدم ليس بحيض حتى يثبت كونه استحاضة فافهم انتهى ثم قال ولو اغمضنا عن استفادة ذلك عن النصوص والفتاوي قلنا ايضا ان نثبت احكام الاستحاضة بالحكم بوجوب الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض في خصوص الصلوة فيجب الاغتسال مع غمس القطنة للقطع ببطلان الصلوة وقضائها بدونه لانها اما حائض او مستحاضة ويجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم الغمس لان الوضوء الواحد لا يرفع حدثها قطعا لانه مردد

الظاهر ان المراد باصالة عدم تعلق احكام الحائض كما يعطيه في مثال الكلام كما ان الظاهر ان المراد باصالة عدم الحدث في كلام بعضهم مطلق الاصل في كلام بعض ان بهذا القول اعني المشهور وهو هذا المعنى منه نيد فضله

بين الحيض والاستحاضة ولا ينبغي ان يتوهم امكان العكس بان ينفى باصالة عدم الاستحاضة وجوب الاغسال وغيرها من احكام المستحاضة لينتج من ذلك نفي وجوب الصلوة وغيرها لما تقرر في محله من ان نفي الاثار واللوازم بالاصول لا ينفي الملزوم بخلاف اثبات الملزوم فانه يوجب ثبوت اللازم اقول الظاهر انه اراد باصالة عدم الحيض استصحاب عدم رؤيته من رات الدم المذكور دم الحيض ولهذا قال في الحاشية ان اصالة عدم الحيض لا تثبت ان هذا الدم ليس بحيض لانه حينئذ يصير نظير استصحاب عدم وجود الكر في الحوض فانه لا يثبت كون الماء الموجود فيه اقل من الكر ولكن لا باس بالتمسك بها لاجل الوصول الى ما هو المقصود منها وهو نفي احكام الحيض من جهة ان الاصل الموضوعي ان كان وجوديا كان مآله الى ترتيب احكام الوجود عليه وان كان عدميا كان محصله ترتيب اثار العدم عليه نعم يأتي هنا احتمال معارضته باصالة عدم رؤيتها دم الاستحاضة لكنه ره قد دفعه بما عرفت لكن يبقى هنا شيء وهو ما ذكره في الحاشية فانه يمكن دفعه بان المراد بما في النصوص والفتاوي من ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية فهو استحاضة الا ان صلاحية الدم اذا حكم عليها بكونها بعد كونها حائضا حكم عليها بكونها مستحاضة وهذا القدر لا يفتقر في اثباته مقتضاه الى توسيط معرفة حال نفس الدم من حيث هو فلا يكون اصالة عدم الحيض بالنسبة الى اثبات كونها مستحاضة من الاصول المثبتة هذا وبقى هنا امر اخر وهو ان ما ذكره اولا من ان استصحاب البرائة معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية وانهما يتساقطان مما لا نفهم له وجها لان الثاني حاكم على الاول فلا وجه للحكم بالتساقط بل اللازم ان الثاني حاكم على اصل البرائة فيكون موافقا لاصالة عدم الحيض الحاكم عليه ايضا الا ان اصالة عدم الحيض اصل موضوعي واستصحاب الاحكام اصل حكمي فتدبر واشار بقوله ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوي الى انا لو اغمضنا عن كون اصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة وصار الاصلان من قبيل المتعارضين لم يمنع هذا التعارض من الاخذ باصالة عدم الحيض في خصوص الصلوة لان كلا من المتعارضين يسقط عن الاعتبار بمقدار المزاحمة والاصل الاول مما لا مزاحم له في اثبات وجوب الصلوة عليها اذ ليس من اثار عدم الاستحاضة سقوط الصلوة فناخذ بمقتضى الاول ونستند في اجراء احكام الاستحاضة في صلوتها الى العلم الاجمالي بكون الدم حيضا او استحاضة الثالث ما تمسك به صاحب المدارك وغيره من ان المتبادر من قولهم ع ادنى الحيض ثلثة واقله ثلثة كونها متوالية واجاب صاحب الحدائق بالمنع من هذه الدعوى اما اولا فلانه لو نذر المكلف صيام ثلثة ايام على الاطلاق فاللازم بمقتضى ما ذكروه وجوب التوالي فيها وهو لا يلتزمه واما ثانيا فلانه لو تم ذلك في الثلثة للزم مثله في العشرة يعني عشرة الحيض لاشتراكهما في الاخبار في هذه المسئلة وهم لا يقولون به واما ثالثا فلانه لو نسلم ذلك فانه يجب الخروج عنه بقيام الدليل على خلافه وهو الاخبار واجاب في الرياض بوجه اخر وهو ان صحته يتوقف على ما لو ذهب الخصم الى كون الثلثة في ضمن العشرة حيضا خاصة وهو غير معلوم بل مقتضى اطلاق الاجماعات المنقولة على عدم كون الطهر اقل من عشرة كونها مع الباقي حيضا فليس الاستدلال في محله اذ الكلام ح يرجع الى اشتراط التوالي في الثلثة الاولى من اكثر الحيض ام لا والا فالاقل لا بد فيه منه اجماعا والجميع مردود اما الاول فيما ذكره بعض المحققين ره من ان الظاهر من اطلاق ظرفية الثلثة للحيض في الاخبار استمراره في هذا الزمان وليس هذا من قبيل نذر صوم ثلثة ايام في عدم انفهام التوالي منه بل من قبيل نذر الجلوس في المسجد مثلا ثلثة ايام وقولك اقل مقدار سيلان الدم ثلثة ايام وقولك مرض زيد ثلثة ايام ونحو ذلك مما وقعت المدة ظرفا لفعل من شانه الاستمرار فانه يفهم منه ان ذكر القيد لبيان استمراره واما الثاني فبانا نلتزم باشتراط التوالي في اكثر الحيض اعني العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل النقاء بين الدمين في العشرة في حكم ايام الدم على المشهور كما سيجيء واما الثالث فبما ستعرفه من عدم دلالة ما استدل به من الاخبار على عدم اعتبار التوالي على مطلوب من استدل به واما الرابع فبان ظاهر لفظ الحيض في قولهم ع اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة هو ان الاخبار وردت في مقام تحديد ايام الدم قلة وكثرة وكلام الاصحاب ذلك القول انما هو على طبق الاخبار ويؤيد ذلك ما في مرسلة يونس الاتية ان قلة الحيض وكثرته باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة واوسطه خمسة واكثره عشرة فالخلاف في انه يعتبر التوالي في اقل ايام الدم او لا يعتبر فلا ينافي ذلك كون مجموع العشرة المتخلل فيها ثلثة متفرقة محكوما بالحيضية عند الشارع مع كونها الفرد الاقل للحيض اعني الدم السائل او سيلان الدم الرابع ما عن بعض من ان تحديد الحيض امر شرعي غير معقول فيقف على مورد الشرع ولم يثبت في المتفرق التقرير الشرعي واجيب عنه بان غاية ما دلت عليه الاخبار هو ان اقله ثلثة وهي اعم من ان تكون متوالية او متفرقة ومدعي التقييد بالتوالي يحتاج الى الدليل اقول لا يخفى سقوط الاستدلال بهذا الوجه على كل من القولين لان مقتضاه انما هو عدم الثبوت والقائل باشتراط التوالي يقول انه ثبت اعتبار التوالي وعدم كون المتفرق حيضا

اجيب صاحب الحدائق ره

وبدليل التبادر من الاخبار المذكورة والقائل بعدم اشتراط الطهر يقول انه يثبت من الاطلاقات كون المتفرق حيضا الخامس ان اللازم من
القول بخلاف القول المشهور هو كون الطهر اقل من عشرة وهو خلاف الاجماع واجيب عنه بان وجه الجمع بين الاخبار يقتضي حمل الاخبار الناطقة
بان اقل الطهر عشرة ايام على الطهر الواقع بين الحيضتين بمعنى انه لا يحكم بتعدد الحيض الا مع توسط العشرة لا الواقع في حيضة السادس
ما في الفقه الرضوي حيث قال وان رات يوما او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات وعليها ان تقضي الصلوة التي
تركتها في اليوم واليومين واجاب عنه في ئق بان الظاهر ان كلامه هنا خرج مخرج البناء على الغالب لا انه حكم كلي لانه صرح قبيل هذا
الكلام بما قدمنا نقله عنه قريبا مما هو ظاهر المنافاة لو حمل هذا الكلام على ظاهره فان ظاهر ذلك الكلام هو انه قد يكون الطهر اقل
من عشرة اذا كان في حيضة واحدة فلا بد من حمل هذا الكلام على ما ذكرنا جمعا انتهى والكلام الذي اشار الى انه قدم ذكره هو
قوله ع وربما تعجل الدم من الحيضة الثانية والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رات الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل
استكمال ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رات الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية انتهى وانت خبير بسقوطه لان
الحمل على الغالب يحتاج الى دليل واما ما استشهد به من الكلام الاخر فلا دلالة فيه على خلاف الثلثة وانما المراد به انه بعد ما رات المراة
ما جعلته حائضا ثم اغتسلت فرات قبل استكمال عشرة ايام بيض فما كان متمما للحيضة الاولى ومتصلا بها انضم البياض الذي
بينهما وجعله من جملة ايام الحيض واين هذا من تفرق الثلثة وكون ما بين الدمين طهرا لكن يبقى هنا شيء وهو ان جملة من الاواخر
تمسكوا بالفقه الرضوي في هذا المقام من جهة انجبار ضعفه بالشهرة ولي في ذلك تامل اذ نعلم استناد الاولين من اهل الفتوى في حكمهم
اليه بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المتعرضين للاستدلال منهم وموافقة عبارة الصدوق او الشيخ وبعض من
ضاهاهما بعد تسليم ظهورها في الاعتماد عليه لا يثبت منها استناد الاكثر عليه فتدبر السابع ما استدل به بعضهم مما دل من الاخبار و
الاجماع على ان اقل الطهر عشرة بناء على ان لازم القول بعدم اعتبار التوالي في الثلثة جعل النقاء المتخلل بينها طهرا كما صرح به في الروض تبعا
للمحكي عن ابن سعيد في الجامع والعلامة في نهاية الاحكام وفخر الاسلام في شرح الارشاد ولعله من جهة ان الثلثة المتفرقة لو لم تكن مختصة بالحيضة
لم يكن اقل الحيض ثلثة بل ربما يتحقق بها اكثر الحيض كما لو رات الاول والخامس والعاشر فيختص اقل الحيض بالثلثة المتوالية وهو خلاف
المفروض من عدم اعتبار التوالي في الاقل واجيب عنه بوجهين احدهما ما تقدم في الجواب عن الايراد الرابع عن الدليل الثالث من
ان اصحاب القول بالتفرق يريدون بان اقل ايام رؤية الدم لا مطلق الايام المحكوم فيها بالحيضية وان الاخبار ايضا انما وردت
في مقام تحديد ايام الدم قلة وكثرة وثانيهما ما يشير اليه ما حكي عن شارح الروضة حيث قال واعلم ان للاصحاب هنا مسامحة فان
كون الاقل ثلثة لا يجامع تفرقها فان الظاهر انها حين التفرق تكون الثلثة وما بينها حيضا والا انتقض الطهر عن اقله فالاقل لا
يمكن ان يكون الا ثلثة متوالية نعم يتحقق الخلاف في انها مع التفرق هل يكون حيضا ام لا واذا ثبت كونه حيضا كان من افراد الزائد
على الاقل انتهى وحاصله ان محل النزاع ليس في الاقل بل في حيضية الثلثة المتفرقة وان كان من افراد الاكثر الثامن ما تمسك به جماعة
من عموم ادلة وجوب العبادات الشامل للمقام فلا يخرج عن تحتها الا ما علم ويرد عليه ان العمومات مخصصة قطعا بما دل على
حرمة العبادة على الحائض والتخصيص يفيد تنويع العلم فالمراة المستجمعة لشرائط التكليف على قسمين حائض غير مكلفة بالعبادات فلا بل
هي منهية عنها وغير حائض مكلفة بها وقد اشتبه حال من رات الدم ثلثة ايام متفرقة من حيث كونها مصداقا لشيء من النوعين والعمومات
ليس لها قوة رفع الشبهة عن المصاديق وتمييز بعضها عن بعض واجاب عنه في المستند بان العمومات انما خصصت بالحائض المعلوم حيضها
اجماعا بل هي المراد من الحائض قطعا لان الالفاظ وان كانت اسامي للمعاني الواقعية الا انها مقيدة بالعلم هنا اجماعا بل في مطلق
مقامات التكليف وانت خبير بما فيه لان العلم ليس قيدا في الادلة الشرعية وانما هو طريق في الاطاعة فلا يصح جعله قيدا في المخصص
حتى تدخل من انتفى عنها القيد اعني العلم بكون ما راته حيضا تحت عمومات التكليف بالعبادة حجة القول الثاني وجوه احدها
اصالة عدم اشتراط التوالي ثانيها اصالة البراءة من العبادات ثالثها الاحتياط في بعض العبادات من جهة كون تركها في ايام الحيض عزيمة
لا رخصة وفي نحو الجماع مع منع تحقق الاحتياط ما لا يناسب بالعبادات لما عرفت من كون تركها عزيمة رابعها اطلاق النصوص الناطقة بان
اقل الحيض ثلثة نظرا الى عدم تبادر التوالي منها وهذه الوجوه الاربعة قد تمسك بها في كشف اللثام خامسها ما ذكره بعضهم من
التمسك بقاعدة الامكان السادس مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المراة اول

ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع
حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فاذا استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع
الدم بعد ما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات
الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي راته في اول الامر مع هذا الذي راته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض وان مر بها
من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما من قرحة في جوفها واما من
الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركته من الصلوة في اليوم واليومين
وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المراة
وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض
تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الثاني الذي راته تمام العشرة ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني
عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كل ما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما راته بعد
ايام حيضها فليس من الحيض الحديث وينبغي توضيح قوله ع وان رات الدم من اول ما رات الثاني الذي راته تمام العشرة آه فنقول ان لفظ
الثاني مفعول رات المقترن به وقوله تمام العشرة ظرف لقوله ان رات في اول الفقرة ومحصل المعنى انها ان رات الدم الثاني في اوله
وقت هو متمم العشرة التي مبدؤها اول يوم الدم الاول عدت ايام الدم الاول وايام الدم الثاني وجعلت حيضها عشرة وعملت فيما
زاد على العشرة عمل المستحاضة وظاهرها ان العشرة عبارة عن مجموع ايام الدم الاول والثاني وما بينهما فما كان من الدم الثاني واقعا
في متمم العشرة يصير حيضا وما زاد على ذلك استحاضة وقال في ئق في تفسير الفقرة بمعنى ان رات هذا الدم الثاني في اول ما راته متمما للعشرة
التي مبدؤها اول اليوم الاول ثم دام وتجاوز العشرة عدت ايام الدم الاول وايام الدم الثاني وجعلت حيضها من عشرة وعملت في
الثاني ما تعمله المستحاضة وفي قوله عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام اشارة الى ان ما بين الدمين طهر لانها انما
تعد ايام الدم خاصة انتهى واول كلامه موافق لما قلناه الا ان الظاهر انه جعل تمام العشرة حالا وآخر كلامه اعني قوله وفي قوله عدت
آه مخالف لما قلناه وما ذكرناه اظهر ومما رواه في الكافي في الصحيح او الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا رات
المراة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ومما رواه الشيخ في الموثق عن محمد بن مسلم
عن الصادق ع قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام وان رات الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان راته بعد عشرة ايام فهو من حيضة
اخرى مستقلة قال صاحب الحدائق في تقريب الاستدلال بالروايتين الاخيرتين انهما ظاهرتان في انه اذا رات المراة الدم بعد ما راته
اولا سواء كان الاول يوما او ازيد فان كان توسط عشرة ايام خالية عن الدم كان الدم الثاني حيضة مستقلة وان كان قبل ذلك
كان من الحيضة الاولى والجواب اما عن الاول فبان الاشتراط قد ثبت بما عرفت من الادلة من تبادر التوالي من قولهم ع ادنى الحيض
ثلثة ونحوه واما عن الثاني فبما تقدم ايضا من حكومة اصالة عدم الحيض على اصل البراءة من العبادات وغير ذلك واما عن الثالث فبان
الاحتياط بترك العبادات انما يتم فيما لو بقي الشك في مورده واما اذا ارتفع بالاصل الذي هو عدم الحيض ههنا فلا يبقى له مجال واما عن
الرابع فبان الاطلاق قد تقيد بما هو المتبادر من الاخبار الناطقة باقل الحيض والفقه الرضوي لو قلنا بانجباره بالشهرة
او كونه حجة واما عن الخامس فبمنع الامكان بعد قيام الدليل على التوالي مضافا الى ان الظاهر عدم جريان قاعدة الامكان في هذا المقام
وامثاله مما شك في اصل امكان حيضيته لعدم الدليل عليها واما عن السادس اعني الاخبار فعن مرسلة يونس تارة بانها قاصرة
السند واخرى بانها مما تركه الاكثر كما في الذكرى ومخالفة للمشهور كما في كلام بعضهم وقال في جامع المقاصد ان ضعفها بالشذوذ والارسال
منع من التمسك بها ومثله في الروض بل حكي عن الجامع ان الكل على خلاف رواية يونس وزاد بعضهم انها مشتملة على ما لا يقول به الاصحاب
من الحكم بحيضية العشرة لذات العادة اذا تجاوزها الدم وانها غير سالمة من التناقض للتصريح فيها بان الطهر لا يكون اقل من عشرة مع ظهور
بعضها في جواز كونه اقل وعن الروايتين الاخيرتين بان ظاهرهما كون حيضية الدم الاول مفروغا عنها ولا نسلم الحيضية الا بعد مضي
ثلثة متوالية كما نبه عليه في المعتبر حجة القول الثالث الجمع بين الاخبار الظاهرة في اشتراط التوالي وبين مرسلة يونس بحمل الاولى على غير
الحامل وحمل الاخيرة على الحامل بدلالة رواية اسحق بن عمار قال سئلت الصادق ع عن المراة الحبلى ترى الدم اليوم او اليومين قال ان كان دما

عبيطاً فلا تصلّ بينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين الحديث وفيه انه يحتمل ان يراد بها الامر بترك الصلوة بمجرد رؤية
الدم وان لزمها القضاء اذا لم يتوال الثلثة تنبيهات الاول انهم اختلفوا فيما يتحقق به رؤية الدم في الثلثة على اقوال احدها الاكتفاء بوجوده
في كل يوم وقتاما وان لم يستوعبه هذا القول مختار جماعة منهم الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان بل حكاه في ك عن ظاهر الاكثر
وثانيهما انه يعتبر وجوده في اول الاول وآخر الآخر وفي اي جزء كان من الوسط فاذا رأته في اول جزء من اول ليلة من الشهر ان تراه في
آخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا وفي اليوم الوسط يكفي اي جزء كان ونسب هذا القول الى الفاضل السيد حسن بن
السيد جعفر قده معاصر الشهيد الثاني ره واستبعده في ك بعد حكايته عن بعض المتأخرين ولكن حكي عن الحبل المتين انه نفى عنه البعد
وثالثها انه يعتبر فيه الاتصال في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف في كل من اجزاء الايام الثلثة وصبرت هنيئة تلوث وزاد بعض
المحققين ره التقييد بقوله ولو بمقدار رأس ابرة من الدم وحكي هذا القول عن جماعة منهم ابن فهد في المحرر واختاره في جامع المقاصد
وحكي عن غاية المرام ما نصه اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها متتالية بحيث لا يخلو منه الفرج في آن من آنات الثلثة وان قل تارة وكثر
اخرى انتهى حجة القول الاول ما عن روض الجنان من ان ظاهر النص الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها
ظرف له ولا يجب المطابقة بين الظرف والمظروف انتهى واستدل بعضهم لهذا القول بقوله ع في مرسلة يونس فاذا رأت الدم في ايام
حيضها تركت الصلوة الى آخر الرواية حجة القول الثاني ما عن الحبل المتين بعد نقله عن بعض مشايخه المتأخرين ونفي البعد عنه من قوله وانما اعتبر وجود
الدم في اول الاول وآخر الآخر عملا بما ثبت بالنص والاجماع من انه لا يكون اقل من ثلثة ايام اذ لو لم يعتبر وجوده في الطرفين المذكورين لم يكن
الاقل مما جعله الشارع اقل فلا تغفل انتهى حجة القول الثالث ما ذكره في جامع المقاصد بقوله والمتبادر الى الفهم من كون الدم ثلثة
ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به انتهى واوضح منه ما في الجواهر من ظهور النصوص الدالة على ان اقل الحيض ثلثة
ايام اذ هو المتبادر من الظرف بمجرد اعتبار حجر وقال ايضا بعد ذكر القولين الاخيرين ولا ريب ان الاقوى الاول لكثير من الاصول والقواعد
والعمومات المتقدمة سابقا مضافا الى ما سمعته هنا ومنه يعرف ما في نسبة الثاني الى الاكثر الى ان قال ويؤيده مضافا الى ما تقدم والى ما قد يدعى انه
الغالب في النساء انه لو اكتفى بذلك لم يصدق ان اقل الحيض ثلثة بل يوم وساعتين الى ان قال ولا ينافي المختار ما سمعته عن التذكرة والنهاية
من ان للدم فترات معهودة لا تخل بالاستمرار مع نقل الاجماع عليه اذ لعل الظاهر بقرينة الاجماع عدم الخروج خارجا لا عدم بقاء شيء حتى في
باطن الفرج هذا ما افاده ره والمختار هو ما اختاره هو ره والعمدة هو الوجه الاول واصالة عدم الحيض وقاعدة الاشتغال بعد الاغماض
عن الوجه الاول واما العمومات فلا تجدي في رفع الشبهة عن المصاديق كما عرفت آنفا واما كون الغالب ذلك في النساء فلا مسلم له ما بالحكم
الشرعي واما انه لو اكتفى بذلك لم يصدق ان اقل الحيض ثلثة بل يوم وساعتين فهو لازم الوجه الاول بل هو عينه فلا وجه لافراده بالذكر
وبما ذكرنا ظهر بطلان ما احتج به للقولين الاخيرين مما عدا التمسك بمرسلة يونس واما هي فقد اجيب عنها بانها محمولة على الغالب من
الاستمرار في زمان العادة ثم ان ظاهر جماعة بل صريح جملة هو ان هذا البحث مبني على القول باشتراط التوالي في الثلثة ولكن لا يجري
على القول الآخر ايضا فمحال الثاني انه هل يعتبر دخول الليالي في الثلثة على القول باشتراط توالیها اختلفوا فيه على اقوال احدها
دخول الليالي قال العلامة ره في التذكرة اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت ع ووافقه على ذلك جماعة وينبغي
ان يعلم انه ليس مراد ارباب هذا القول دخول اربع ليال اعني الليلتين الحافتين بالايام الثلثة والمتوسطتين بينهما قطعا وانما المراد ثلث ليال
وثلثة ايام كما انه لا اشكال بناء عليه في دخول المتوسطتين وانما الكلام في ان المراد بالليلة الاخرى هي الليلة الاولى او الرابعة
فنقول الظاهر من جماعة هو ان المراد هي الليلة الاولى كما يشهد بذلك عبارة الشهيد الثاني ره حيث قال في بيان ما قد عرفت ذكره من القول
الثاني وربما اعتبر مع ذلك في تحققه ان يتفق ثلثة دماء فيما بينها من غير زيادة ولا نقصان فيعتبر في ذلك انه اذا رأته في اول جزء من اول ليلة
من الشهر ان تراه في آخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا هذا وقال في كشف اللثام ما نصه ولا عبرة في المنتهى والتذكرة
الليالي فاعتبر ثلثة ايام بلياليها كما في ع وقد يفهم الاجماع من الكتابين ولعله غير مراد ولا دليل على الليلة الاولى نعم ظاهر توالي الثلثة
دخول ما بينهما من الليلتين انتهى فان تعرضه لنفي الدخول عن الليلة الاولى واختياره الليلتين يعطي انه فهم من ليلة كل يوم سابقته
وقال في الرياض ثم على المختار هل يعتبر الثلثة ايام بلياليها كما عن الاسكافي وفي المنتهى والتذكرة مع دعوى فهم الاجماع عليه منهما ام
يكفي ما عدا الليلة الاولى كما احتمله بعض المحققين ره ولعله الظاهر من المختلف اشكال انتهى وقال في المستند ثم هل يعتبر الثلثة بلياليها

بعض ما نسبه جماعة اليهم

كما عن الاسكافي والمنتهى والتذكرة ام يكفي ما عدا الليلة الاولى كما احتمله بعض المحققين ظاهر الدليل الثاني لصدق الثلثة ايام بل لو
عدم الخلاف في دخول الليلتين فيها لكان الاقتصار على النهار خاصة ولو رأته اول الليلة الاولى لم ينقص لاجله من الثلثة شيء البتة
انتهى وقال بعض المحققين ره ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول الليلتين المتوسطتين بين الثلثة لعدم الاستمرار بدونهما واما
ليلة اليوم الاول فالظاهر عدم دخولها كما لا يدخل في ايام الاعتكاف ولا ايام الاقامة لعدم الدليل عليه من الشرع ولا العرف انتهى
ولكن قال في المنهاج والليل الاول ليس داخلا في اقل الحيض كالليل الاول في اكثره واقل الطهر والليل الرابع داخل في الاول كالليل
الحادي عشر في الاخيرين على الاقوى وكلام ولده يعطي ان مراد العلامة ره ومن وافقه هو دخول الليلة الرابعة مع المتوسطتين دون
الليلة الاولى لانه قال في شرحه ما ذكره جابر العبارة المذكورة ما نصه وهل يعتبر الثلثة ايام بلياليها كما عليه الاسكافي والعلامة قده
في التذكرة والسيوري في التنقيح والثانيان في جامع المقاصد والجعفرية والروض والقطيفي في الهادي وغيرهم في غيرها ام يكفي فيها الليلتان
المتوسطتان ولا عبرة بالليلة الاولى والرابعة كما اختاره في كشف اللثام والرياض او لا يعتبر الليالي بل المدار على الايام وحدها
احتمالات بل اقوال اصحها اعتبار الثلثة مع لياليها الثلث المتعقبة لها خاصة والليل الاول على هذا ليس داخلا في تحديد اقل
الحيض وهو ثلثة ايام كالليل الاول في اكثره واقل الطهر وهو عشرة ايام والليل الرابع داخل في الاول كالليل الحادي عشر في الاخيرين
على الاصح الاقوى لظهور ان الظاهر والمتبادر من ثلثة ايام الواردة في الاخبار انما هو الايام الثلثة مع لياليها الثلث المتعقبة وكذا
المتبادر من عشرة انما هو العشرة مع لياليها العشر المتعقبة لها كما يشهد بها العرف والعادة والاستقراء في التحديدات الشرعية
بل لا اشكال في ان الليل الاول السابق على اليوم الاول خارج عن الثلثة والعشرة قطعا كما لا اشكال في ان الليلتين المتوسطتين
داخلتان في الثلثة وغير العاشر داخل في العشرة وانما الاشكال في دخول الليل الرابع في الثلثة والحادي عشر في العشرة والظاهر
دخولهما اما الرابع في الثلثة فللاجماع المحكي في المنتهى والتذكرة وجامع المقاصد صريحا او ظاهرا على ان اقل الحيض ثلثة ايام
بلياليها حيث قال في الاول ولايام الحيض طرفا قلة وكثرة فاقل ايامه ثلثة ايام بلياليهن واكثره عشرة وهو مذهب علمائنا اجمع
وفي التذكرة اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت ع وفي جامع المقاصد لا ريب في ان الليالي معتبرة في الايام
اما لكونها داخلة في مسماها او تغليبا وقد صرح بدخولها في بعض الاخبار من العامة وادعى المص ره الاجماع على ذلك فالكل نص
في الدخول هذا كلام شارح المنهاج بالفاظه ثانيها دخول الليلتين المتوسطتين لا غير وقد عرفت الاشارة الى انه اختاره في كشف
اللثام وقواه في الرياض مستظهرا عدم الخلاف في دخولهما وهو خيرة صاحب الجواهر ره ووافقهم بعض المحققين ره ثالثها عدم
دخول شيء من الليالي حتى المتوسطتين حكي المصير اليه عن صاحب المناهل ره واحتمله والده في الرياض واستظهر التوقف في دخولهما
صاحب الجواهر ره عن بعض مشايخه حجة القول الاول وجوه الاول الاصل لان استصحاب وجوب العبادات على المرأة وعدم تحقق
المانع والرافع عنها يقتضي البقاء الا مع تيقن المسقط او الرافع وهو يتحقق بالازيد دون الاقل الثاني الاجماعات المنقولة في
المنتهى والتذكرة وجامع المقاصد وقد عرفت التمسك بها من شارح المنهاج الثالث انه لولا ذلك للزم استعمال اللفظ الواحد في ازيد
من معنى في استعمال واحد لان اليوم يطلق تارة على اليوم بليلته واخرى على النهار خاصة وحيث لا يصح الثاني لدخول الليلتين في
الاولين فتعين دخول الليل في الثالث ايضا والا لزم الجمع بين المعنيين في استعمال واحد وهو غير جائز وحكي الاستناد الى هذا الوجه
عن العلامة الطباطبائي ره في المصابيح الرابع شهادة العرف والعادة الخامس الاستقراء في التحديدات الشرعية وقد عرفت التمسك
بهذين الوجهين في كلام شارح المنهاج حجة القول الثاني اما على عدم دخول الطرفين فهو ان المتبادر من لفظ اليوم انما هو ما قابل الليل
والايام جمعه ودعوى دخول الليالي في مسمى الايام او دخولها تغليبا كما صدر من المحقق الثاني ممنوعة اما الاولى فلما عرفت من ان
المتبادر من الايام انما هو ما قابل الليالي واما الثانية فلان جميع باب التغليب من باب المجاز كما صرح به التفتازاني فلا يرتكب الا بالقرينة
وهي في المقام مفقودة ودعوى شهادة العرف على دخول الليلة اللاحقة كما صدر من شارح المنهاج ممنوعة واما دعوى الاستقراء
في التحديدات الشرعية كما صدر منه ايضا فيتجه عليها اولا ان التحديدات الشرعية على خلاف ما ادعاه الا ترى ان من جملتها ايام الاعتكاف وايام
الاقامة ولا يدخل فيهما الليالي اللاحقة كما لا يدخل فيهما الليلة السابقة واما الاجماعات التي نسبها الى المنتهى والتذكرة وجامع المقاصد
فلا تنهض حجة واما ما في جامع المقاصد فلانه لا دلالة فيه على الاجماع اذ ليس فيه الا نفي الريب وهو لا يعطي الا كونه مقطوعا به عنده ولا يفيد

دعوى الاجماع وهذا عقيبه بحكاية الاجماع عن العلامة معتبرا عنه بالمص واما اجماع المنتهى والتذكرة فيحتمل انه راجع الى اصل المسئلة اعنى
كون اقل الحيض ثلثة ايام لا الى القيد الذى هو دخول الليالى كما نبه عليه فى كشف اللثام حيث قال وقد يفهم الاجماع من الكتابين يعنى المنتهى و
التذكرة ولعله غير مراد انتهى وقد حكى الاعتراف بهذا الاحتمال عن جماعة وتامل فى صحة دعوى الاجماع صاحب الرياض ويؤكد هذا
الاحتمال ويرجحه ملاحظة سياق عبارة التذكرة لانه قال فيها اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت وبه قال ابو
حنيفة والثورى لان النبى ص قال اقل الحيض ثلثة ايام ومن طريق الخاصة قول الصادق ع اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام ولان الاصل ثبوت
العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط وقال ابو يوسف يومان واكثر الثالث وقال مالك ليس لاقله حد يجوز ان يكون ساعة لانه لو كان اقله
يوما لكانت المرأة لاتدع الصلوة حتى يمضى يوم كامل وقال احمد وابو ثور اقله يوم وليلة وهو احد قولى الشافعى والثانى يوم وبه قال داود ولا
الوجه عليه وهو ممنوع انتهى فان تعرضه للاستدلال على اعتبار الثلثة ونقل اقوال العامة فى مقابله وعدم تعرضه للاستدلال على
دخول الليالى اقوى شاهد على رجوع نفى الخلاف الى اصل المسئلة مضافا الى ما فى الجواهر من حمل قول العلامة ثلثة ايام بلياليها
على ارادة الليلتين المتوسطتين وليس لما اورد عليه من ان التعبير بالليالى بصيغة الجمع واضافتها الى ضمير الايام الثلثة يابى عن ذلك
كثير وقع لان استعمال صيغة الجمع فى الاثنين غير عزيز وجواز الاضافة لادنى ملابسة ووقوعها فى امثالها هنا مما لا مجال للانكار
عليه واما على دخول الليلتين المتوسطتين فهى دلالة العرف على ذلك من جهة اعتبار الاستمرار فى الايام الثلثة وليس دخولهما من جهة كون
اليوم حقيقة فيما يدخل فيه الليل ولا من جهة كونه مجازا بل من باب الاستلزام والتبعية وبهذا يندفع الاستدلال على القول الاول بانه
لولا دخول الليلة المتطرفة لزم استعمال لفظ واحد فى ازيد من معنى واحد فى ذلك لان اليوم قد استعمل بالنسبة الى كل من الثلثة فى مجرد
النهار ودخول الليلتين المتوسطتين انما هو بالتبع والاستلزام ومن جميع ما ذكرنا ظهر سقوط التمسك بالاصل للقول السابق وحجة
القول الثالث اصالة عدم اعتبار دخول الليالى مع الشك فيه واطلاق النصوص بان اقل الحيض ثلثة ايام وقد استظهر صاحب
المناهل ره هذا القول من اطلاق اعتبار الثلثة ايام خاليا عن ذكر شىء من الليالى ثم قال ويدل بوهن الاجماعات المحكية مضافا
الى منع دلالة العبارات على الاجماع فى الليالى بل ظاهرها الاجماع على الايام فى مقابل العامة القائل بعضهم بعدم اعتبار الثلثة ايام
وكذا يوهن به عدم الخلاف الذى فى الرياض فى دخول الليلتين المتوسطتين ولا يتوقف توالى الايام الثلثة على دخول ما بينهما من الليل
وحاصله عدم الدليل على دخول الليل فيكون منفيا بالاصل مع اطلاق النص بان ادنى الحيض ثلثة ايام وبه يسقط ما تمسك به فى كرة
لدخول الليالى الثلثة من اصل ثبوت العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط انتهى وبما ذكرناه من ان لازم الاستمرار وتابعه هو دخول
الليلتين المتوسطتين ولو بالدلالة الالتزامية يسقط ما ذكره من عدم الدليل على دخول الليل ونفيه بالاصل فتحصل من جميع ما ذكرنا
ان المختار هو القول الاول ثم انه هل يعتبر ثلثة ايام تامات ام يكفى الملفق من جزئى من يومين قال فى المستند والظاهر عدم الخلاف
فى كفاية اليوم الملفق هنا فلو رأى اول الظهر من اول الشهر تمت الثلثة باول الظهر من الرابع ولم يتوقف على تمامه فتامل انتهى و
به كلام بعض المحققين ره بوقوع الخلاف فى ذلك لانه بعد اختيار القول بدخول الليلتين المتوسطتين قال نعم لو رأت الدم فى اثناء النهار
اعتبر ثلثة ليال وتمام ما نقص من اليوم الاول بناء على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق انتهى وقال فى الجواهر بعد ما حكى عن المبسوط
وغيره جريان التلفيق عند القائلين بكفاية ثلثة ايام متفرقة فى ضمن العشرة فيما لو رأت ساعة طهرا وساعة دما وهكذا الى تمام
العشرة ورده بان المتبادر من ثلثة الايام فى ضمن العشرة بناء فى هذا التلفيق فكان الاقوى عدم بناء عليه نعم لا يبعد جريان التلفيق
الذى يعده اهل العرف كالحقيقى حتى على المختار كان تكون قد جاءها الدم عند الظهر وانقطع فى الثالث عنده ونحو ذلك ثم قال و
من جعل المدار فى ذلك العرف انه لا وجه للتلفيق بالمخالف كتلفيق النهار بالليل لعدم مساعدة العرف انتهى ومراده ره انه لا يجوز تتميم اليوم
الاول بنصف من الليلة الثالثة لان اهل العرف لا يطلقون على ذلك ثلثة ايام لعدم المشابهة بينه وبين المعنى الحقيقى وحاصله ان ما
دل على ان اقل الحيض ثلثة ايام لابد وان يراد به ما يطلق عليه عرفا انه ثلثة ايام ولو من جهة المشابهة او التوسع وعلى هذا فلو اريد
جبر نقص اليوم الاول من الليلة الثالثة لم يصدق عليه عند اهل التعارف ثلثة ايام بخلاف صورة جبره من اليوم الثالث وعلى هذا
فيتفق فى صورة الانكسار توسط ثلث ليال بين الايام الثلثة بخلاف ما لو كانت الايام تامات فانه يتفق هناك توسط ليلتين
وحكى عن الشيخ الفقيه المحقق موسى بن جعفر الغروى ره فى شرح رسالة والده انه قال ان الليلة الاولى بناء على عدم دخولها وكذا الليلة الرابعة

لاتكونان

لا تكونان مكملتين فلا تكمل الليلة الاولى اليوم الثالث ولا الليلة الرابعة اليوم الاول وحكى عنه ايضا انه نبه لاختلاف ثمان
اقل الحيض مرة بكونه ثلثة ايام وليلتين واخرى ثلثة ايام وثلث ليال واستبعده الحاكى ولكن لا استبعاد فيه لان لدخول الليلتين
المتوسطتين انما كان بالاستلزام وبالتبع لاجل حصول استمرار الدم ثلثة ايام وفى صورة الانكسار لا محالة يستلزم الاستمرار
توسط ثلث ليال ولا اشكال فيه وكيف كان ففى اللازم اولا هو التعرض لمستند جواز التلفيق فنقول قال فى شرح المنهاج التحقيق فى هذا ان
يقال ان المراد بثلثة ايام ليس معناه الظاهر منه بالخصوص بل المقصود منه مقدار ثلثة ايام بلياليها الثلث كما هو الشايع فى امثاله كما
فى قوله سبحانه خلق السموات والارض فى ستة ايام ونحوه فيعم اليوم التام والملفق وما لو كان اليوم سابقا او لاحقا وذلك لانه المستفاد
من الاخبار كحسن بن مسلم وكلمات الاصحاب ككلام الحلى فى السرائر حيث قال واقل ايام الحيض ثلثة ايام متتابعات واكثره عشرة ايام لا خلاف
بين اصحابنا فى هذين الحدين والمقدارين مع ظهور ان اعتبار اليوم التام هنا وفى مثله من الطبيعيات كالنفاس غير معقول بخلاف
المتعبدات ونحوها فان اول النهار الحقيقى مثلا لا مدخلية له فى خروج الحيض بحسب الطبيعة كيف ولا يكاد يتفق رؤيته كذلك بدون تقدم
او تاخير كذلك فعلى هذا يكون اول التحديد من اول زمان رؤية الدم ليلا كان او نهارا ابتداء او وسطا او غيرهما الى ان يتم ثلثة ايام وثلث
ليال كما قطع به المحقق الخونسارى ره فلو رات الدم فى اول المغرب من ليلة السبت واستمر الى عشرة ايام كان اخره غروب يوم الاثنين بلا
اشكال وبعده يكون استحاضة ومما ذكرنا يتبين الكلام فى ساير التحديدات الواردة فى الشرع فى الاعتكاف والاقامة وايام الخيار وحق
الشفعة وغيرها انتهى اقول ان اراد ان الشيوع فى امثاله والاستعمال فى الاية دليل على المراد فى هذا المقام فلا يخفى سقوطه وان اراد مجرد
التنظير ورفع الاستبعاد فلا باس به واما حسن بن مسلم فالظاهر ان المراد به الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا رات
المرأة الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة وانت خبير بانه لا يفيد كون المراد مقدار ثلثة
ايام الا ان يقال ان اطلاقه بحسب الاوقات شامل لما اذا كان فى اثناء اليوم وما اذا كان فى اوله وان لازم كونه فى الاثناء هو ان يعتبر
مقدار ثلثة ايام ولكن لا يخفى ما فيه من الخفاء واما عبارة ابن ادريس ره فلا دلالة لها على مرامه لان المراد بالمقدارين هما الثلثة ايام
وعشرة ايام واما ان مبدءهما يصح ان يكون هو شيئا من اجزاء اليوم واواسطه فلا دلالة فيها على ذلك ولعله تخيل ان المراد
بالمقدارين ما يساوى مقدار الثلثة والعشرة واما ما ذكره من ان اليوم التام هنا غير معقول فغاية ما يتأتى منه انما هو عدم
اناطة حكم الحيض به واما تعيين التلفيق فانه لا يتأتى منه لامكان ان يلتزم باسقاط الكسر من اليوم المنكسر والابتداء بحساب الثلثة
ايام مما بعد ذلك المنكسر هذا وقد يدعى ان الغالب فى النساء ان لا يبتدئن برؤية الدم الا فى اثناء اليوم ويجعل تلك الغلبة قرينة
ودليلا على ان المراد بالايام فى مثل قوله ع ادنى الحيض ثلثة ايام ما هو اعم من ثلثة ايام تامات ومن ثلثة ايام انكسر بعضها وتلفق
من يومين ويدفع بذلك الاشكال عن ان لفظ اليوم حقيقة فيما اكتنف بطلوع الشمس وغروبها وان استعماله فى الملفق من نصفى يومين
مجاز ولكن يتجه عليه ما اوردناه على الوجه الاخير لان ذلك انما يتأتى منه مجرد عدم اناطة الشارع حكم الحيض بخصوص رؤية الدم من
اول اليوم واما تعيين التلفيق فلا يتأتى منه لامكان ان يسقط ذلك البعض الذى ابتدأها الحيض فيه ومن يبتدئ بحسابها من اول
اليوم الذى يليه هذا ولكن الانصاف ان المتبادر والمنساق من مثل قوله ع ادنى الحيض ثلثة ايام ما هو اعم من الايام الصحاح و
المنكسر بعضها ولعل هذا مراد شارح المنهاج حيث قال كما هو الشايع فى امثاله ومعلوم ان الظهورات المتحصلة من الخطابات المنساقة
على طبق العرف متبعة وعلى هذا يجبر المنكسر من يوم اخر ولا مجال لجبره من الليل لعدم صدق اليوم عليه وقد كان دخول الليلتين
المتوسطتين بالاستلزام وبالتبع فلا يدخل شىء منهما فى اصل الوقت المقرر فى الادلة وربما يتخيل ان اليوم والايام المذكورة
فى الادلة ان احتمل فيها ارادة خصوصها فضلا عن التصريح او الظهور فيها كصوم يوم الخميس والزمان المأخوذ فى العبادات غالبا لا يخرج
من هذا القسم فالاصل فيه الاقتصار على اليوم الصحيح دون المنكسر الا بدليل واما ما يعلم عدم مدخلية لخصوصه فالاصل فيه كفاية
ما ساواه من الزمان وكل ما ذكر اليوم لبيان الامتداد لا يخرج من هذا القسم غالبا كالتراوح فى نزح البئر والخيار ثلثة ايام و
الاقامة عشرة ايام واقل الحيض ثلثة ايام الى غير ذلك لان المراد من ذكر اليوم فى امثالها انما هو بيان كمية زمان امتداد الشىء
فيقوم الليل واثنا عشرة ساعة ملفقة مقام النهار اذا ساوى كل منهما اياه فى المقدار فلا ينحصر الجابر فى خصوص جزء من اليوم
لان نصفى اليومين كما انه ليس معنى اليوم حقيقة كذلك نصف من اليوم ونصف من الليل ولا فرق بينهما الا بالتجانس فى الضياء وعدمه

وصيرورة

وصیرورته جهة الفرق مما لا وجه له کما ان دعوی کون الاول مما یعده اهل العرف کالحقیقی غیر متجه بعد خروجها عن المعنی الحقیقی فاذا انکسر یوم
الخمیس اذا کان هو الاول یجبر من لیلة الاحد لا من یوم الاحد کما هو مذهب صاحب الجواهرة وصاحبه وانت خبیر بما فیه لان علم ان المراد به مقدار
الامتداد الزمانی من دون مدخل للّیل ولا للنهار فالحکم وان کان هو الاعتبار بالامتداد او الغاء الخصوصیة الا ان کون ما نحن فیه من
ذلک القبیل مما لا دلیل علیه الا تری ان المذکور فی مثل قوله ادنی الحیض ثلثة ایام انما هو الایام واستعمالها فی اللیل او فیما تلفق منه
ومن النهار مجاز قطعا بل ربما کان استعماله فیهما منکرا فی بعض الصور الا تری ان من دخل المدینة اول اللیل فاقام بها ثلث لیال
بینها یومان لا یصح له ان یقول اقمت بالمدینة ثلثة ایام وکذا لو دخلها یوم الخمیس قبل الغروب بساعة مثلا فاقام بها لیلة الجمعة ولیلة
السبت ولیلة الاحد الا انه فیها قبل طلوع الشمس او الفجر بساعة بل لو دخلها یوم الخمیس وقت الظهر وخرج لیلة الاحد علی الوجه الذی
وصفناه فانه لا یقول اقمت بها ثلثة ایام وان کان لو دخل البلد بعد مضی ساعة من اول یوم الخمیس وخرج قبل الغروب بساعة یوم السبت
صح له ان یقول اقمت بها ثلثة ایام من باب المسامحة العرفیة لکن ذلک جهة اخری ربما یاتی التعرض انشاء الله تعالی فالحاصل ان استعمال
الیوم فی نصفی یومین لو سلمنا اعتبار الاتصال فیه مجاز قریب واستعماله فی جزئی لیلتین او یوم ولیلة مجاز منکر ومن المعلوم ان الاول مقدم علی الثانی
ولو ارید اضمار المقدار مضافا الی ثلثة ایام فی الادلة لیشمل القسمین فهو ارد ء من المجاز مع کونه مما لا ینساق من اللفظ وان اذ انظرت بعین
الاعتبار وجدت ان الامر فی هذا المقام دائر بین المجاز القریب بحسب العرف والاعتبار وبین شیء من المجاز المنکر والاضمار ومن المقرر فی الاصول
ان الحقیقة اذا تعذرت تعین اقرب المجازات وان المجاز خیر من الاضمار فمن یدعی ان المراد بثلثة ایام عبارة عن مقدارها سواء کان من اللیل
او النهار یؤاخذ باقامة الدلیل علیه ولا یجدیه مجرد الدعوی ولازم هذه الدعوی هو ان المراة لو رات الدم اول اللیل واستمر بها الی اخر
اللیل الثالث فانقطع کان ذلک حیضا بناء علی الاکتفاء بثلثة ایام مع اللیلتین المتوسطتین لانه یکون ح ثلث لیال بینها یومان ومثل
هذا لا یکفی عندنا وما ذکرناه هو المعیار فی جمیع مقادیر الشرعیة الواقعة فی الادلة فان قام دلیل من اجماع او غیره علی خلاف ذلک فی شیء
من ابع حکمه والا کان المتبع ما ذکرناه بقی ههنا شیء ینبغی التنبیه علیه وهو انه بعد القول بالتلفیق لا یظهر اثر للخلاف بین القول بدخول اللیلة
الاولی وبین القول بدخول اللیلة الثالثة لثلثة ایام لانه علی القول الاول ان اتفق رؤیة الدم فی منتصف اللیلة الاولی یجبر من اللیلة
الثالثة وعلی القول الثانی لو انقطع الدم فی منتصف اللیلة الثالثة یجبر من اللیلة الاولی فان لم یکن الکسر بمقدار الجابر او اشفی واسا
کما لو اتفق رؤیته اول طلوع الشمس وانقطع فی منتصف اللیلة الثالثة لثلثة ایام لم یکن من الحیض هذا ولکن لما کان مقالة اهل القول الاول
موافقة للقاعدة المقررة وهی ان تبعا اللیل الی الیوم الذی بعده کلیلة الجمعة ولیلة السبت کان مخالفة من خالفهم خالیة عن الوجه لا ثالث
انه قال فی الجواهر ان المراد بالثلثة المتوالیة فی کلامهم تمامها او الحیض فلا یکفی وجودها فی ضمن العشرة فی تحیض ما تقدمها من الدم
وان قل کان تکون رات عشاء ما من الیوم الاول ثم رات السابع والثامن والتاسع فیحکم بحیضیة الجمیع کلا وان تخیله بعض المحصلین من
المعاصرین واعجب منه التمسک بقاعدة الامکان وهی ان سلمت لا تجری فی غیر معلوم الامکانیة سیما بعد ملاحظة کلام الاصحاب
بل کاد یکون کالصریح من بعضهم فانه لا اشکال عندهم انه بناء علی اشتراط التوالی متی انقطع الدم لاقل من ثلثة قطعنا انه لیس بحیض کما
نص علیه فی ط وغیره فتامل انتهی الرابع انه هل یعتبر فی تحقق الحیض خروج الدم الی خارج الفرج فی الابتداء او فی شیء من الاوقات ولو
کان انا اما فی یوم من الایام الثلثة ام لا فنقول قد یتراای فی بادی النظر من مثل قولهم فی تحدید الاستمرار اقل الحیض ثلثة ایام متتالیة
بحیث لا یخلو منه الفرج فی ان من انات الثلثة وان قل تارة وکثر اخری ان ذلک اقل ما یتحقق من الحیض ومقتضاه انه لا یلزم فی تحققه ازید
من ذلک ومعلوم ان الخروج الی خارج الفرج قید زائد فلا یعتبر فی تحققه ولا ینافیه من مثل قولهم فی تعریف الحیض یخرج بحرقة الدالة
علی خروجه الی خارج الفرج لاحتمال ان المراد به ما هو الاعم منه ومن خروجه من الرحم الی المنفذ وان التعبیر بالخروج ناظر الی الغالب اذ لیس
ذلک المقام مقام التفصیل ویؤیده ان الحرقة انما تحصل فی المجری لا فی المخرج ولکن لازم هذه المقالة هو ان یکون حکم حدث الحیض علی
خلاف سایر الاحداث لا ناطتها بالخروج الی الخارج بخلافه ولم اجد من صرح باعتبار الخروج الی الخارج فیه ولا یبعد نعم ظاهر عبارة
کاشف الغطاء اعتبار بروزه فی الابتداء لانه قال فی عداد ما یمتنع فیه الحیض منقصه رابعها النقصان عن ثلثة ایام متوالیة یستمر
فیها الدم من اولها الی اخرها ولو فی باطن الرحم بعد البروز ابتداء ویستعلم بادخال القطنة ونحوها انتهی وهو صریح عبارة ولده
فی شرح رسالته لانه قال لا یکفی الوصول الی الرحم من دون بروز ابتداء انتهی والظاهر ان مراده بالرحم ما هو اعم من معناه الحقیقی مراعاة

للتقابل بین الوصول الی الرحم وبین البروز ولا یتوقف ما ادعیناه من صراحة العبارة علی ما فسرنا به الرحم لانا نستفید المدعی من نفی الکفایة
من دون البروز غایة ما هناک انه یفوت مراعاة المقابلة المذکورة ویلزم منه خلل فی العبارة غیر قادح فی افادة ما هو المطلوب وکان
الاصحاب لم یتعرضوا للبیان احالة علی ما هو مسلم عندهم من حکم الاحداث من اناطتها بخروج ما هو فی الباطن الی الخارج ولهذا قال الشهید
الثانی فی المقاصد العلیة فی عداد موجبات الوضوء ما صورته والحیض والاستحاضة باقسامها الثلثة والنفاس بکسر النون والمراد ان
الموجب خروج هذه الدماء الثلثة اذ لا یعقل کونها انفسها هی الموجبة کما مر فی خروج الفضلتین انتهی فمن ترک البیان قد احاله الی
وضوح الامر وان کان قد صدر من صاحب الجواهر ره فی رسالته ما یشعر بخلافه لانه قال ان الاحوط جریان حکم الحدث علیه مع انصبابه
من محله وان بقی فی فضاء الفرج بحیث یمکن اخراجه بالاصبع ونحوه انتهی وذلک لان الاحتیاط فی امره یلائم وضوحه ومعلوم انه اراد
بذلک بیان حال الابتداء اذ لا وجه لارادة الاوقات المتاخرة عن البروز لترتب حکم الحدث بتحققه قطعا فلا وجه لجعله من باب الاحتیاط
والحاصل ان الاظهر والاقوی کون اناطة حدثیة الحیض بالبروز ابتداء من قبیل المسلمات عندهم فیلزم اعتباره الخامس انه قد تقدم
الاشارة الی انه لا بد من کون الایام الثلثة المتوالیة تامات وبقی الکلام فی ان المدار فی التمام کونه کذلک علی وجه الحقیقة او کونه کذلک
عرفا فنقول ان الوجه هو الاول الا ان یقوم دلیل علی خلافه لان الاکتفاء بما نقص بیسیر انما هو مبنی علی المسامحة من اهل العرف
ولا وجه لها ههنا لکونه موضوعا شرعیا لا بد من الجریان فیه علی ما هو الشان فی سائر المقدرات الشرعیة ولکن الذی یعطیه کلام
العلامة ره فی التذکرة هو ان المحیض فترات معتادة لا یمنع وقوعها من کونه حیضا قال ره فی اخر مسئلة من مباحث الاستحاضة ما لفظه قد
بینا ان اقل الحیض ثلثة ایام واختلف علماؤنا فی اشتراط التوالی فالاکثر علیه وقال اخرون بعکسه فلو رات ثلثة ایام متوالیة
فهو حیض قطعا فاذا انقطع وعاد قبل العاشر وانقطع فالدمان وما بینهما حیض ذهب الیه علماؤنا وبه قال ابو حنیفة لان اقل
الطهر عشرة ایام ودم الحیض یسیل تارة وینقطع اخری وانما یثبت للنقاء حکم الطهر اذا انقطع بالکلیة وقال مالک واحمد تلفق
فایام الدم حیض وایام النقاء ثم اختلف بناء ما لو تجاوز ذلک الدم عشرة ایام وذکر الخلاف فیه وقال فی ذیل المسئلة وموضع
الخلاف ما اذا کانت ازمنة النقاء زائدة علی الفترات المعتادة بین دفعات الدم فان لم یزد علیها فالجمیع حیض اجماعا انتهی وذکر
فی نهایة الاحکام ما یوضح ذلک فقال فی الخاتمة التی عقب بها فصل الاستحاضة ما نصه والفرق بینه یعنی النقاء وبین ساعات
الفترة بین دفعات الدم ان دم الحیض یجتمع فی الرحم ثم الرحم یقطره شیئا فشیئا فالفترة ما بین ظهور دفعة وانتهاء اخری من الرحم
الی المنفذ فاذا زاد علی ذلک فهو النقاء ولا فرق بین ان یکون قدر الدم اکثر من قدر النقاء او بالعکس او یتساویا انتهی والظاهر
ان تعقیب استدخال القطنة بقولهم وتصبر هنیئة فی مقابلة کیفیة استعلام انقطاع الدم اشارة الی ذلک نظرا الی ان استدخال القطنة قد
یصادف زمان الفترة فلا تتلوث الا ان تصبر هنیئة المقام الثانی فیما یتعلق بکون اکثر الحیض عشرة وهو انه هل یعتبر فیها التوالی ام لا وقد
اختاره بعض المحققین ره فی توضیح المقام حیث قال المراد منها الایام المتوالیة نظیر ما ذکرنا فی الاقل او الاعم الظاهر هو الاول ویمکن ابتناء
المسئلة علی ما یجیء من ان المراد بالطهر الذی اتفقوا علی کون اقله عشرة هو مطلق حال الطهارة للمراة او خصوص الطهر بین الحیضتین فعلی
الاول لا یعقل عدم التوالی لان ایام النقاء المتخللة حیض شرعا ولیس کذلک علی الثانی سیما علی مذهب من لم یعتبر التوالی فی الاقل لکن الاقوی
اعتبار التوالی وان قلنا فی مسئلة اقل الطهر بان المراد به خصوص ما بین الحیضتین لما عرفت من ظهور الادلة فی العشرة المتوالیة ولم اجد فیما
ذکروا مخالفا الظاهر من نهایة المصنف یعنی العلامة ره عدم القائل به حیث قال فی احکام التلفیق واذا جاوز الدم بصفة التلفیق الاکثر
فقد صارت مستحاضة کغیر ذات التلفیق ولا قائل بالالتقاط من جمیع الشهر وان لم یزد مبلغ الدم عن الاکثر انتهی نعم یظهر من صاحب
الخلاف حیث لم یعتبر التوالی تمسکا باطلاق الاخبار السالم عن مزاحمة ما دل علی ان الطهر لا یکون فی اقل من عشرة بناء علی ما قرره فی المسئلة
الاتیة من جواز تخلل الطهر بین اجزاء الحیضة الواحدة وان الذی لا یکون اقل من عشرة هو الطهر بین الحیضتین فحاصل مذهبه فی اقل الحیض
واکثره یرجع الی عدم اعتبار التوالی فیهما وجواز تخلل الطهر بینهما فلو رات خمسة ثم انقطع الدم ثمانیة ایام ثم عاد خمسة کان الدم الثانی
عنده من الحیضة الاولی وکانت الثمانیة طهرا کما صرح به فی هذا الفرض انتهی واقول ما نسبه الی صاحب الخلاف ره وما نسبه الی غیره صحیح لا مجال للانکار
علیه لکن لیس منشاه مصیر صاحب الحدائق ره الی عدم اعتبار التوالی فی اکثر الحیض مجرد تخلل الطهر بین اجزاء الحیضة الواحدة لان غیره من ارباب
بالتلفیق یقولون بذلک الا انهم لما اعتبروا تحقق الثلثة المتفرقة فی ضمن عشرة ایام لم یفهم دعوی تحقق اکثر الحیض وهو العشرة مع التفرق

استحالة تحققها مع التفرق في ضمن العشرة فلم يبق مورد لاكثر الحيض الا صورة التوالي واما صاحب الحدائق ره فلما لم يعتبر ذلك امكن تحقق دعوى العشرة المتفرقة كما يكشف عنه التزامه بان الثمانية بين الخمسين طهر والدمان المحيطان بها حيض والوجه في ذلك ان مجموع ذلك ثمانية عشر يوما فهو قد التزم بتحقق التلفيق من الحيضتين المتفرقتين في ضمن ما زاد على العشرة ويشهد بما ذكرناه من تقييدهم بكون الثلثة في ضمن العشرة والتزامهم بتفرق الطهر كالحيض ما ذكره العلامة ره في نهاية الاحكام في الخاتمة التي وضعها لبيان حال التلفيق بقوله الاقرب عند علمائنا اشتراط التوالي في الثلثة وقيل بعدمه بل قد تكون ملفقة بشرط ان تكون الثلثة من جملة العشرة فلو انقطع الدم فرأت الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض على هذا القول لا غير ولو رأت عوض العاشر الحادي عشر فلا حيض اجماعا وكل واحد من ايام الدم ليس حيضا تاما لكن جميع الدماء حيض كامل وكذا ايام النقاء كل واحد منها ليس طهرا كاملا بل الجميع حتى ان العدة لا تنقضي بعود الدم ثلث مرات ولو كان كل قدر من النقاء طهرا كاملا خرجت العدة بعد ثلثة وكما تلفق الايام فكذا تلفق الساعات وايام النقاء طهر ملفق ويقع الطلاق في ايام النقاء ويخرج عن كونه بدعيا ويحكم فيها بالطهر في الصلوة والصوم والاغسال ونحوها انتهى المقام الثالث فيما يتعلق بكون اقل الطهر عشرة وهو ان هذا الحكم هل هو على اطلاقه او يختص بما اذا كان بين حيضتين مستقلتين واما الحيضة الواحدة فيقع في اثنائها من الطهر ما هو دون العشرة قطعا وتوضيح المقال انه قال في المحكي عن روض الجنان وعلى هذا القول يعني كفاية تمام الثلثة في جملة العشرة كما قال به الشيخ ره في النهاية لو رأت الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رأت الدم يوما وانقطع فان كان بغمس القطنة وجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رأته مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا رأته ثالثة في العشرة تبين ان الاولين حيض ويتبين بطلان ما فعلت بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب انقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى واستشكله صاحب ك ره بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وايضا فقد صرح المصنف ره في المعتبر و العلامة ره في المنتهى وغيرهما من الاصحاب بانها لو رأت ثلثة ثم رأت العاشر كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقاء حيضا والحكم في المسئلتين واحد انتهى وتصدى جمال المحققين ره في حواشي الروضة للدفع فقال ويمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون في الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة والثاني بان قول جماعة من الاصحاب بما نقله لا ينافي قول الشيخ ره بخلافه كيف واصل المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة ايضا كذلك فلم لا يجوز مخالفتهم في الفرع ايضا انتهى وبمثل ما ذكر من الوجه الاول اتسع المجال لصاحب الحدائق فقال بالتفصيل المذكور واستند فيه الى وجوه احدها ما ذكره بعد ذكر مرسل يونس المتقدم ذكره في المقام السابق من ان ظاهره ان النقاء الذي بين ايام الدم المتفرقة طهر حيث خص الحيض بايام الدم المتقدمة والمتاخرة واشار بذلك الى ما في ذيل تلك المرسلة من قوله ولا يكون الطهر اقل من عشرة فاذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فاذا رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهر عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رأت الدم من اول ما رأت الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ثم قال لا يقال انه قد استفاضت الاخبار بان اقل الطهر عشرة ايام لانا نقول نعم وهذا الخبر من جملتها ايضا حيث قال فيه ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام ولكن وجه الجمع بين ما دل عليه الخبر المذكور ونحوه من الحكم بكون النقاء المتخلل بين الثلثة الايام المذكورة هنا طهرا وبين تلك الاخبار بحمل الطهر في تلك الاخبار على ما كان بين حيضتين مستقلتين كما في العدد ونحوها فلا ينافيه ما كان في اثناء الحيضة الواحدة ويشير الى ذلك ما تقدم في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة التي هي مستندهم في هذا الحكم من قوله ع اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم بعد قوله لا يكون القرء اقل من عشرة وقوله ع فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض معناه انه اذا كان حيضها خمسة ايام مثلا ثم انقطع الدم فانها تغتسل وتصلي فان عاد الدم بعد مضي عشرة ايام من انقطاعه فلا اشكال في كونه حيضة ثانية لتوسط اقل الطهر بين الدمين وان كان قبل تمام العشرة فانه يكون من الحيضة الاولى وما بينهما طهر كما تقدم في الثلثة المتفرقة نعم انما يحكم بكون الدمين حيضا ما لم يتجاوز الجميع عشرة ايام التي هي اكثر الحيض والا فلو تجاوز كان ما زاد على العشرة استحاضة الى ان قال وفي قوله ع عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام اشارة الى ان ما بين الدمين طهر لانها انما تعد ايام الدم خاصة انتهى ثانيها صحيحة محمد بن مسلم او حسنته بابن هاشم عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ومثلها موثقته وتقريب الاستدلال ان العشرة التي وقع التفصيل فيها في الخبر بكون رؤية الدم قبل تمامها فتكون من الحيضة الاولى او بعده فتكون من الحيضة المستقبلة انما هي عشرة واحدة وهي ما بعد رؤية الدم الاولى سواء كان يوما او

يومين

يومين او ثلثة ومبدؤها انقطاع الدم الاول واللام في العشرة الثانية عهدية ثم قال وهذا المعنى لا استدلال بالرواية المذكورة وعلى ما ذكروه يلزم ان يكون مبدء العشرة من اول الدم وهو وان تم لهم بالنسبة الى اول الترديدين الا انه لا يتم لهم بالنسبة الى الترديد الثاني وهو وان كان بعد العشرة فانها عبارة عن عشرة ايام الطهر البتة فالمراد بالعشرة في الفقرتين هي العشرة من مبدء انقطاع الدم الاول لا من مبدء رؤية الدم اذ لا يتاتى الحكم بحيضة ما تراه بعد العشرة ثالثها ما رواه الشيخ ره في التهذيب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت الصادق ع عن المرأة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها قال اذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت وان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل العشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها قال في الحدائق والتقريب فيها كما مر في صحيحة محمد بن مسلم الا ان هذه اظهر في ان الطهر يكون اقل من عشرة ايام وان ما ذكروه من حمل العشرة الاولى في تلك الرواية على مبدء الدم الاول لا يجري في هذه الرواية بل المراد بالعشرة فيها في الموضعين هي العشرة الطهر الخالي من الدم الى ان قال وتقريب الاستدلال بهذه الروايات الثلث بناء على ما ذكرناه زيادة على ما عرفت ان الحكم بكون ما تراه قبل تمام العشرة من الحيضة الاولى انما يتم على اطلاقه بناء على الحكم بكون ايام النقاء المتخللة طهرا والا فلو فرضنا ان حيضها الاول خمسة ايام او ستة ايام ثم بعد الطهر والغسل رأت الدم في اليوم السابع او الثامن من طهرها قبل تمام العشرة فانه ع في هذه الاخبار حكم بكون الدم من الحيضة الاولى فلو حكم بكون النقاء ايضا حيضا كما يدعونه للزم زيادة الحيض على عشرة ايام وهو باطل اجماعا نصا وفتوى رابعها ما في الفقه الرضوي حيث قال وربما تعجل الدم من الحيضة الثانية والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رأت الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمال عشرة ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رأت الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية خامسها ما زاده بعض المحققين ره من صحيحة اخرى لمحمد بن مسلم عن الباقر ع قال لا يكون القرء اقل من العشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم وتقريب الاستدلال ما ذكره من ان القرء عبارة عما بين الحيضتين كما صرح به في جملة من اخبار عدة الطلاق وفي بعضها انه مشتق من القرء بمعنى الجمع سمي به لان الدم يجتمع في هذه الايام فاذا جاء وقت الحيض قذفه سادسها ما استدل به بعضهم من مرسلة داود مولى ابي المغرا العجلي عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت له امرأة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يوما وتطهر يوما فقال اذا رأت الدم امسكت واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رأت الدم فهي مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله سابعها ما رواه ابن ابي عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ونحوها رواية اخرى ليونس بن يعقوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ثامنها ما ذكره بعضهم من ان صريح جملة من معاقد الاجماع كعبارة الانتصار والغنية والمنتهى والتذكرة هو ان خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين اقله عشرة ايام قال في الانتصار ومما يشنع به انفراد الامامية به القول بان اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام الى ان قال دليلنا الاجماع المتقدم انتهى والجواب عن الاول اما عن اول ما ذكره فبانه بعد كون هذه الفقرة جزء من المرسل الغير المنجبر بالعمل مع كون متنه مضطربا متروكا عند الاكثر نقول انما استفيد تخصيص الحيض بالدم المتقدم والدم المتاخر من حكمه ع بانها اذا رأت الدم تركت الصلوة واذا طهرت اغتسلت وصلت ويمكن ان هذا حكم ظاهري للمرأة التي لا تعرف حقيقة امرها وقد كان لها عادة فتغيرت ولا يقتضي هذا كون ذلك الدم حيضا واقعيا وكون البياض طهرا واقعيا فلا ينافي ذلك ان يحكم عليها بقضاء الصلوات التي اتت بها في جملة من ايام البياض اذا تبين كون الاول مخصوصا حيضا وكان على وجه اذا ضم الى البياض وشيء من ايام الدم المتاخرة تم عشرة ايام الحيض واما عن ثاني ما ذكره فيما قاله بعض المحققين ره من منع ظهوره في كون مبدء العشرة من انقطاع الدم لان الظرف في قوله لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا قيد للعشرة نعم لو كان مؤخرا عنها لتعين كونه قيدا لها ولو فرض ارادة بقوله ع ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم نقائها الى يوم الدم الثاني عشرة ايام من اول حيضها يعني ان ايام نقائها لم تكن متممة للعشرة والمراد بالفقرة الثانية ح على الاحتمال الثاني ما مر ومعنى هو انه ان رأت الدم قبل تمام العشرة لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل متمم العشرة حيضا والباقي استحاضة فيكون موافقا للقول المشهور ومنافيا للتفريع على عدم كون الطهر اقل من عشرة هذا ثم قال مع ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عند المصحح المقروءة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت طمثت

وانطباقه على مذهب المشهور واضح ويؤيد ما ذكرناه ان الظاهر من العشرة في قوله في الفقرة الثانية تمام العشرة هي عين العشرة المذكورة في الفقرة الاولى ولا ريب ان المراد تمام العشرة من مبدأ ظهور الدم الاول لا من زمان انقطاعه والانصاف ان الرواية لا تخلو من اضطراب واما عما ذكره اخيرا فبانا نمنع ظهور تلك الفقرة في اختصاص العدد بخصوص ايام الدم ان لم ندع كون السياق ظاهرا في عدّ مجموع الايام التي مبدؤها اول رؤية الدم الاول وعن الثاني بالالتزام بان المراد من العشرة انما هي العشرة من حين رؤية الدم الاول فيفيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضة المستقبلة بما اذا تخلل بين الدمين اقل الطهر وعن الثالث بان الرواية ضعيفة السند مع احتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها ناش منها فتكون من ابتدائه لا بعضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح في ذلك كونها في الفقرة الثانية بعضية قطعا وهذا هو المناسب لاطلاق الحكم بكونه منها حتى يتجاوز الاول او المجموع منهما العشرة او على تقدير كونه بعضا منها لا بد من تقييد بما اذا لم يتجاوز المجموع عشرة وعن الرابع بانه لم يثبت اعتباره عندنا وعن الخامس بان غاية ما هناك ان الصحيحة دلت على ان اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام واما انه يحصل ما دونها بين الحيضة الواحدة فهي ساكتة عنه وعن السادس والسابع بضعفهما مع عدم دلالتهما على ما هو المطلوب لان الظاهر ان المراة المذكورة امرت بذلك لتحيرها واحتمالها الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء الى ان يتعين لها الامر لا ان كل ما ترى الدم حيض في الواقع وكل نقاء طهر كيف ولو كانت حيضا واحدا لم يتجاوز العشرة بديهة ولو كانت حيضات متعددة لم يفصل بينها اقل من العشرة وعلى هذا يحمل ما عن المقنع والفقيه والنهاية والاستبصار من الفتوى بذلك وعن الشامر بانه هو مخالف للمشهور بل لاطلاق الاجماع في كون اقل الطهر عشرة كما عرفت وغيره بل التحقيق ان تقييد بكونه بين الحيضتين في جملة من كلمات من عرفت لا ينافي ذلك اذ لا طهر الا فيما بين حيضتين وما بين ايام حيض واحد ليس طهرا عندهم مع ان ظاهر العلامة فيما عن المنتهى وصريح ما عن التذكرة وعن الخلاف الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد فعن المنتهى في فروع الحيض الملفق ان الاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رات بين ثلثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر كان الكل حيضا ونسب كون النقاء طهرا الى احد قولي الشافعي وقال في التذكرة فان رات ثلثة ايام متوالية فهو حيض قطعا فاذا انقطع عاد قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وقد عرفت فيما تقدم عن ابن سعيد في الجامع ان الكل على خلاف رواية يونس لكن ظاهر جملة كالعلامة في نهاية الاحكام والشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان حكاية القول بكون بعد اعتبار التوالي وكيف كان فلا دليل على اختصاص كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين بل لا معنى للتفصيل بين الحيضة والحيضتين بعد فرض كون النقاء المتخلل على كل من التقديرين طهرا اذ لا اثر له شرعا ثم هناك امر واحد وهو انقضاء العدة بالطهر بين الحيضتين وعدم انقضائها بالطهر بين الحيضة الواحدة تنبيهان الاول انه قال بعض المحققين ره لو تنزلنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين كان المرجع الى استصحاب الحيضة واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه ان لم يكن كل مثل ما لو رات خمسة دما ثم بعد نقاء ثمانية ايام رات دما كان المرجع الى اصالة عدم تحقق الحيض زائدا على الخمسة لان استصحاب الحيض منقطع هنا باتفاق القولين الثاني ان ما عرفت من القول بتحقق الطهر في اثناء الحيضة الواحدة بما دون عشرة ايام ليس مما اطلق عليه القائلون بعدم اعتبار التوالي في اقل الحيض اعني الثلثة لان منهم من يقول بان النقاء المتخلل بين الثلثة المتفرقة في العشرة حيض وليس طهرا وقد صرح بذلك في كشف اللثام حيث انه بعد دعوى الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة متوالية قال ان ما ذكرناه من الاجماع على ان الاقل ثلثة متوالية مبني على ان من لم يشترط التوالي يحكم بكون الثلثة في العشرة وما بينهما من النقاء حيضا لا الثلثة خاصة كما في شرح الارشاد لفخر الاسلام والروض والهادي وذلك للاجماع على اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة ولذا يحكم بدخول المتخلل من النقاء بين ثلثة متوالية وما بعدها الى العشرة في الحيض ولكن هؤلاء يخصصون تحديد الطهر بما بين حيضتين ودخول المتخلل بالنقاء بعد الثلثة ويقولون ان الثلثة هنا حيضة واحدة للاجماع والنصوص على ان اقل الحيضة ثلثة ولا دليل على التخصيص انتهى قوله وما تراه المراة بعد يأسها لا يكون حيضا ويأس المراة ببلوغ ستين وقيل في غير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة قد اشتملت العبارة على حكمين الاول انه لا حيض بعد اليأس وهو مما لا خلاف فيه وهذا قال في المعتبر ولا حيض مع اليأس ولا مع الصغر وهي التي تقصر عن تسع سنين وهذا متفق عليه وهو مذهب اهل العلم ولو رات دما لما كان حيضا بمعنى انها لا تمنع مما تمنع منه الحائض انتهى الثاني ان اليأس بماذا يتحقق وقد اختلف فيه على اقوال احدها انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مطلقا والظاهر ان المراد كمالها لا مجرد الوصول الى اولها وهذا القول حيره المصنف في كتاب الطلاق من هذا الكتاب وحكي عن النهاية والجمل والسرائر والمهذب ثانيها انه يتحقق ببلوغ ستين مطلقا وهو المحكي عن بعض كتب العلامة

وما اليه في مجمع الفائدة ثالثها التفصيل بين القرشية وغيرها بحصول اليأس بستين في الاولى وخمسين في الثانية وهو خيرة الصدوق في الفقيه والشيخ في ط والمصنف في المعتبر وفي الحدائق الظاهر انه المشهور بل من جملة من كتب الاصحاب انه المشهور بل عن التبيان ومجمع البيان نسبته الى الاصحاب رابعها التفصيل بين القرشية والنبطية وبين غيرهما باعتبار الستين في الاوليين والخمسين في الاخيرة وحكي هذا القول عن الوسيلة والجامع والتذكرة والبيان خامسها ما حكي عن روض الجنان انه قال فيه انه يوجد في بعض المتون الحكم باليأس بالخمسين بالنسبة الى العبادة مطلقا وبالستين بالنسبة الى العدة مطلقا ثم قال انه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يقول على مثله يستند اليه اشتمل على نوع من الاحتياط غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقض الاحتياط في بعض موارده انتهى حجة القول الاول صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال حد التي يئست من المحيض خمسون سنة ورواية احمد بن محمد بن ابي نصر قال قال الصادق ع المراة قد يئست من المحيض حد خمسين سنة ورواها الكليني والشيخ في الضعيف ولكن نقلها المصنف في المعتبر عن كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر وعلى هذا فلا يضر ضعف السند ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع ثلث يتزوجن على كل حال الى ان قال والتي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال قلت وما حدها قال اذا كان لها خمسون سنة حجة القول الثاني استصحاب عدم تغير الطبيعة عما كانت عليه من اقتضاء قذف دم الحيض وقاعدة الامكان ورواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع في حديث قال قلت التي قد يئست من الحيض ومثلها لا تحيض وحد ما رواه في الكافي مرسلا بعد ذكر رواية احمد بن محمد بن ابي نصر قال وروي ستون سنة ايضا ويحتمل انه اراد رواية عبد الرحمن بن الحجاج فليس هناك الا رواية ولعل حجة القول الثالث الجمع بين الاخبار ومستند هذا الجمع مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش واورد على الاستدلال بها مع قصور سندها قاصرة الدلالة لعدم صراحتها في كون الحمرة التي تراه القرشية بعد الخمسين حيضا اذ لا منافاة بين رؤيتها الحمرة وبين عدم اعتبار الشارع تلك الحمرة حيضا مع انه ليس في الخبر ذكر الستين واجيب عن قصور السند بان مرسلات ابن ابي عمير عندهم بمنزلة المسانيد وعما اورد على الدلالة اولا بان الظاهر ان لفظ الحمرة هنا كناية عن الحيض وعما اورد عليها ثانيا بانه قال في ط تيأس المراة اذا بلغت خمسين سنة الا ان تكون امراة من قريش فانه روي انها ترى دم الحيض الى ستين سنة ومثله كلام المفيد بزيادة النبطية وستعرف ومراسيل هذين الشيخين لا تقصر عن مرسلات ابن ابي عمير فيجب تقييد اطلاق مرسلة المذكورة بهذه الرواية المرسلة في كلام الشيخين حجة القول الرابع ما ارسله المفيد في كتاب الطلاق من المقنعة بقوله وقد روي ان القرشية والنبطية ترى الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين انتهى والتحقيق ان يقال ان النبطية لم يثبت حكمها اذ ليس في ذلك الا رواية ارسلها المفيد ره واشار في ذيل كلامه الى عدم ثبوتها بقوله فان ثبت ذلك فعليها العدة اه ومن المعلوم عدم العبرة برواية لم يعتبرها راويها وانما ادعي شهرة مضمونها فهي مدفوعة بترك ذكر النبطية في كلام كثير ممن استثنى القرشية واما دعوى موافقتها لاستصحاب عدم انقطاع الحيض عنها اذا شك في ذلك فهي مدفوعة بدلالة رواية ابن ابي عمير على الحصر فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب مع قيام الدليل بعد الكلام على الاقوال الاخر فنقول ان مرسلة ابن ابي عمير لا تخلو عن الوثوق خصوصا مع تاييدها اخذ بالقدر المتيقن منه فادكونها معرضا بين الرواة حتى وقع الاستناد اليها وهي الشهرة والنسبة الى الاصحاب المنقولتان وتاييدها بما ارسله الصدوق ره في الفقيه عن الصادق ع بقوله قال الصادق ع المراة اذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش وهو حد المراة التي تيأس من الحيض فح نقول ان الوجه فيما ذكره بعض المحققين ره من ان الاقوى تقييد اطلاق الخمسين والستين وان بعد الثاني بمرسلة ابن ابي عمير تنبيهات الاول ان النبطية كما لم يتحقق حكمها كذلك لم يتحقق موضوعها الكلي ولم يعرف شيء من مصاديقها ولو على سبيل الاجمال والشك ولو فرض اتفاقه في مورد فالحكم هناك هو الحكم فيمن شك في كونها قرشية الثاني ان المراد بالقرشية هي المنتسبة بابيها الى قريش وهي القبيلة المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبي ص ولا يعرف الان منهم الا الهاشميون ويثبت نسبة الخاص منهم بما يثبت به غيره من الانساب لا عبرة بالانتساب اليها بالام على المختار وحكي الشهرة عليه عن جمع لانه المتبادر عرفا ولصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد في النص قوله ع الا ان تكون امراة من قريش وهذا اظهر من لفظ القرشي والقرشية فيما ذكرناه واما الاكتفاء بالانتساب بالام كما استظهره في الحدائق من جملة من الاصحاب واحتمله اخرون اما لصدق الانتساب عرفا وشرعا ولما ان للام مدخلا شرعا في لحوق حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ واجتهاد في مقابلة النص الثالث انه قال الشهيد الثاني في الروض فمن علم انتسابها الى قريش بالاب لزمها حكم القرشية والا فالاصل عدم كونها منها وقال في ك ثم ان قلنا بالفرق بين القرشية وغيرها فكل امراة علم انتسابها الى قريش وهو النضر بن كنانة او انتفاؤها عنه فحكمها واضح ومن اشتبه نسبها كما هو الاغلب في هذا الزمان من عدم

العلم بنسب غير الهاشميين فالاصل يقتضي عدم كونها قرشية وبعضهم استصحب التكليف بالعبادة الى ان يتحقق المسقط ثم ان جمال المحققين ره
فصّل الاصل في حاشية الروضة تارة بالظن الحاصل من غلبة عدم كون الانسان هاشميا واخرى باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط
وثالثة باصالة عدم وجوب العدة ثم استشكل في الظن الحاصل من الغلبة بقوله ويشكل ذلك مع استمرار العادة وكون الدم بصفات الحيض وبقاء
اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب واستشكل في التمسك باصالة عدم سقوط العبادة
بقوله ويكفي للخروج من الاصل العمومات الدالة على سقوط العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن الصادق ع اذا كان للدم
حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة مع معارضتها باصالة البرائة ثم قال واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم
يتيقن اليأس وباصالة عدم حصول اليأس كما رجح به الشيخ المحقق على ره القول بالستين في النبطية ثم اطال الكلام في النقض والابرام بما لا يهمنا
ذكره وقال بعض المحققين ره في ذيل الكلام على النبطية فان لم يعلم انتساب النبطية الى هؤلاء فالاصل عدمه ولا يعارضها اصالة عدم ارتفاع

يعني القوم المعبر عنهم بالنبط

الحيض كما لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج حيضا نعم ينفع في بعض المقامات كوجوب اعتدادها بعدة من لا تحيض وهي
في سن من تحيض ومثل الكلام فيمن شك في كونه هاشميا والاحتياط مطلوب فلا يترك على حال ثم اشار الى ما حكينا عن جمال المحققين ره ثم
قال وكانه غفل عن اصالة عدم الانتساب المعول عليه عند الفقهاء في جميع المقامات او انه لم يعتبر الاصل ولو كان عدميا في الموضوعات
الخارجية والاقوى ما ذكرناه انتهى وهو جيد متين تتميم ذهب المفيد وابن الجنيد والمص في هذا الكتاب في باب الاستحاضة الى ان الحيض
لا يجتمع مع الحمل فاذا رأت فما كان استحاضة خلافا للاكثر ومنهم الصدوق والسيد والشيخ وابن ادريس والعلامة في جملة من كتبه والشهيد
في الدروس حجة القول الاول وجوه احدها استصحاب عدم الحيضية ثانيها الاخبار وهي منحصرة صحيحة حميد بن المثنى قال سألت ابا الحسن
الاول ع عن الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة ورواية
السكوني عن جعفر عن ابيه ع قال قال النبي ص ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني انه اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان
ترى على رأس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة ورواية المقرن المحكية عن علل الصدوق عن ابي عبد الله ع ان سلمان ره
سأل عليا ع عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه ثالثها الاخبار المستفيضة
بل المتواترة في استبراء السبايا بالحيضة وكل الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوئة بالزنا والامة المحللة للغير وفي عدة المسترابة بالحمل
رابعها ما تمسك به لهم ابن ادريس ره حيث قال اجمعنا على بطلان طلاق الحائض مع الدخول والحضور وعلى صحة طلاق الحامل مطلقا ولو كانت
تحيض لحصل التناقض خامسها ما تمسك به لهم في المختلف قال لانه زمن لا يصادفها الحيض فيه غالبا فلا يكون ما تراه فيه حيضا كاليائسة و
اجيب عن الاول بانه مع معارضته باستصحاب الاسباب الاخر يرتفع بما سيأتي من الاخبار الناطقة بصحة اجتماع الحيض والحمل وعن الثاني
اما عن الصحيحة فبعدم دلالتها على المطلوب لان ما ذكر فيها لم يجمع شرائط الحيض لان الدفعة والدفعتين لا تكون من الحيض واما عن رواية
السكوني فبانها ضعيفة موافقة للتقية لكون المنع من الاجتماع مذهب اكثر العامة كما عن المنتهى واما عن رواية مقرن فبانها مع ضعفها
انما تدل على حبس الحيضة عن ان تدفع مجموعها فلا ينافي بقاء مقدار الكفاية ودفع الزائد كما صرح به في حسنة سليمان بن خالد
الآتية وعن الثالث بانه يكفي في حكمة الاستبراء والاعتداد غلبة عدم اجتماع الحيض والحمل نظرا الى ان مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن
المقدار الذي خلق لتربية الولد وتغذيته وهذا المقدار لا بد من حبسه حال الحمل نعم ربما زاد على ذلك المقدار فيندفع بل ربما يقال
انه لو كان من شرط الحيض عدم الحمل كما يقوله الخصم لم يحكم بحيضية المسترابة والمعتدة الا بعد تحقق عدم كونها حاملا فلو توقف معرفة
عدم كونها حاملا على تحقق حيضها لزم الدور ولكن يمكن ان يدفع بان معرفة كونها حاملا لا تتوقف على رؤية دم علم استجماعه لشرائط الحيض
عدا عدم الحمل والحاصل ان كون الحيض امارة لعدم الحمل مما لا ينكر فاحتاط الشارع للانساب تارة بثلث حيض واخرى خفف لا حتياط لبعض المصالح
والحكم مثل تسهيل الامر على الرجل والمرأة فاكتفى بواحدة او ثنتين ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لاكتفى في الكل بواحدة وعن الرابع بالمنع
من كون الحائض لا يصح طلاقها ولهذا اجوزنا طلاق الغائب مع الحيض وعن الخامس بان مثل ذلك لا يصلح للاستناد اليه في اثبات الاحكام
الشرعية لكونه من قبيل الاستقراء او القياس مضافا الى قيام الفرق بين الحامل واليائسة بان الثانية لا يحصل منها الحيض لارتفاع الحرارة
منها راسا بخلاف الحامل التي يكون لحرارة مزاجها وفور دم الحيض بحيث يفضل عن غذاء الصبي ما تقذفه المرأة من الرحم حجة القول الثاني
وجوه احدها استصحاب الحالة السابقة من قابلية المزاج لقذف الدم من الرحم في اوقات خاصة وهذه الحالة بعد فابل حقيقة او ميقنا

في السابق مشكوك الارتفاع في الزمن اللاحق وهو حاكم على اصالة عدم الحيض الا ان يقال انه لا يثبت كون الدم حيضا فافهم ثانيها العمومات المثبتة
لحيضية الدم في الشرائط او مع الوصف او في ايام العادة ثالثها الاخبار مثل صحيحة ابن سنان عن الص ع انه سئل عن الحبلى ترى الدم اتترك الصلوة
قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم وصحيحة صفوان قال سألت ابا الحسن ع عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة تصلي قال تمسك عن الصلوة
وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر هل تترك الصلوة قال
تترك الصلوة اذا دام والظاهر ان المراد بالدوام هو الاستمرار الى استكمال اقل زمان الحيض في مقابل الانقطاع بزمان يسير لا يبلغ الى
ذلك المقدار وحسنة سليمان بن خالد قال قلت للصادق ع جعلت فداك الحبلى ربما طمثت فقال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم
فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته واذا دفعته حرم عليها الصلوة قال الكليني ره بعد ذكرها وفي رواية اخرى وان كان كذلك تأخر الولادة
وغير ذلك مما سيمر عليك جملة منها انش تع ثم ان القائلين باجتماع الحيض مع الحمل اختلفوا على اقوال احدها ان ذلك انما هو مع عدم استبانة
الحمل واما مع استبانته فلا يجتمع وحكي هذا القول عن الشيخ ره في ف وط بل المحكي عنه ره ان عدم الاجتماع في هذه الصورة محل وفاق فان الخلاف
في الاجتماع وعدمه انما هو قبل استبانته وهذا القول قد اختاره ابن ادريس في السرائر بل نسبه الى اكثر المحققين ره وان كان يظهر منه ان الخلاف
في الاجتماع وعدمه انما هو بعد استبانة الحمل وان الاجتماع قبلها محل وفاق قال ره فيها ما نصه والحبلى الحامل المستبين حملها اختلف قول
اصحابنا واختلف اخبارهم فبعض منهم يقول انها تحيض وحكمها حكمها قبل حملها ومنهم وهم الاكثرون المحصلون يذهبون الى انها اي دم
الحيض ولا تحيض واي دم تراه فهو دم استحاضة وفساد وهذا هو الصحيح وبه افتي واعمل انتهى وهذا هو الذي يظهر من المص ره في المعتبر لانه
قال فيه ما لفظه وقال الشيخ ره في ف اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين حملها
وكذا قال في ط فلهذا قال في الاصل اشهرها انه لا تحيض اي مع استبانة الحمل انتهى قلت يظهر من اختلافهم في محل الخلاف سريان الخلاف
في المقامين حجة هذا القول امران احدهما الاجماع الذي ادعاه في الخلاف وثانيهما ما استنهضه له بعض المتأخرين وهو الرضوي والحامل اذا
رأت الدم في الحمل كما كانت تترك الصلوة ايام الدم فان رأت صفرة لم تدع الصلوة وقد روي انها تعمل ما تعمله المستحاضة اذا صح لها الحمل فلا
تدع الصلوة والعمل من خواص الفقهاء على ذلك انتهى وخبير بان شيئا منهما لا يصلح للاستناد اليه اما الاول فلصيرورته موهونا بمصير الاكثر
الى خلافه واما الثاني فلعدم حجيته عندنا خصوصا مع كون ما يصلح دليلا على المطلوب هو ما نسبه الى الرواية وجعل العمل عليه من خواص الفقهاء
مع حكمه في صدر الكلام بخلافه وقال في كشف اللثام وان اريد بالاستبانة مضي عشرين يوما من العادة كما نص عليه في الاستبصار فيؤيده ما
من الخبر ومراده ره بالخبر رواية الصحاف التي ستمر بك انشاء الله تعالى ولكن لا يخفى على من له معرفة بمواقع الكلام ان الاستبانة امر عرفي غير منوط بتلك المدة
فلا وجه لتفسير الاستبانة في الرواية بها بل الظاهر ان الشيخ ره لم يلتزم به في غير كتابي الاخبار ولهذا اعتبر فيما نعرفه عن النهاية بمضي عشرين يوما
هو مطلق يعم صورة الاستبانة وغيرها ومن هنا تراهم يحكون عنه ره قولين احدهما عن النهاية والاخر عن كتابي الاخبار ثانيها يجتمع مع الحمل بعد
استبانته ايضا وينسب هذا القول الى اكثر القائلين باجتماعه مع الحمل وحجة هذا القول ما تقدم من ادلة القول بالجواز باسرها مضافا الى رواية
ابي المعزا قال سألت ابا عبد الله ع عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة ان كان دما كثيرا فلا تصلين
وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين ومرسلة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألت عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من
الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء بقي ههنا شيء وهو بيان فائدة القول
بان الحيض يجتمع مع الحمل الغير المستبين قال في المستند وتظهر الفائدة في قضاء الصلوة لان في تركها عند رؤية الدم اذ لا ريب في البناء على اصالة عدم الحمل
بدون استبانته ثالثها التفصيل بين ما لو كان الدم الذي رأته الحامل متصفا بصفات الحيض فيحكم عليه بالحيضية وبين ما لو لم يكن متصفا بها فلا يحكم
عليه بها وهذا هو الذي اشار اليه الصدوق في الفقيه بقوله والحبلى اذا رأت الدم تركت وذلك اذا رأت الدم كثيرا احمر فان كان قليلا اصفر فلتصل
وليس عليها الا الوضوء انتهى ومستند هذا التفصيل كما قيل هو الجمع بين الطائفتين من اخبار الجواز والمنع بحمل الاولى على ما لو كان متصفا بصفات
الحيض وحمل الثانية على ما لو لم يكن متصفا بها ويمكن ان يستشهد لهذا الجمع بمرسلة محمد بن مسلم المتقدمة في حجة القول الثاني وموثقة اسحق بن
عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين و
الرضوي والحامل اذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة فاذا رأت صفرة لم تدع الصلوة وقد يجاب عن الاستشهاد بها بان التفصيل
بين المتصف بصفة الحيض وغيره انما هو في تحيض المرأة قبل اكمال الثلثة فلا دلالة فيها على التفصيل في الدم من حيث الحيضية الواقعية وعدمها

ذكر اليوم واليومين في الرواية الاولى مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد ثلثة ايام
وعدمه فحكم بالحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وعدم توالية في الثلثة الاول مع ان تقييد الخبر المنع بمبلوغ الصفة في غاية البعد
خصوصا وقوله ع لو لم يكن الله يجعل حيضا من حبل وحاصل هذا الكلام يرجع الى الجواب عن الاستدلال بانه جمع بلا شاهد وانه غير مقبول
وهناك وجه اخر في الجواب بعد الاغماض عن عدم صحة الجمع بلا شاهد هو اعتبار التكافؤ بين طرفي الجمع وهو في المقام مفقود لقوة تلك الاخبار
من جهة كثرة العدد والاعتضاد بعمل الاكثر رابعها ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية حيث قال والحبلى اذا رات الدم في الايام التي كانت تعتاد
فيها الحيض كان حيضا فان تاخر عنها الدم بمقدار عشرين يوما ثم رات الدم فان ذلك ليس بدم حيض فلتفعل ما تفعله المستحاضة انتهى
وحجة القول على ما حكم به الدم الذي راته في وقت العادة عموما حيضته ما تراه ايام العادة مط وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع عن الحبلى
ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر فقال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وموثقة سماعة
قال سئلته عن امراة رات الدم قال تقعد ايامها التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وعلى ما حكم به في القسمين صحيحة الحسين
بن نعيم الصحاف قال قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون
يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضا وتحتشي بكرسف وتصلي
واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها
التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل قال المص في المعتبر بعد ذكرها وهذه الرواية حسنة وفيها
تفصيل يشهد له النظر وقال في ك بعد نقلها وهي مع صحتها صريحة في المدعى فيتجه العمل بها وان كان القول الاول لا يخلو من قوة ثم ان صاحب المستند بعد حكاية هذا القول عمن تقدم ذكرهم وعن البحار قال ولكنهم مع اثباتهم الحيضية لايام العادة نفوها
عما تاخر عنها بعشرين يوما فسكتوا عما بينهما ويظهر من بعضهم انهم يلحقونه بالعادة ومن لحوانهم يلحقونه بعد العشرين انتهى وهو غريب اذ
ليس في كلام ارباب القول ما يدل على شئ من الامرين نعم لا يبعد ذلك في كلام صاحب البحار ره حيث قال ولكن صاحب المستند مع انتصاره للشيخ ره كما
سيجيء عبر هو عن الحكم بقوله ان ما تجده الحبلى في ايام العادة كما كانت تراه قبل فانه يجب الحكم بكونه حيضا وما لم يكن كذلك فلا وهو يعطي ان
جميع ما عدا الواقع في ايام العادة استحاضة وليس حيضا هذا وقد اجيب عن الاستدلال بالصحيحة المذكورة بوجهين احدهما ما ذكره بعض
المحققين ره مع اعترافه بصحتها بان في مكافئتها لما تقدم من الاخبار الناطقة باجتماع الحيض والحمل هنا وضعا ولكن لا يخفى ان هذا
الجواب بظاهره غير سديد لان تلك الاخبار على قسمين احدهما ما تضمن بيان حكم ذات العادة فحسب كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة محمد بن
مسلم موثقة سماعة المتقدم ذكرها والاخر ما تضمن قضية جزئية كصحيحة ابن سنان المتضمنة لقوله ع ان الحبلى ربما قذفت الدم ولا تعارض بين
صحيحة الصحاف وبين شيء من ذينك القسمين اما الاول فلانه بمنزلة قولنا الانسان الرومي ابيض وهي قضية مفصلة على حد قولنا الانسان
الرومي ابيض والانسان الزنجي اسود ومعلوم انه لا تناقض بينهما لان الثانية افادت ما افادته الاولى مع اثبات حكم مغاير لحكم الاولى لموضوع
مغاير لموضوع الثانية فكذا الحال فيما نحن فيه واما الثاني فلانه بمنزلة قولنا بعض الانسان ابيض وصحيحة الصحاف قضية مفصلة على
حد قولنا الانسان الرومي ابيض والانسان الزنجي اسود ومن البين ان لا تناقض بين القضيتين وقد تقرر في محله انه لا يشترط في المخصص
مكافئته للعام الذي يراد تخصيصه وانما يشترط كونه جامعا للشرائط الحجية فالخبر الموثق الخاص عند من يقول بحجيته يصلح مخصصا للخبر العام
الصحيح وخاص واحد يخصص لعمومات المتعددة وهكذا فعدم الاشتراط فيما نحن فيه مما كان قضية مفصلة للقضية الجزئية اولى بالقبول و
يمكن ان يوجه في دفع الاشكال ان المناط من مثل قوله ع الحبلى ربما قذفت ان هذا الوصف سار في اي حال فرض من حالاتها وحيث يقتضيها
تخصيص بوصف بحال دون حال ولكن الاولى ان يقال ان من جملة تلك الاخبار ما تضمن بيان حال حقيقة حال الحيض مما هو بمنزلة العلة
كحسنة سليمان بن خالد والرواية الاخرى التي حكاها الكليني ره لانهما تضمنتا ان الدم غذاء الولد في بطن امه وانه ربما كثر ففضل عنه
فاذا فضل دفعته وهذا احالة الامر الى اقتضاء الطبيعة ومعلوم ان اقتضائها لا ينضبط ولا ينحصر فيما لو كان نوبتها اللازم بعد مضي عشرين
يوما من وقت عادتها فانه في الحقيقة يفيد ان الدم متى كثر ففضل خرج وهذا امر غير قابل للاختصاص بوقت معين لاختلافه بحسب قوة الحرارة
في مزاج التلون بل هو غير قابل للاختصاص حتى بالنسبة الى امراة خاصة لاختلاف حالها بحسب الفصول والاغذية بل بحسب اختلاف الهواء في البلد
فعلى هذا ينافيه قصر خروجه على وقت خاص وهو ما بعد مضي عشرين يوما من وقت العادة لان مآل احدهما الى ان حيض الحبلى في الخروج

اي وقت اتفق ومآل الاخرى الى انه غير صالح للخروج الا في وقت العادة وهما متباينان ثانيهما ما حكي عن العلامة ره في المنتهى من ان العادة
ان المراة اذا تجاوزت عادتها وقتها لا يكون الدم حيضا فالتقييد في الصحيحة بقوله ع بعد ما يمضي عشرون يوما ناظر الى الغالب فلا ينافي ذلك
كون بعض افراد الدم المتجاوز عن العادة حيضا فيجري عليه حكمه وانت خبير بانه في غاية البعد ولا مساغ للتصرف في ظواهر الخطاب ودلالات
الالفاظ بمثل ذلك ثم ان صاحب الحدائق ره انتصر للشيخ ره حيث قال لعبد الحكم بظهور صحيحة الصحاف فيما ذهب اليه ره ما صورته والذي يقرب عندي هو حمل
الاخبار المتقدمة على هذه الصحيحة بان يقال ان ما تجده الحبلى في ايام العادة كما كانت تراه قبل فانه يجب الحكم بكونه حيضا وما لم يكن كذلك فلا وفي
بعض الاخبار المشار اليها اشارة الى ذلك مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة محمد بن مسلم وبالجملة فاخبار المسئلة ما بين مطلق في ذلك
ومقيد وان كان التقييد في بعضها اظهر من بعض والواجب بمقتضى القاعدة المقررة حمل مطلقها على مقيدها وبه يظهر ان ما اشتهر بينهم
من القول بحيضها مط ليس كك انتهى واعترضه بعض المحققين ره بان التقييد في بعض تلك الاخبار انما وقع في السؤال وعلى فرض وروده في
الجواب فلا تنافي بينها وبين المطلقات حتى يوجب تقييدها انتهى وانت خبير بسقوط الجواب والاعتراض عليه جميعا لانا قد بينا ان صحيحة الصحاف والاخبار
الدالة على ان الحبلى قد تحيض متعاضدتان على وجه التباين فلا يبقى مجال لما ذكره المجيب من حمل المطلق على المقيد وذلك لانتفاء الموضوع كما لا يبقى
مجال لانكار التنافي بين الصحيحة وبين المطلقات والعجب منه ره كيف ينكر التنافي هيهنا مع انه هو الذي منع من التكافؤ في الجواب الاول
وقيام منع التكافؤ بطرح الصحيحة في مقابل تلك الاخبار موقوف على التنافي والا كان اللازم حمل المطلق على المقيد وان اراد بمنع التنافي منع
كون احدهما مثبتا والاخر منفيا ورام بذلك جعلهما من باب العام والخاص اللذين حكمهما عدم تخصيص الاول بالثاني اذا كانا متوافقي
الظاهر اتجه عليه ان قوله ع في صحيحة الصحاف فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث نفي والمطلقات من قبيل المثبت مضافا الى ان تلك الاخبار
ليست من قبيل العمومات وانما هي من قبيل القضايا الجزئية على ما عرفت من التحقيق ومع الاغماض عنه فهي من قبيل المطلقات هذا والذي يقتضيه
التحقيق ان هنا اربع صور احديها ان ترى الدم في ايام العادة والثانية ان تراه بعد مضي عشرين يوما من وقت عادتها الثالثة فيما بين
العادة وانقضاء عشرين يوما والرابعة ان تراه قبل ايام العادة بيسير والمذكور في كلام الشيخ ره انما هما الصورتان الاوليان والاخيرتان
مسكوت عنهما واما ما ذكره صاحب الحدائق ره فهو يعطي بناء حكم جميعها وان الذي تراه المراة في العادة حيض وفيما عداها استحاضة وهما مع تخالفهما في
الجملة ليس شيء منهما مدلول صحيحة الصحاف لان المذكور فيها اولا هو قوله ع اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه
الدم من الشهر الذي تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث ومفهومه انها اذا راته قبل مضي عشرين يوما فهو حيض سواء كان فيما بين وقت العادة
وبين عشرين ام في وقت العادة ام فيما قبلها بيسير وقد صرح في الصحيحة ببعض افراد المفهوم وهما الاخيران او لم يصرح ببعضها وهو الاول وقد حققنا
في الاصول ان ما ترك ذكره من افراد المفهوم عليه حكم ما ذكر من افرادها وعلى هذا فيستفاد من الصحيحة كون الصور الثلث من صور الحيض هذا كله على تقدير كون
الصحيحة من قبيل المقيد لتلك الاخبار ولكنك قد عرفت فيما قدمنا ان التعارض بينها وبين الاخبار الدالة على اجتماع الحيض والحمل من الصحاح و
غيرها انما هو تعارض المتباينين وان الصحيحة غير مكافئة لها من جهة كثرة العدد والاعتضاد بعمل الاكثر فتدبر خامسها ما حكاه في المستند عن
والده في اللوامع والمعتمد واستظهره من بعضهم مصير بعض من عدا والده اليه من الاكتفاء باحد الامرين من كون الدم متصفا بصفة الحيض و
وقوعه في وقت العادة وظاهر اطلاق الكلام هو ان اي الامرين من الاوصاف والوقوع في وقت العادة اتفق في المقام كان معتبرا واما غيرها
فلما كان الوقوع في وقت العادة متعذرا في حقها وكانت الاوصاف ممكنة اكتفى بها وحجة هذا القول ان الدم على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون
خاليا عن الوصف واقعا في غير وقت العادة واما ان يكون متصفا بالاوصاف فحسب واما ان يكون واقعا في وقت العادة خاليا عن الوصف اما
الاول فلا اشكال في عدم كونه حيضا لان اخبار الاوصاف تنفي حيضيته واخبار العادة ليس لها قوة المعارضة في هذا المورد واما القسمان الاخران
فتتعارض فيهما اخبار الوصف واخبار العادة ففي المتصف الواقع في غير العادة تحكم اخبار الاوصاف بحيضيته واخبار العادة بعدمها وفي
الواقع في العادة الخالي عن الوصف تحكم اخبار العادة بحيضيته واخبار الاوصاف بعدمها فيتعارض الطائفتان المذكورتان في هذين القسمين فلا بد
من الرجوع الى الاطلاقات اجتماع الحيض مع الحمل ومقتضاها الحكم في كل منهما بالحيضية وهذه عبارة اخرى عن الاكتفاء باحد الامرين هذا تحرير
ما ذكره في المستند حجة لهذا القول ثم قال فيه ولدفع توهم انجباره بخرق الاجماع المركب قال والذي اراه ان الظاهر ان اطلاق كلام الاكثر في غير وقت
العادة مقيد بوجود الاوصاف ولذا صرح الكل بموافقة الصدوق ره للمشهور مع تصريحه باعتبار الصفة بل المشترط للعادة لا ينكر كون ما يرى
في غير وقتها حيضا اذا وجد اوصافا انتهى ثم ان صاحب المستند ره بعد تسليم ما ذكر في القسم الاول بقوله لا يخفى ان خلو اخبار اعتبار الوصف في الحبلى و

٢ ان تراه من

وعدم حيضية الفاقد له في غير ايام العادة عن المعارض مط يخصص تلك العمومات قطعا ولازم عدم حيضية الخالي عن الوصف في غير ايام العادة بحكم
ما يقتضي بعدم الحيضية لازم قال واما احتياط الرجوع في الخالي عن الوصف في الايام او المتصف في غيرها الى عمومات الاجماع بعد تعارض اخبار اعتبار
الوصف في الحبلى واخبار حيضية ما في العادة فيها واشتغال كل منهما بالاخر فانما كان تاما لو كانت تلك العمومات كسائر عمومات الحيض فارغة عن
في الموردين عن المعارض الاخر ايضا ولكنه يعارضها في المورد الاول اخبار اعتبار الوصف في الحيض مط فانها اعم من وجه من عمومات الاجماع وتفيد
تخصيصها باخبار حيضية الصفرة والكدرة في ايام العادة لان القدر المعلوم هو التخصيص في غير الحبلى واما فيها فالمعارض اخبار حيضية الصفرة
مط مع اخبار عدمها في الحبلى فلا كما يعارض اخبار اعتبار الوصف في الحبلى سائر عمومات التحيض وفي المورد الثاني اخبار عدم حيضية ما قبل العادة
مطلقا او في الحبلى كصحيحتي الصحاف فتتساقط الاخبار من الطرفين فيبقى الحكم في الموردين خاليا عن المستند والاصل عدم تعلق احكام الحائض توجب
عدم الحيضية فيهما كما هو مقتضى القول الاول فهو الاقرب الا في ايام الاستظهار الثابت للحبلى بموثقة سماعة المتقدمة وما بينها وبين العشرة في
صورة عدم التجاوز فيحكم بالحيضية كما في غير الحبلى لاستصحابها وتوهم ايجاب خرق الاجماع المركب فاسد لانه في امثال المقام غير ثابت هذا في العادة و
اما غيرها فلتطابقها الاوصاف فالمتصف حيض لاخبار اعتبارها مط او في خصوص الحبلى مضافا الى عمومات الاجماع الخالية جميعا عن المعارض وغيره
ليس بحيض للاخبار النافية لحيضية المخصصة لعمومات الاجماع فتم انتهى وتحقيق المقام انك قد عرفت ان ما دل على اعتبار الوصف في الدم
الذي تراه الحبلى انما هو ناظر الى قبل حصول اقل ايام الحيض اعني الثلثة كما دل على ذلك ما تقدم من التقييد باليوم واليومين في بعضها ومعلوم
ان الحيض لا يكون اقل من ثلثة وقد عرفت ايضا ان صحيحة الصحاف معارضة لما دل على ان الحبلى ربما طمثت وانها غير مكافئة له فعلى هذا لا يبقى في
المقام الا الاخبار الناطقة بان الحبلى قد تحيض ولا يخفى على من له ادنى معرفة انها وردت في مقام بيان ان الحمل ليس مانعا عن الحيض ومقتضاها
ان حال الحبلى كحال غيرها من النساء فنقول ليس مرجعها الا ما هو المرجع لغيرها من حكم العادة وغيرها ممن كان دمها متصفا بصفات الحيض
لا حتى ان الحبلى اذا رات ثلثة ايام دما فاقدا للوصف وكان رؤيتها له في غير وقت العادة نهض قاعدة الامكان على القول بها بكون ذلك الدم
حيضا على حد غير الحبلى وبهذا البيان يسقط ما ذكره صاحب اللوامع والمعتمد لابتنائه على تعارض اخبار الوصف في الحبلى واخبار اعتبار العادة
فيها وقد عرفت ان لا تعارض بينهما لكون اخبار الوصف ههنا ناظرة الى الحيضية الظاهرية في اليوم واليومين وصحيحة الصحاف معارضة للاخبار الدالة
على ان الحامل قد تحيض وكذا يسقط ما ذكره ولده في مقام الاعتراض عليه من ان القدر المعلوم من تخصيص اخبار اعتبار الوصف باخبار
حيضية الصفرة والكدرة انما هو تخصيصها في غير الحبلى واما فيها فيعارض اخبار حيضية الصفرة مط اخبار عدمها في الحبلى وذلك لما
عرفت من ان الحبلى بخصوصها ليس فيها اخبار نافية لحيضية الصفرة فيها الا بالنسبة الى اليوم واليومين ولا يكون الدم فيهما حيضا والحكم
بالحيضية فيهما حكم ظاهري الى ان يتبين الامر بانقضاء الثلثة الطهر وكذا غيره مما ذكره لابتناء الجميع على ما عرفت منعه فالحق هو القول باجتماع
الحيض مع الحمل واما ان وجه العمل ماذا فهو موكول الى ما تحقق في غير الحبلى فانها قد تعتبر في مورد الاوصاف وتعتبر في مورد اخر وقوعه في ايام
العادة وفي ثالث قاعدة الامكان فكذا الحال في الحبلى بل نقول ان شرح هذه التفاصيل التي تقدم ذكرها في هذا المقام خارج عما هو مقتضى
القانون مع ايراد ما ليس بانه موكول الى مقام اخر فتدبر فرع قال العلامة ره في نهاية الاحكام لو انقطع دمها يعني الحامل ثم ولدت
فان تخلل اقل الطهر بين الانقطاع والولادة فالمنقطع حيض لانه دم امكن ان يكون حيضا والا فلا لاستحالة قصور الطهر عن اقله وكذا
لو تقدمت الولادة انتهى قوله وكل دم رأته المرأة دون ثلثة فليس بحيض مبتدئة كانت او ذات عادة ولا فرق في ذلك بين ما لو كان الدم
الذي رأته بصفات الحيض وبين ما لو لم يكن كذلك وما ذكره كلام جامع ينطبق على كل من القول باعتبار التوالي وعدمه فما كان دون ثلثة ايام بالوصف
المعتبر عند القائل به لا يكون حيضا فالقائل بالتوالي يقول بان ما كان دون ثلثة ايام متواليات لا يكون من الحيض حتى لو تم الثلثة بدون
التوالي والقائل بعدمه يقول بنفي الحيضية فيما دون ما يعتبره قوله وما تراه من الثلثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض سواء تجانس
او اختلف هذا اشارة الى بيان ما يعبر عنه كثيرا بقاعدة الامكان وتحقيق المقال يتوقف على بيان المراد بها وعلى بيان مدركها والدليل
عليها فيقع الكلام في مقامين اما المقام الاول فتوضيح القول فيه ان المعتبرين لهذه القاعدة يظهر منهم الخلاف في معناها على وجوه احدها
ما يعطيه كلام جماعة تصريحا او تلويحا وهو ان المراد بالامكان ليس هو مجرد الاحتمال والتردد في مقابل العلم بل المراد به الامكان الواقعي
بمعنى القابلية في مقابل الامتناع الواقعي لان الظاهر من الامكان دون الامكان بمعنى عدم وجود المانع في ذهن المحتمل والمتردد وعلى هذا
فلا يجري هذه القاعدة فيما لو شك في شرطية شيء وشك في وجوده خصوصه كبلوغها تسع سنين او ثبت مانعية شيء وشك في وجوده كحد اليأس فانه كان

لا استصحاب عدم وجوده مجرى الا ان ذلك من جهة الاستصحاب ولا مدخل له بهذه القاعدة والظاهر ان المنكرين لها ممن يقول بحجية الاستصحاب المثبت يعلم
بحيضية المشكوك وقوعه في زمان اليأس وما ذكره صاحب الجواهر ره من ان التمسك بالقاعدة المذكورة عند الشك في وجود ما علم مانعيته لا
يخلو من وجه لعين بعيد وكذا لا تجري فيما لو شك في شرطية شيء او مانعية شيء مع وجودهما كما لو شك في شرطية التوالي في الثلثة التي هي
اقل الحيض فليس لمن شك فيها التمسك بهذه القاعدة في الحكم بعدم اشتراطه فيها وكما لو شك في مانعية الحمل من الحيض فانه ليس للشاك فيها ان
يتمسك بالقاعدة في الحكم بجواز اجتماع الحيض مع الحمل والظاهر انه الى ما ذكرناه من معنى الامكان اشار في لك بقوله المراد بالامكان هنا
معناه العام وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم فيدخل فيه ما يتحقق كونه حيضا لاجتماع شرائطه وارتفاع موانعه كرؤيته ما زاد
على الثلثة في زمن العادة الزائد عنها بصفة دم الحيض وانقطاعه عليها وما احتمله كرؤيته بعد انقطاعه على العادة ومضى اقل الطهر منقطعا
على العادة فانه يحكم بكونه حيضا انتهى والوجه فيما ذكرناه من الاشارة هو رجوع الضمير المنصوب في قوله احتمله الى ما ذكره في العبارة من قوله
ما زاد على الثلثة ولا يقدح فيه قوله بعد انقطاعه فان الضمير المضاف اليه ايضا يعود الى ما زاد على الثلثة ويكون الوجه فيه هو الاشارة
الى ما رآه قبل ذلك حيضا واما ان جعلنا الضمير المنصوب في قوله احتمله عائدا الى مطلق الدم المدلول عليه بالمقام كان ناظرا الى كفاية
الاحتمال كما هو مقتضى ظاهر لفظة احتمله الواقعة في العبارة ولكن ما ذكرناه اولا هو الاظهر وعليه يكون ما اشار اليه سديدا وان كان
تعميم القاعدة بالنسبة الى ما لم يتحقق كونه حيضا غير سديد وستعرف توضيح الوجه في ذلك ثم ان عدم امتناع كون الدم المرئي حيضا يتصور على وجهين
احدهما ان يكون بالنظر الى الشرائط والموانع الواقعية الثابتة عند الله سبحانه وان لم نعلم بعضها وثانيهما ان يكون بالنظر الى الشرائط
والموانع المقررة في الشرع المنتهية الى المتدينين بلوازم المذهب فيكون امكان كونه حيضا عبارة عن استجماعه للشرائط المقررة فيه وخلوه عن
الموانع كذلك اما الاول فليس صالحا لان يكون هو المراد لانه لو تحقق عدم الامتناع على ذلك الوجه كانت الحيضية واجبة لا ممكنة اذ لا واسطة
في الممكنات بين الامتناع العرضي والوجوب العرضي فيصير محصل المعنى توهم كل ما لم يمتنع كونه حيضا فهو حيض كل ما وجب ان يكون حيضا فهو حيض مضافا
الى ان القضية المسوقة لبيان القاعدة تكون من البديهيات ويكون التعرض لبيانها بعيدا من شأن العقلاء فكيف بالعلماء خصوصا من جهة التدوين
في الكتب مع ان مؤديها ح يكون ردا الى الجهالة اذ لا علم للناس بالشرائط والموانع الواقعية ولا فرق في ذلك بين ما كان منها من قبيل الكليات
اللاحقة للحيض على وجه كلي وبين ما كان منها من قبيل الجزئيات اللاحقة للدم الخاص الخارج من رحم خاص في وقت خاص فقد يكون عند الله
تعالى حيضا لشرط وجودي خاص او انتفاء مانع خاص واني لنا الاحاطة بجميع ذلك وما اوتينا من العلم الا قليلا فيتعين ان يكون المراد هو الثاني
وان ما امكن ان يكون حيضا من جهة وجود الشرائط وانتفاء الموانع المقررة في الشرع فهو محكوم عليه بالحيضية والى هذا اشار المحقق الثاني
ره في جامع المقاصد حيث قال والمراد بالامكان عدم الامتناع عند الشارع فلو رات دما بشرائط الحيض كلها لكن بعد تقدم دم كذلك ولم يتخلل بينهما
اقل الطهر امتنع ان يكون حيضا وكذا ما بين العادة والعشرة مع التجاوز ولا يقدح عدم ظهور الحال قبل بلوغ العشرة لان الحكم بكونه حيضا
وعدمه عند الشارع واقع وانكشافه عندنا موقوف على التجاوز وعدمه انتهى وقد اجاد الشهيد الثاني ره في الروضة حيث نبه على جهات استجماع
الشرائط والعراء عن الموانع بقوله ومتى امكن كونه اي الدم حيضا بحسب حال المراة بان تكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا ينقص عن ثلثة ولا
يزيد عن عشرة ودوامه كتوالي الثلثة ووصفه كالقوي مع التميز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم به ثم قال وانما يعتبر الامكان بعد
استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول
في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة وكتب جمال المحققين ره على قوله ونحو ذلك ما نصه كمضي اقل الطهر من الحيضة السابقة وكونها حاملا
على راي من لم يجوز حيض الحامل وكونه في ايام العادة مع تجاوز العشرة انتهى والى المثال الاول اشار صاحب الجواهر ره بقوله ولم يكن بعض الدم سبقه قد
تم ما يمنع من الحكم بحيضيته انتهى وكتب على قوله كايام الاستظهار ما صورته ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا او وقتا او عددا اذا انقضت ايام
عادتها تستظهر وجوبا او استحبابا بيومين او بيوم او واحد او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اي من
ترك العبادة طلبا لظهور الحال في كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة يظهر الاول وان تجاوز يظهر الثاني ويقضي الصوم على التقديرين
ولا قضاء للصلوة على الاول ويقضيها على الثاني ومنهم من حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين ففي ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا
لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع ما تجاوز عن العادة الى العشرة الاحسن في التمثيل الصلاة
وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة حكمه كذلك مما لا يقدح في صحة التمثيل وهو ظاهر ولا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض

مع التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العبادة فيها للحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما يتبين الحال بعد
تجاوز العشرة فتد انتهى وبعد ذلك كله يبقى في كلامه موضع الاول ان اعتبار الوصف في قاعدة الامكان غير متجه لان ما ذكره من
القوى مع التميز ان كان من جهة مجرد التمثيل به دون الاختصاص به حتى يكون ما رأته ثلثة ايام لا غير من جملة ما يعتبر فيه الوصف ورد
عليه ان قاعدة الامكان انما هي في مقابل اعتبار الاوصاف ومن هنا ترى المنكرين لها يجعلون المعيار هي الاوصاف واوضح من ذلك
ان المعتبرين لها يصرحون بانه لا فرق بين كون الدم متصفا بصفات الحيض وعدمه وفي تصريح المصنف بالتسوية بين المتخالف والمتجانس
اشارة الى ذلك والسر في عدم اعتبارهم للاوصاف في الحكم بالامكان هو انهم وجدوا من الشارع انه حكم بان فاقد الاوصاف في ايام العادة
حيض فعلموا ان صلاحية الدم لكونه حيضا يحصل مع عدم الاوصاف ايضا وقد افصح المحقق الثاني عن ذلك في جامع المقاصد حيث قال
ولا يعتبر في امكان كون الدم حيضا ان يكون بصفة دم الحيض كما صرح المصنف في المنتهى وغيره وكذا غيره ولا يشكل بان دم الاستحاضة
صفات تختص بها فلا يجامع دم الحيض والا لم تكن مختصة لان المراد الاختصاص غالبا ولان الصفات غير موثوق بها ولان الصفرة والكدرة
في ايام الحيض حيض كما ان السواد والحمرة في ايام الطهر استحاضة فلا تعارض ما هو اقوى فان اجتماع الشرائط يوجب القطع بالحيض انتهى
لكن ايجاب اجتماع الشرائط للقطع بالحيض محل نظر وان كان من باب الاختصاص بتقريب ان مراده الامكان بحسب وصفه فيما قد اعتبر فيه
الوصف ويؤيد استمرار الدم المحكوم فيه بكون القوي حيضا والضعيف استحاضة من هذا القبيل اتجه عليه ان ذلك انما هو من جهة قيام
الدليل عليه لا من جهة قاعدة الامكان الا ان يقال ان مبنى الدليل ايضا على قاعدة الامكان والا فمجرد كون الدم متصفا بصفات الحيض لا يفيد
القطع بكونه حيضا في الواقع وهذا هو الذي يقتضيه كلماتهم فانهم يريدون الاستكشاف بجعل الشارع ما لا ملازمة بينه وبين الحيض
دليلا عليه عن اكتفائه في الحكم بالحيض بامكانه كما لا يخفى على من لاحظ ادلتهم الثاني انه قال جمال المحققين ره في ذيل قوله مع انقطاعه قبل
الثلثة الاولى حذف هذا القيد ليكون هذا ايضا مثالا لما امكن كونه حيضا بعد استقراره ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة
نظير المثال الاول واما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه وح فكان الاولى في المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العادة
مع تجاوز العشرة ليكون مثالا لذلك ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو حمل الامكان على الاحتمال كما فعله في شرح الارشاد فافهم الثالث
انه كتب على قوله وانما يعتبر الامكان بعد استقراره آه انه حمل الامكان على الاحتمال ولو في اول الامر فيفيده ما ذكره ولو حمل على الامكان في
نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره لان الامكان في ايام الاستظهار وكذا في اول رؤية الدم مجرد احتمال وبعد التجاوز
على العشرة او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان في نفس الامر ثم قال ويمكن ان يقال انه ليس غرض الشارح ان كلام المصنف يحتاج الى تقييد
بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذي قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذي هو الامكان لنفس الامر فيجب حمل كلام المصنف عليه انتهى
وهو كلام جيد متين ويحصل منه ان اعتبار الاستقرار لا يجتمع مع تفسير الامكان بمعناه الحقيقي وانما يجتمع مع تفسيره بالاحتمال فكل من اعتبر الاستقرار يعلم
انه اراد بالامكان الاحتمال وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث انه بعد ما حكم باختصاص القاعدة بما علم امكان حيضيته عند الشارع قال اما ما وقع الشك
في اصل صلاحيته كاشتراط التوالي وحد اليأس والحبلى ونحو ذلك فليس للمشتبه التمسك بها في مقابلة النافي كما انه يشكل التمسك بها ايضا في حال
عدم احراز ما علم شرطيته في الحيض وانتفاء ما علم مانعيته منه كذلك كبلوغ التسع مثلا وعدم بلوغ ما ثبت من حد اليأس كالخمسين والستين وان كان
لا يخلو من وجه نحوه التمسك بها قبل استقرار الامكان كما اذا رأت المبتداة دما ولم يعلم انه يستمر الى ثلثة فيكون ممكن الحيضية او ينقطع فلا
يكن ومن هنا قام النزاع بينهم في تحيض المبتداة برؤية الدم حتى ان من نقل الاجماع على تلك القاعدة كالمصنف في المعتبر اختار عدم التحيض وكذا
ابن ادريس ولعله لذلك قيد بعض متأخري المتأخرين الامكان بكونه امكانا مستقرا غير معارض بامكان حيض اخر انتهى وذلك لانه ذكر التمسك
قبل استقرار الامكان في مقابل ما علم امكان حيضيته لا في مقابل نفس الامكان الا انه يرجع الى كلامه الاشكال من طريق اخر وهو ان المبتداة التي
رأت الدم ولم يتم لها ثلثة ايام تندرج فيما هو الشك في وجود ما علم شرطيته فافراد القسم الاخير عما قبله بالذكر ليس في محله وقد وقع نظيره من المنتهى العلامة
المحقق موسى بن جعفر الغروي ره فيما حكي عن شرح رسالة والده فانه بعد جعل الخارج من مشكوك البلوغ والانوثية بمنزلة الخارج من الصغيرة والخارج
من الرجل قال وما يحتمل من الحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ضعيف لان الدائر بين الممكن والممتنع لا يوصف بالامكان بل يوصف باحتماله فلا يحكم به
الا بعد العلم بالقابلية وليس مثل ذلك احتمال عدم حصول الشرط فان ذلك لا يرفع الوصف بالامكان وان عين الفرق في الوجود الخارجي انتهى وذلك
لان البلوغ والانوثية ليسا الا من قبيل الشرائط مثل التوالي في الثلثة وانقضاء مدة اقل الطهر بين الحيضتين والفرق بين الشك في البلوغ و

الانوثية وبين الشك في حصول الشرط بعدم جريان الامكان في الاول وبجريانه في الثاني لا وجه له نعم يمكن ابداء الفرق بينهما بان البلوغ والانثى موضوعا
للحيض ولا قوام للشيء بدون موضوعه بخلاف الشرائط التي هي من قبيل التوالي في الثلثة وانقضاء اقل الطهر بين الحيضتين فانها ليست من قبيل الموضوع
لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد بعد كون الجميع مشتركة في عدم تحقق الامكان بمعناه الحقيقي فيها وانما المتحقق احتماله فيها وان ذلك موجب
لعدم جريان قاعدة الامكان في شيء منها ثم انه بقي في المقام شيء وهو ان المراد ببعض المتأخرين في كلام صاحب الجواهر ره هو كاشف اللثام
وانه يمكن ان يكون مراده بالامكان المستقر هو ما لا معارض له من امكان دم اخر حيضا فان الظاهر ان قوله غير معارض بامكان حيض اخر ليس تقييدا
وانما هو تفسير للمستقر فيكون المقصود الاحتراز عما لو لم يمض اقل الطهر بين الدمين فان الحكم بحيضية الدم الموجود بحكم قاعدة الامكان
يعارض الحكم بحيضية الدم الذي انه قبل هذا الدم مما ليس بينه وبينه مقدار اقل الطهر لكون القاعدة بالنظر اليهما على حد سواء وايهما كان حيضا
كان الاخر استحاضة لا محالة لعدم مضي اقل الطهر بينهما لكن هذا التوجيه لا يجدي لانه يؤل الامر في المثال الى الشك في حصول الشرط المحقق وذلك
لانه يشترط في الحكم بحيضية الدم المخصوص ان لا يسبقه حيض ليس بينه وبينه اقل مقدار الطهر وثبوت هذا الشرط في هذا المقام مشكوك باعتبار
التردد في الحكم بالحيضية بين كل واحد من الدمين ولا يخفى ان هذا الذي ذكرناه مبني على تسليم التعارض والا فيمكن ان يقال ان الدم الاول
قد حكم عليه بالحيضية بحكم قاعدة الامكان فلا يكون الثاني حيضا لعدم صلاحيته للحيضية من جهة عدم مضي اقل الطهر بين الاول المحكوم
بحيضيته وبين الثاني فيكون الثاني هو الفاقد للشرط ويخرج المثال عن مورد معارضة قاعدة الامكان في مورد بمثلها في مورد اخر فتدبر فتحصل
من جميع ما ذكرناه من اول الكلام الى هنا ان محصل هذه القاعدة عند المفسرين بهذا المعنى الذي نحن فيه هو ما حكي عن شرح الروضة من ان كل ما امكن
شرعا كونه حيضا باستجماع الشرائط والخلو عن الموانع حكم بكونه حيضا سواء كان بصفات الحيض ام لا كما ذكره الاصحاب قاطعين به على وجه يظهر منه
اتفاقهم عليه انتهى ومورد القاعدة على هذا التفسير هو ما لو شك في كون الدم المخصوص حيضا من جهة الشك في مشخصات جزئية للحيض تختلف
باختلاف احاد النساء بحيث لا تنضبط تحت ضابط واقعي ولا معرف ظاهري فلا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا استمر دم في ثلثة
ايام بحيث يعلم باستجماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كون ذلك الدم المخصوص حيضا فان اجتماع تلك الشروط لا يفيد الا احتمال
الحيضية في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها ثانيهما ما هو المستفاد من جماعة وهو ان المراد بالامكان هو الاحتمال لكن لا مط بل المراد به احتمال
الحاصل بعد استجماع الشرائط الثابتة المتحققة كما في المعنى الاول واحتمال تحققها ومثال الاول ما عرفت في ذيل الكلام على المعنى الاول
ومثال الثاني ما رأته المبتداة من الدم في اول لحظة فانه محتمل لان يستمر ثلثة ايام فمثل هذا الاحتمال يجعله موردا للقاعدة وهذا احكي
عن العلامة ره في المختلف والمنتهى انه استدل بهذه القاعدة على تحيض المبتداة بمجرد رؤية الدم وقد تقدم نقلا عن الجواهر ان قيام النزاع في
تحيض المبتداة برؤية الدم مبني على الخلاف في جريان هذه القاعدة فيها ويكون مجرى القاعدة بناء على هذا المعنى عبارة عن امرين احدهما
الشك في مشخصات جزئية للحيض وهو موردها بناء على المعنى الاول وثانيهما الشك في وجود الشرط او المانع الثابت الشرطية او المانعية ثالثها
ما هو المستفاد من جماعة من الاواخر فيما حكي عنهم وهو ان المراد بالامكان مجرد الاحتمال مط سواء كان ناشيا من الامرين المتقدمين فيما قبل هذا
الوجه ام كان ناشيا من احتمال شرطية شيء او مانعيته كالشك في شرطية التوالي وكون حد اليأس في القرشية والنبطية بلوغ خمسين او
ستين وكون الحبل مانعا فان جماعة من معاصري صاحب الجواهر ره كما حكاه هو ره عنهم يتمسكون بالقاعدة وينفون بها شرطية التوالي المشكوك
فيها والمختلف فيها وينفون كون حد اليأس خمسين وكذلك كون الحبل مانعا واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه قد خالف المحقق الاردبيلي ره في اصل
التعويل على قاعدة الامكان واعتبر الصفات بدلا عن التعويل عليها وقال في شرح قول العلامة ره في الارشاد والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض
كما ان السواد الحار في ايام الطهر فساد ما لفظه كلام المصنف وغيره يقتضي كون الحكم ذلك مط بمجرد امكان كونه حيضا وفيه تامل من جهة تعريف الحيض
ثم قال وكذا الاشكال بعينه في الحكم برجوع صاحبة العادة الى العادة مع التميز لترجيح العادة بمثل قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك وحمل الروايات
الدالة على صفات الحيض على غير ذات العادة او الاغلب كما اخذوا في التعريف فيمكن حمل الاولى على وجود الوصف ويظهر كونه اولى اذ الظاهر من التعريف
المأخوذ من الرواية الاطراد والانعكاس ومن ايام الاقراء كونها معلوما انها ايام الحيض انتهى وتبعه صاحب الحدائق الا انه اعتبر كلا من الاوصاف والعادة
فقال في شرح هذه العبارة ما صورته هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وقال في المعتبر انه اجماع وهو مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على
مجرد الامكان والاظهر انه انما يحكم بكونه حيضا اذا كان بصفة دم الحيض لقوله ع اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة او كان في العادة
لصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فاذا رأت الصفرة في غير ايامها توضأت

وصلت انتهى وحكى هذا القول اعنى انكار قاعدة الامكان عن السيد ره في الناصريات وابن ادريس في السرائر استنادا الى انهم صرحوا بان الصفرة في ايام الطهر طهر وستبين لك انه نعم ما يتضح به عكسه لا انه دل ذلك على الانكار واما المقام الثاني فتفصيل المقال فيه انه وقع منهم التمسك في اثبات القاعدة بوجوه الاول ما في الرياض من اصالة عدم كونه من قرح او مثله ثم قال ولا يعارض باصالة عدم كونه من الحيض بناء على ان الاصل في دماء النساء كونها للحيض كيف لا وقد عرفت انه خلق فيهن لغذاء الولد وتربيته وغير ذلك بخلاف مثل الاستحاضة فانه من آفة انتهى وفيه ان اصالة عدم كونه من قرح او مثله لا يثبت كونه حيضا والشاعد كونه حيضا بنفسه وهو ظاهر عند من له خبرة بعلم الاصول واجاب في المستند بوجه آخر وهو معارض باصالة عدم كونه حيضا ثم قال وكون الاصل في دماء النساء الحيضية ثم وخلقه فيهن لغذاء الولد لا يوجبه فان الخلق غير القذف والدماء الاخر موجودة فيهن ايضا الثاني ما ذكره بعضهم من اصالة الحيض في دم النساء بمعنى الغالب اذ هو الدم الطبيعي المخلوق فيهن لتغذية الولد وتربيته بخلاف الاستحاضة وغيرها فانه لآفة واورد عليه اولا بمنع كون تحقق الحيض من النساء اغلب واكثر من وجود سائر الدماء على وجه يورث الظن ويصير اصلا يرجع اليه وثانيا بان اقصى ما يحصل منه هو الظن وحجيته في الموضوعات مما لم يقم عليه دليل وثالثا انا لو اغمضنا عن كونه بنوعه لا يفيد الظن قلنا انه في جملة من الموارد لا يحصل منه ذلك بحكم الوجدان الا ترى ان المبتدئة مثلا والمعتادة التي رات الدم في غير ايام عادتها اذا لم يكن دمهما متصفا باوصاف الحيض لم يحصل الظن بكونه حيضا الثالث ان الحيض من موضوعات الاحكام فيحكم فيها اهل العرف كالبول والمني وغيرهما وهم يبنون على ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا الوجه مما تمسك به المحقق البهبهاني ره فيما حكى عنه من شرح المفاتيح قال ره الحيض من موضوعات الاحكام والمتعارف ان المراة التي من شانها ان تحيض متى ما رات ما يمكن ان يكون حيضا تبنى على كونه حيضا وقد عرفت ان الحيض دم طبيعي كالمني والبول وغيرهما مخلوق لتكون الولد وحصول اللبن فربما تكون الولد وحصل اللبن ولا يكون بالصفات فان كان خاليا من الصفات لا يبنون على انها ممن لا تحيض وانها ما حاضت انتهى ولا يخفى عليك ما فيه اما ما ذكره في ذيل الكلام من ان اهل العرف لا يسلبون عنها وصف الحيض فانه لا يفيد اثباته الحيض ايضا لانه يصدق مع السكوت ايضا واما ما ذكره في صدره من بناء المراة على طبق التعارف على ان فلان صيرورة شيء موضوعا لحكم شرعي يقتضي وجوب الزام اهل العرف بتمييز ذلك الموضوع الواقعي واما غيره مما شك فيه كونه ذلك الموضوع او غيره بمنزلته فذلك مما لا مساغ لمداخلتهم فيه لان ذلك وظيفة الشارع دون غيره نعم ما ذكره الشارع من الاسامي موضوعا للحكم من الاحكام يكون اطلاق الاسم بحسب العرف مناطا للحكم المتعلق به لكن ليس منه ما نحن فيه لانه من قبيل الشك في المصاديق الرابع ان سيرة المتشرعة قد استقرت على الحكم بكون الدم الخارج من الرحم حيضا ما لم يعلم انه لغيره وانت خبير بعدم ثبوت استقرار سيرتهم على ذلك كما يكشف عنه سؤالهم عن خصوصياته واحكامه الخامس ما تمسك به في كشف اللثام حيث قال لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بحيض اذ لا يقين والصفات انما تعتبر عند الحاجة اليها لا مطلقا للنص والاجماع على جواز انتفائها انتهى وفيه منع الملازمة بين عدم اعتبار الامكان وعدم الحكم بالحيض لجواز الالتزام بان تحيض ذات العادة بمجرد رؤية الدم ليس من باب اعتبار الامكان وانما هو من جهة كون مصادفة وقت العادة امارة قد اعتبرها الشارع وان لم يكن هناك يقين وكذا تحيض من تجاوز دمها عن عادتها وانقطع على العشرة مثلا ليس تحيضها بتمام العشرة الا من جهة كون الانقطاع على العشرة امارة كون الجميع حيضا وهكذا غير ذلك من المقامات التي حكم فيها الشارع بالحيض السادس الاخبار الناطقة بان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بناء على ان المراد بايام الحيض ليس خصوص الايام التي تعتاد فيها الحيض بل ما هو اعم من ذلك فتشمل الايام التي يمكن ان تحيض فيها ولو على خلاف عادتها كما فسره الشيخ ره قال في ط والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر سواء كان ايام حيضها التي جرت عادتها ان تحيض فيها او الايام التي كان يمكن ان تكون حائضا مثال ذلك ان تكون المراة المبتدئة اذا رات الدم مثلا خمسة ايام ثم رات الى تمام العشرة صفرة او كدرة فالجميع حيض لانه في ايام الحيض وكذلك اذا جرت عادتها ان تحيض كل شهر خمسة ايام ثم رات في بعض الشهور خمسة ايام دما ثم رات بعد ذلك الى تمام العشرة صفرة او كدرة حكمنا بانه حيض وكذلك اذا جرت عادتها ان ترى ايام عادتها دما ثم رات في بعض الشهور في تلك الايام الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض فان رات عقيبه دما حكمنا بانه من الحيض الى تمام العشرة ايام فان زاد على ذلك حكمنا بانه دم استحاضة وكذلك اذا رات اول ما تبلغ الصفرة والكدرة وقد بلغت حدا يجوز ان يكون حيضا حكمنا بانه من الحيض لانه وقت الحيض وكذلك اذا رات دم الحيض اياما قد عرفت عادتها فيه ثم طهرت وعرفنا اقل ايام الطهر وهي عشرة ايام ثم رات الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض لانها قد استوفت اقل ايام الطهر وجاءت الايام التي يمكن ان تكون حائضا فيها وانما قلنا بجميع ذلك لما روي عنهم ع ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر فحملناها على عمومها انتهى وعن الخلاف انه بعدما ذكر فيه مثل ما حكيناه عن ط وحكى عن بعض العامة تخصيص ذلك بايام العادة قال دليلنا على

صحة ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة وحكى عن الشهيد الثاني ره ايضا في روض الجنان مثل ما حكيناه من التفسير فانه قال المراد بايام الحيض ما يحكم على الدم الواقع فيها بانه حيض سواء كانت ايام العادة او غيرها فيدخل المبتدئة ومن تعقب دمها عادتها بعد اقل الطهر وضابطه ما امكن كونه حيضا وربما فسرت بايام العادة والنصوص الدالة بعمومها على الاول انتهى وفيه اولا ان الظاهر من اضافة الايام الى الحيض انما هو اختصاصها به باعتبار وقوعها لا مجرد كونها صالحة لوقوعه فيها فلا عموم في النصوص من اول الامر حتى يؤخذ به والعموم المدعى خلاف ما ينساق ويتبادر من اللفظ كما يشهد به عرض مثل هذا الخطاب على اهل العرف وقد افاد بعض المحققين ره حيث قال ان المراد بايام وجوب الطهر في مقابل ايام وجوب الحيض لا ايام امتناع الحيض في مقابل امكانه وثانيا انه مع قطع النظر عن ظهور الاضافة نجد في الاخبار ما هو قرينة على ارادة ايام العادة وقد اشار الى ذلك الشهيد ره في الذكرى حيث قال بعد حكاية التفسير المذكور عن ط ما لفظه والذي في الكافي عن الصادق ع كل ما راته المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما راته بعد حيضها فليس من الحيض وعنه السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله انتهى وتوضيح ذلك ان اضافة الحيض الى ضمير المراة يقتضي ارادة الحيض المختص بها ولا يكون الا في ايام عادتها المخصوصة بها مضافا الى ان مقابلة ذلك بقوله وكل ما راته بعد حيضها ايضا قرينة على ارادة الايام المخصوصة المعتادة فيها والا لقال كل ما راته في غير ايام الحيض هذا في الخبر الاول واما في الثاني فقوله ع فيه اذا عرفت دليل على ارادة الايام المخصوصة المعتاد فيها الحيض اذ لو اريد مطلق ما يصلح لوقوع الحيض فيه لم يكن وجه للتقييد السابع ما عن شرح المفاتيح من التمسك بالاخبار الكثيرة المختلفة في كيفية الدلالة بحيث يشرف المتتبع على القطع بمؤدى القاعدة منها الاخبار المستفيضة الناطقة بعضها بان الدم المتقدم على الحيض حيض بكون بعين وقت النفدم كموثقة سماعة قال سألته عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت وما دل على ان الصفرة قبل الحيض حيض كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المراة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ومثلها غيرها وبعضها بان الصفرة قبل الحيض بيومين من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض كموثقة معوية بن حكيم وتقريب الدلالة هو ان كون المتقدم على وقت الحيض حيضا ليس الا من باب امكان كونه حيضا خصوصا بعد ملاحظة التعليل بالتعجيل في الموثقة فانه يدل بسبب الاقتران بلفظة ربما على ان احتمال التعجيل يكفي ومنها ما دل على ترتب احكام الحائض على مجرد رؤية الدم كصحيحة منصور بن حازم اي ساعة ترى الدم فهي تفطر وموثقة محمد بن مسلم في المراة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم ورواية ابي الورد عن المراة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وفي معناها اخبار عديدة ومنها اخبار الاستظهار لذات العادة اذا رات ما زاد على العادة فانها تدل بالفحوى على ان غير ذات العادة تعمل عمل الحائض بطريق اولى لان تجاوز الدم عن وقت العادة يوجب الوهن في كونه حيضا ومع هذا حكم عليه باحكام الحيض لمجرد الاحتمال فمع عدم الوهن في غير ذات العادة يكون الحكم بالحيضية اولى ومنها الاخبار الدالة على كون الدم الذي تراه قبل مضي اقل الطهر من الحيضة الاولى وكون الدم الذي تراه بعد مضيه من الحيضة المستقبلة ومن جملتها الموثق اذا رات الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى ومثله الحسن ومنها الاخبار المتقدمة سابقا في الاشتباه بالعذرة او القرحة الناطقة بالحكم بالحيضية مع الاستنقاع في الاول وخروجه من الايمن او الايسر على الخلاف اذ لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بكونه حيضا لعدم اليقين ومنها الاخبار الدالة على حيضية ما تراه الحبلى معللة ذلك بانها ربما قذفت الدم نظرا الى ان هذا التعليل لا يتاتى منه زيادة على الامكان شيء ومنها الاخبار الناطقة بان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وان لم نفسر ايام الحيض بما تقدم عن ط من الايام التي يمكن ان تحيض فيها المراة وانما فسرناها بالايام المعتادة وقوع الحيض فيها وهذه الاخبار مما يكتسي لباس القوة والاعتبار من جهة تمسك مثل ابن ادريس ره ممن لا يرى العمل الا بالقطعيات بها ومنها ما في رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس تعليل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع قال بعض المحققين ره ولا ينافي ذلك عدم القول بمقتضاها في مدة النفاس لان تاويلها لا ينافي الاستدلال ومنها ما ورد في اخبار الاستبراء من الحكم ببقاء الحيض بمجرد خروج الدم على القطنة ومنها ما ورد في التمييز بالصفات نظرا الى ان وجوهها لا يفيد القطع بكون الدم حيضا فيكون الحكم بكون المتصف بها حيضا مبنيا على مجرد الامكان ثم ان الظاهر ان التمسك بهذه الاخبار ليس من باب الاستقراء في الموارد الجزئية والحاق ما عداها بها من باب الالحاق بالاعم الاغلب حتى يقال بان الاستقراء مما لم يدل دليل على حجيته بل هو من باب ان كل منها علة وحكمة فادة الظن بكون علة الحكم في موارده قاعدة الامكان وانه من تراكم الظنون المذكورة يشرف المتتبع على القطع بتلك القاعدة او يقطع بها وقد يتخيل ان تمسك من تمسك بها انما هو من باب الاستقراء وليس في كلمات المتمسكين بها اشعار بذلك

مع كونه حملا على الفرد ومنها ما في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن ابي علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله
عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة حتى تطهر قال صاحب الوسائل بعد ذكره ورواه الشيخ باسناده عن ابي علي الاشعري
مثله واجيب عن الاول بوجوه احدها ان لفظة ربما للتكثير جيء بها لرفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال ثانيها ان ترك الاخبار مختصة
بما تراه المعتادة قريبا من وقتها الذي اعتادته اما على وجه التحديد باليومين او على وجه اطلاق القبلية المستفاد منها ما يعد قريبا عرفا فلا تدل
على حكم ما تقدم على العادة بكثير فلا تدل على حكم غير ذات العادة كالمبتداة بطريق اولى بل نقول ان التقييد بالقيد المذكور دليل على
اختصاص الحكم بمورده والا لم يكن وجه للتقييد مع كون غير مورده بعضا من جملة ما يجري فيه قاعدة الامكان على تقدير كون المناط في مورده تلك وعلى هذا
فلا يجوز التعدي الى غير مورد القيد ثالثها ان ما اشتمل من هذا الصنف على لفظ الدم ظاهر فيما كان بصفات الحيض لتعارف اطلاقه في الروايات
في مقابلة الصفرة والكدرة كما في قول الصادق ع وترى البياض لا صفرة ولا دما وقول الكاظم ع فان رات صفرة في ايام طمثها تركت الصلوة
كتركها للدم رابعها انها معارضة بما وقع في بعض الاخبار مما ينافي هذه القاعدة كرواية سماعة قال سألته عن امرأة رات الدم في الحبل قال
تقعد ايامها التي كانت تحيض فان زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وبيان ذلك ان اطلاقها شامل لما اذا لم
يتجاوز مجموع ايام العادة وايام الاستظهار العشرة فانه يكون ما بعد ايام الاستظهار الى تمام العشرة مما يمكن ان يكون حيضا مع ان الرواية
ناطقة بانها بعد الاستظهار مستحاضة مضافا الى انها معارضة بما وقع في جملة من الاخبار من ان الدم المتاخر عن ايام العادة ليس بحيض وفي بعضها
من ان الصفرة والكدرة المتاخرتين عن ايام العادة ليستا من الحيض مع جريان قاعدة الامكان في جميع ذلك الا اذا فرض زيادتها على العشرة
فان الزائد لا يكون من موارد الامكان وعن الثاني بوجهين احدهما ان لفظ الدم الواقع في هذا الصنف من الاخبار ليس بجلي في شموله لفاقد
الاوصاف بل الظاهر منه دم الحيض بخصوصه فلا يتم التمسك لاثبات الحكم فيما لم يتحقق كونه حيضا وثانيهما ان الكلام مسوق لبيان ان قضية الحيض في كل وقت
لا لبيان ان كل دم تراه فهو حيض والذي يصلح للاستدلال به فيما نحن فيه انما هو الثاني دون الاول ولما ذكر من كون معنى الكلام ذلك قال
في المعتبر رد اعلى من استدل به على تحيض المبتداة بمجرد رؤية الدم ان الظاهر منها ارادة الدم المعهود وعن الثالث بانه ان كان الاستدلال به من جهة ما
يجب عليها في ايام الاستظهار من عملها كما تعمل الحائض ففيه ان نفس الاستظهار ومنا المراد اثباته من الحكم بالحيض من جهة قاعدة الامكان اذ ليس
الاستظهار الا عبارة عن التبين والاستكشاف ولو كان الامكان كافيا في الحكم بالحيض لم يكن للاستكشاف وجه لحصول الامكان وان من جهة
ما يجب عليها من البناء على كون الدم حيضا بعد ايام الاستظهار مع انقطاعه على العشرة فهو معارض بالحكم عليها مع تجاوز العشرة بان
تجعل ايام عادتها فحسب حيضا دون ما زاد على ذلك مع امكان كون الزائد الى العشرة حيضا لصلاحيته لذلك فلو كان المناط هي قاعدة الامكان
كان اللازم جعل تمام العشرة حيضا في صورة تجاوز العشرة ايضا وعن الرابع بانه مسوق لبيان ان الدم المتحقق كونه حيضا ان وجد قبل العشرة فهو
جزء من الحيضة الاولى فيكون البياض الواقع بينها وبين الاولى من جملة ايام الحيض وان وجد بعدها فهو من الحيضة المستقبلة وليس مسوقا
لبيان الحكم على الدم المشتبه كونه حيضا بالحيضية مضافا الى ان الظاهر اختصاص مورده بما قبل العشرة بالدم الموجود بعد تحقق اقل الحيض وعن
الخامس من وجهين احدهما ان مورد اخبار تميز الحيض من القرحة او العذرة او الاستحاضة انما هو ما علم من الخارج دوران الامر بين المشتبهين وانتفاء
الثالث ولا ريب في وجوب الحكم باحدهما عند انتفاء الاخر بانتفاء علامته وهذا اعم من قاعدة الامكان واقوى منه لان ما يحصل منه هو الظن بثبوت العلامة
وانتفاء فاقدها وثانيهما انه لو كان الحكم مبنيا على الامكان لكان اللازم هو الحكم بالحيض من دون اختبار بالتطوق والجانب والاوصاف وذكر في
الجواهر ان مما يوهن دلالة الاخبار المذكورة على العبرة بقاعدة الامكان ان المصنف مع نقله الاجماع عليها توقف بالحكم بالحيضية مع الاستنقاع
هو هنا في ذلك فيعلم منه انه ليس مقصوده ما هو عند المتاخرين من اصحابنا وعن السادس بان اخبار رؤية الحامل الدم مسوق لبيان مجرد اجتماع
الحيض والحمل وقوله ع في بعضها الحامل بما قذفت الرحم مسوق لبيان تحقيق الاجتماع ورفع الاستبعاد فليس للتعليل وعلى تقدير تسليم كونه للتعليل
فهو تعليل للاجتماع من جهة دلالته على الوقوع في الجملة وليس ناظرا الى الحكم بحيضية الدم بمجرد الامكان مع الشك فيها وعن السابع بان ايام
الحيض لما كانت عبارة عن ايام العادة كان مقارنتها لرؤية الدم امارة على كون الصفرة او الكدرة حيضا وليس ذلك لمجرد الامكان ومن هنا
يعرف الجواب عن الثامن والتاسع والعاشر فانه يقال ان تجاوز ايام الطهر مع ايام النفاس امارة اعتبرها الشارع في الحكم بالحيض وكذا خروج
الدم على القطنة فانه من قبيل الامارات وكذلك الصفات واما ما حكيناه اخيرا عن الوسائل من رواية العيص بن القاسم فهي وان كانت صحيحة الا انها
لا تخلو عن قصور اذ لا بد من التصرف فيها اما بجعل ستين سنة كناية عن المدة المتطاولة والا فانقطاع الحيض ستين سنة يقتضي كون عمرها يبلغ

سنة او دونها بيسير ومنتهى حد اليأس سبعون في بعض صفات النساء ثم ان الشيء العائد لا بد من ان يكون كناية عن دم معهود والا فلو رات لحظة او يوما
او يومين مثلا لم يجب عليها ترك الصلوة بمجرد ذلك قطعا وح فكونه كناية عما يجري فيه قاعدة الامكان ليس باولى من جعله كناية عن الدم
المستجمع لجميع اوصاف الحيض وشرائطه ولا ضير في ذلك لان مساق السؤال يعطي ان الغرض منه استعلام ان انقطاع الحيض مدة متطاولة
هل يمنع من عوده مرة اخرى ام لا الثامن الاجماعات المنقولة فمنها ما عرفت كما تقدمت الاشارة اليه في طي الدليل السادس من ادلة هذا القول
ومنها ما ادعاه العلامة ره في نهاية الاحكام في الفصل الخامس الذي عقده لبيان حال المستحاضة قال ره بعد تقسيمها الى اقسام ثمانية
الاول المبتدأة ذات التمييز وهي التي ترى الدم على نوعين او انواع احدها اقوى ويشترط في التمييز امور اربعة اختلاف لون الدم فلو اتفق
لم يحصل التمييز لبعضه عن بعض وان يكون ما هو بصفة الحيض لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد على اكثره اذ مع النقصان لم يحصل فيه شرائط الحيض
ومع الزيادة تختل وان يتجاوز المجموع العشرة اذ كل دم يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف ضعف
او قوي اجماعا انتهى ما اهمنا من كلامه ره لكن ينبغي هنا شيء وهو انه قد صرح العلامة ره في نهاية الاحكام بان الصفرة والكدرة في ايام الحيض
حيض وفي ايام الطهر طهر ومقتضى ذلك انه لو رات المعتادة في غير وقت عادتها ثلثة ايام ولاء صفرة لم يكن ذلك حيضا ومقتضى عبارته
في قاعدة الامكان هو انها حيض وهما متنافيان والجواب عن هذا الاشكال هو انه ره اقتفى اثر الشيخ ره في تفسير ايام الحيض بايام يمكن
ان يحيض فيها المرأة والظاهر انه يرى ان الصفرة والكدرة ما استمر منهما ثلثة ايام فيؤل معنى الحديث الذي افتى بمؤداه هو ان الصفرة والكدرة
المستمرتان الى ثلثة ان حصلتا في ايام يمكن ان يحيض فيها المرأة حكم عليها بالحيضية وان حصلتا في غيرها كما لو لم يمض حين رؤيتهما اقل مدة
الطهر بعد الحيضة السابقة حكم عليهما بالاستحاضة ولهذا ذكر في نهاية الاحكام ما نصه ولا خلاف في كونهما حيضا في ايام العادة لان الوقوع
في ايام العادة يقتضي غلبة الظن بكون الاذى الموجود فيه هو الحيض المعهود واما فيما وراءها اذا انقطع على الاكثر فانه يحكم بالحيض ايضا لقوله تع
قل هو اذى والصفرة والكدرة اذى لا انها ايام الحيض لو كان اسو فان الظاهر ان المراد بايام الحيض زمان امكانه انتهى ومن هنا يظهر ان
نسبة انكار قاعدة الامكان الى نهاية الاحكام كما في المستند ليست في محلها واما من لا يقول بصحة تفسير ايام الحيض بما ذكر ويجعلها عبارة عن الايام
المعتادة فيها الحيض كما هو الظاهر المتسارع من اللفظ مع التزامه بقاعدة الامكان فاللازم عليه ان يقول بان ايام الطهر عبارة عن الايام التي تختص
بالطهر بحيث لا يصح وقوع حيض فيها وليس الا اقل زمان الطهر اعني عشرة ايام بعد الحيضة الاولى فان الصفرة والكدرة لا تصلحان لصيرورتهما
حيضا حتى في صورة الاستمرار ثلثة ايام كما انها لو رات الدم ثلثة ايام في الايام المختصة بالطهر حكم عليه بانها استحاضة وان شئت اوضح من ذلك
قلنا ان المراد بايام الطهر هي الايام التي لا تصلح لوقوع الحيض ولا في حكمه فيها فيخرج عنها ايام الاستظهار لكونها في حكم ايام الحيض وكذا ما
بعدها اذا لم يتجاوز الدم العشرة لانه حيض شرعا فيكون ما بعد ذلك ايام مخصوصة بالطهر لا يصلح ان يقع فيها حيض ولا في حكمه وتوضيح المقام
ان العلامة ره ومن وافقه ممن تقدم عليه وتاخر عنه كالشيخ ره وابن ادريس ره والشهيد الثاني على ما حكي عن روض الجنان يقولون بان المراد بايام
الطهر في الخبر هو ما بيناه لكنهم يعممون ايام الحيض بارادة الايام التي يمكن ان يحيض فيها المرأة ويصح لهم اجراء قاعدة الامكان في ايام الحيض
بالمعنى المذكور وعلى طريقتهم لا يبقى واسطة بين ايام الطهر وايام الحيض ونحن نمنع عليهم ذلك من جهة كون المتنافي من الاضافة هو اختصاص
فيكون المراد بايام الحيض هي الايام التي اعتيد فيها الحيض وبايام ما عرفت فيحصل هنا واسطة بين ايام الطهر وايام الحيض فنقول ان الخبر
افاد حكم الطرفين وهو ساكت عن حال الواسطة فنحن نجري قاعدة الامكان فيها وبهذا يرتفع المنافاة بين الخبر وبين قاعدة الامكان
لمغايرة موردها لمورده ومنها ما في جامع المقاصد عند قول العلامة ره وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وان كان اصفر او غيره مما نصه
هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر في كلامهم ويظهر انه مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا انتهى ومنها ما عن شرح الروضة من ان
كل ما امكن شرعا كونه حيضا بالاستجماع لشرائطه والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين على
وجه يظهر منهم الاتفاق عليه انتهى لكن لا يخفى ان هذا افاد دعوى الاتفاق على وجه الظن وسابقه افاد دعوى الاجماع على وجه الظن ثم انه
يؤيد الاجماعات المنقولة المذكورة ما عن الذخيرة من قوله خلافا بينهم وما ذكره صاحب الرياض في شرح قول المصنف في النافع فان اشتبه بالعذرة
حكم لها بتطوق القطنة من قوله وما ذكراه تبعا للاصحاب من غير خلاف من ان الاصل في دم المرأة الحيضية وان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو
حيض انتهى هذا كله هو الكلام في حكم الدم على وجه الكلية وان لم يكن مسبوقا بما حكم عليه بالحيضية كما اذا ابتدأت ثلثة ايام دما يمكن ان يكون
حيضا وههنا صورة اخرى وهي ان ترى المرأة سواء كانت ذات عادة ام غيرها الدم المحكوم عليه بالحيضية قطعا ثلثة ايام ثم انها تراه بعد ذلك الى

تمام العشرة التي مبدؤها اول الثلثة مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض كما هو ظاهر عبارة المصنف التي نحن بصدد شرحها وقد ادعى في المعتبر الاجماع على هذه الصورة فقال فيه وما تراه المرأة بين الثلثة الى العشرة اذا انقطع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او لعذرة وهو اجماع ولانه زمان يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون الدم فيه حيضا انتهى وعن المنتهى ان كل دم تراه المرأة ما بين الثلثة الى العشرة ثم ينقطع عليها فهو حيض ما لم يعلم لعذرة او لقرح ولا اعتبار باللون وهو مذهب علمائنا ولا نعرف مخالفا لانه في زمان يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا انتهى فالحاصل ان هذه الصورة اخص مما قبلها ودعوى الاجماع عليها لا تستلزم الاجماع على ما هو اعم منها ولهذا ترى بعضهم كصاحب الجواهر ره لا يابى من الالتزام بالاخص مع مناقشته في الاعم ولكن الانصاف انه يستفاد من التعليل من جهة جعله كبرى كلية في اثبات المطلوب كونه من مسلمات الاصحاب والا لم يكن وجه للتعليل به ومن هنا علل في كشف اللثام عبارة القواعد باجماع المعتبر والمنتهى ولا يتوهم ان المراد بزمان يمكن ان يكون حيضا في معقد اجماعهما هو الامكان الحاصل من ثبوت حيض محقق فلا يكون المراد به امكانا خاصا الا انا نقول انه بل عبارة نهاية الاحكام يعطي ان المراد مطلق زمان الامكان فيعلم من ذلك انهم حيث يطلقونه يريدون به المطلق ويؤيده انه لو كان المراد به الخاص كان مساويا للمعلول لا قضية كلية يندرج فيها المعلول ومحصل جميع ما ذكرناه هو ان العمدة في المسئلة هو اجماع المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في نهاية الاحكام والمنتهى ويكون اجماع المحقق الثاني ره ودعوى الاتفاق في شرح الروضة وعدم معرفة الخلاف في الذخيرة ونفي الخلاف في الرياض مؤيدات ومما يؤيد دعوى الاجماع على القاعدة المذكورة انا لم نعثر على مخالف فيها لا نقلا ولا تحصيلا الى زمان المحقق الاردبيلي ره واما نسبة انكارها في المستند الى السيد في الناصريات وابن ادريس ره في السرائر والى العلامة ره في نهاية الاحكام فليست في محلها اما وجه عدم صحة النسبة الى العلامة ره في النهاية فقد عرفت تفصيل القول فيه واما وجه عدم صحة النسبة الى السيد فلانه قال في قول الناصر الصفرة اذا رؤيت قبل الدم الاسود فليست بحيضة وان رؤيت بعده فهي حيضة وكذا الكدرة ما نصه عندنا ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وليستا في ايام الطهر حيضا من غير اعتبار لتقدم الدم الاسود وتاخره وهو مذهب ابي حنيفة ومحمد ومالك والشافعي والليث وعبيد الله بن الحسن وقال ابو يوسف لا يكون الكدرة حيضا الا بعد ان يتقدمها الدم وذهب بعض اصحاب داود الى ان الصفرة والكدرة ليستا بحيض على وجه دليلنا بعد الاجماع المتقدم ما روي عن عائشة انها قالت كنا نعد الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا والظاهر انها لا تقول ذلك من قبل نفسها بل بتوقيف منه ع وروي عنها انها ما كانت تصلي حتى ترى البياض خالصا ومعنى ذلك حتى ترى الخرقة بيضاء ليس فيها صفرة ولا كدرة وروي عن اسماء مثل ذلك وروي عن ابي هريرة انه قال اول الحيض اسود ثم رقيق ثم صديد ثم اصفر فجعل الصفرة من الحيض انتهى فانك ان حملت كلامه على المتعارف كان الاظهر ان مراده بايام الحيض ايام العادة وبايام الطهر الايام المختصة بالطهر على ما فسرناه ولا ينافي منه نفي قاعدة الامكان وكانه حمل ايام الطهر في كلام السيد ره على مطلق ما ليس من ايام الحيض وليس كذلك حتى ان الشيخ ره واتباعه يسلمون هذا ولهذا وقع منهم التصرف في الجانب الاخر وهو ايام الحيض وليس شيء من ذلك صحيحا واما وجه عدم صحة النسبة الى ابن ادريس ره فلانه قال في السرائر وكذا اذا رات عشرة قبلها اي قبل عادتها او اتصل بها فانها تلزم عادتها وتكون العشرة استحاضة وكذا اذا رات خمسة ايام عادتها واتصل بها عشرة ايام بعد الخمسة فانها ترجع الى عادتها وتمسك بها وتجعل العشرة استحاضة فاما اذا لم يتصل بالعادة وكانت ثلثة ايام متتابعات بعد ان مضى لها اقل الطهر وهو عشرة ايام نقاء فانه حيض لانه في ايام الحيض لقولهم ع الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر انتهى وذلك لانه يكشف عن انه اقتفى اثر الشيخ في تفسير ايام الحيض بايام يمكن ان تحيض فيها المرأة وعلى هذا يكون ما ذكره مطابقا لقاعدة الامكان لا مخالفا ويظهر من جميع ما ذكرناه ان صاحب المستند ره لم يمعن النظر في كلماتهم فتدبر حجة القول الاخر وهو نفي القاعدة وجوه احدها الاصل والظاهر ان المراد به ما اشار اليه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد من انه لولا الاجماع لكان الحكم بالحيض مشكلا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد اتخذه صاحب ك سبيلا الى الاشكال في المسئلة وظاهر كلامه ره انه مخالف في القاعدة بالمعنى الاخص اعني الحكم بحيضية ما تراه بين الثلثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا لانه قال في ذيل قول المص ره وما تراه من الثلثة اه هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وقال في المعتبر انه اجماع وهو مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان هذا وثانيها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى ينقضي ايامها فاذا رات الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وجه الدلالة ان ايامها عبارة عن ايام عادتها وان الصفرة في غير ايام عادتها مطلق يعم الصفرة المستمرة ثلثة ايام مع تخلل اقل الطهر بينها وبين حيضة سابقة عليها وقد حكم عليها في الصحيحة بانها لا تصير حيضا وانما هي استحاضة ومعلوم انه لو كانت قاعدة الامكان معتبرة كان مقتضاها الحكم بحيضية الصفرة المذكورة ومثلها ما عن قرب الاسناد والمسائل ولا غسل عليها من صفرة تراها الا في ايام طمثها وجه

الدلالة حصر الغسل من الصفرة مط حتى لو كانت ثلثة ايام فما زاد في ايام حيضها وهو مناف لقاعدة الامكان في الثلثة فما زاد وكذا ما في موثقة الجعفي من قوله ع وان رات صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت وكذا صحيحة البجلي عن امرأة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ثالثها مرسلة يونس وفيها كل ما رات المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض فانها بعمومها تشمل الدم والصفرة المستمرين الى ثلثة ايام والجامعين لشرائط الحيض الفاقدين لموانعه رابعها ما عن دعائم الاسلام في المرأة ترى الدم ايام طهرها ان كان دم الحيض فهي بمنزلة الحائض منه وعليها الغسل وان كان دما رقيقا فتلك ركضة من الشيطان تتوضأ وتصلي ويأتي زوجها وجه الدلالة ان المراد بقوله ع ان كان دم الحيض هو ان كان بصفة دم الحيض فهو مع مقابلته بقوله ع وان كان دما رقيقا يفيد ان العبرة بالاوصاف والجواب اما عن الاول فبما اشار اليه المحقق الثاني ره وهو وضوح لاندفاع الاصل بالدليل الذي هو ههنا الاجماع واما عن الثاني فبان صحيحة محمد بن مسلم مسوقة لبيان حال من استمر بها الدم الا ترى الى قوله لا تصلي حتى ينقضي ايامها وتفريع قوله ع فاذا رات الصفرة في غير ايامها عليه فان سياق الكلام ينادي باعلى صوته بان المراد بجميع الكلام هو بيان حال المستمر واحدا فقوله في غير ايامها اريد به معنى قوله بعد ايامها وح نقول انهم اختلفوا في ان الاستظهار مخصوص بما اذا كان الدم الذي تراه بعد ايام عادتها متصفا بصفات الحيض او يجري فيما لو لم يكن متصفا بها ايض فعلى الثاني تقيد الصحيحة المذكورة باخبار الاستظهار الدالة على ان ما بعد الاستظهار الى العشرة حيض اذا لم يتجاوزها الدم فتصير الصحيحة موافقة لقاعدة الامكان بمعنى انها تحرزه وتقرر بها موضوعا ومودا وان قلنا بالاول رجحنا المذكورة عليها واخرج ما زاد على ايام العادة عن تحت قاعدة الامكان لدلالتها على ان الحيض تابع للعادة في ايام عادتها اذا رات صفرة بعدها وان ما عداها غير صالح لوقوع الحيض فيه وح واما رواية قرب الاسناد والمسائل فهي ما رواه علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن المرأة ترى الدم في غير ايام طمثها فتراها اليوم واليومين والساعة والساعتين ويذهب مثل ذلك كيف تصنع قال تترك الصلوة اذا كانت تلك حالها ما دام الدم وتغتسل كلما انقطع عنها قلت كيف تصنع قال ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة وتصلي ولا غسل عليها من صفرة تراها الا في ايام طمثها فان رات صفرة في ايام طمثها تركت الصلوة كتركها للدم وهذه الرواية مصدرة بما لا يقول به احد وهو ترك الصلوة لرؤية الدم يوم او يومين والساعة او الساعتين فيسري الوهن الى الاسناد لانها مضافا الى ان الظاهر سراية التقييد باليوم او اليومين او الساعة او الساعتين الى الصفرة ايض وح يكون جريان حكم الاستحاضة عليها في محله لان الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام واما موثقة الجعفي فلا حجة فيها للمستدل بها لانها تضمنت ان المرأة اذا رات صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت والمتبادر المنساق من لفظ بعد انما هي البعدية القريبة خصوصا مع اضافته الى الانقضاء والبعدية القريبة انما يتحقق في الايام التي تلي ايام العادة ويجري في الموثقة ح ما ذكرناه في صحيحة محمد بن مسلم واما صحيحة البجلي فليست صالحة للاستدلال بها لان قوله فيها ثم طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة ظاهر الدلالة على ان رؤية الدم انما وقعت في الايام المختصة بالطهر وهي العشرة التي هي مقداره واما عن الثالث فبمثل ما تقدم في الجواب عن موثقة الجعفي من ان المتبادر المنساق من لفظ بعد انما هي البعدية القريبة ويجري فيه ما قدمنا في صحيحة محمد بن مسلم واما عن الرابع فبضعفه كضعف جملة مما تقدم هذا ويتفرع على القاعدة المذكورة فروع منها انه لو رات المعتادة في غير ايام عادتها من الدم ما لم يكن بصفة دم الحيض كالصفرة والكدرة ثلثة ايام متواليات فان المعتبرين للقاعدة المذكورة يحكمون بكونه حيضا لما عرفت من عدم اشتراط الصفة في جريانها بخلاف المنكرين لها فانهم يحكمون بكونه استحاضة لكن الحكم بالحيضية بناء على اعتبار القاعدة انما هو بعد استكمال الثلثة واما قبل ذلك فتستظهر باتيان العبادة فان كمل لها ثلثة ايام تحقق الحيضية وقضت صومها لا صلوتها واما ما يحرم على الحائض فمقتضى اصل البراءة عدم حرمته عليها ولو احتاطت بتركه كان حسنا ومنها انه لو رات المبتداة ثلثة ايام متواليات ما ليس بصفة الحيض فان الاولين يحكمون بكونه حيضا بخلاف الاخرين وينبغي هذان الفرعان بحث قول المص ره في باب الاستحاضة وكل دم تراه المرأة اقل من ثلثة ولم يكن بدم قرح ولا جرح فهو استحاضة ومثله لابن ادريس ره وغيره ووجه التقييد بكونه اقل من ثلثة هو الاشارة الى انه لو اكملت ثلثة ايام كان الدم الذي راته حيضا بحكم قاعدة الامكان ومنها ما ذكره العلامة ره في الارشاد تفريعا على القاعدة حيث قال وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض فلو رات ثلثة وانقطع ثم رات العاشر خاصة فالعشرة حيض وكتب المحقق الاردبيلي ره على قوله وكل دم الخ ما صورته قد عرفت ما فيه واحتمال العمل بالتعريف وعلى قوله فلو رات ثلثة الخ ما صورته الحكم بكون ما بينهما حيضا مع النقاء يلزم من الحكم بكون الطرفين حيضا لعدم تحقق اقل الطهر ولكن الحكم بكون الطرف الثاني حيضا خصوصا مع كونه بغير صفة الحيض وكونه زائدا على العادة غير ظاهر الوجه الا ان يكون اجماعا انتهى ولكن صاحب ك مع انكاره لقاعدة الامكان التزم بالحكم المذكور الا ان الظ انه استند في ذلك الى النص لا الى القاعدة لانه قال في ذيل قول المص ره فيما سيأتي لو رات الدم ثلثة ايام ثم انقطع ورات قبل العاشر كان الكل حيضا ما

لفظ المراد انها لو رات ثلثة ثم انقطع وعاد قبل تمام العاشر وجب الحكم بكون الدمين مع النقاء حيضا اما الدمان فظاهر واما النقاء المحفوف بهما
فلنقصانهما عن العشرة فلا يمكن ان يكون طهرا وقد صرح بذلك في المعتبر فقال ولو رات ثلثة ثم انقطع ثم رات اليوم العاشر او ما دونه كان الدمان
وما بينهما من النقاء حيضا كالدم الجاري واستدل له بما رواه محمد بن مسلم في الحسن عن ابي جعفر انه قال اذا رات المراة الدم قبل عشرة ايام
فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة انتهى ومنها ما ذكره في جامع المقاصد تفريعا على قول العلامة ره في مسئلة
اشتباه دم الحيض بدم القرح والقرح ان خرج من الايمن حيث قال اذا اشتبه القرحة وخرج الدم من الايمن باوصاف الحيض وشرائطه فالظاهر انه حيض نظرا
الى الامكان في نظر الشارع ووجوب تعلق الحكم مع اجتماع الشرائط الحديث لا ينافي ذلك لانه انما ورد على ذات القرحة والظاهر ان اطلاق الاطلاق
الاصحاب اريد به ذلك انتهى وخالفه صاحب المدارك حيث قال يمكن هنا شئ وهو ان الرواية مع تسليم العمل بها انما تدل على الرجوع الى الجانب مع اشتباه الدم
بالقرحة وظاهر كلام المصنف هنا وصريح غيره يقتضي اعتبار الجانب مطلقا وهو غير بعيد فان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب اطراده
والا فلا انتهى واشتهر بانه لا دلالة في الرواية على كون الجانب من خواص الحيض ومن مقوماته حقيقة فيحتمل انه انما اعتبره الشارع امارة من
باب الغلبة وعلى هذا فلا يتحقق ما يوجب التعدي عن مورد الرواية الى غيره نعم بما يرى هنا في بادي الراي اشكال وهو ان ما نحن فيه يرجع يسير من قبيل
الشك في اشتراط التوالي واجراء القاعدة فيه بصير من قبيل اجرائها في مورد احتمال الامكان لا في مورد تحققه نظرا الى الشك في اشتراط الحكم بالحيض بانتفاء
احتمال القرحة فان كان شرطا لم يتحقق امكان الحيض والا تحقق لكنا ندفع ذلك ونقول انا بعد ما وجدنا عدم شمول النص لمورد احتمال القرحة ودفعنا
ما جعله صاحب المدارك سببا للتعدي من مورد النص باحتمال كون الحكم فيه مبنيا على الغلبة وانه لا مجال للتعدي حتى بقي المورد خاليا عن الدليل على اعتبار
الجانب فلا جرم صار المحل في بلا الجريان قاعدة الامكان فيه من جهة امكان كون الدم المذكور بحسب ما ثبت من الشرائط والموانع الشرعية حيضا و
اما مثل مسئلة اشتراط التوالي في الثلثة فانما منعنا من جريان القاعدة فيه عند تعارض الدليلين وتساوي الاحتمالين من رجحان كل منهما
على الاخر واين هذا مما نحن فيه قوله وتصير المراة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بمثل تلك العدة
ولا عبرة باختلاف لون الدم هذه العبارة قد تضمنت الاشارة الى امور الاول ان العادة انما تثبت بالمرتين فلا يكفي المرة ولا يلزم الزائد على
المرتين وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه وفي التذكرة ذهب علماؤنا اجمع الى ان العادة انما تثبت بالمرتين ترى الدم فيهما بالسواء عددا او وقتا
فزيد في الثلثة اليهما انتهى وفي الذكرى انه لا يشترط الثلث باتفاقنا وفي المعتبر اجمع علماؤنا واكثر اصحاب ابي حنيفة على ان العادة في الحيض انما تثبت
بالمرتين وفي الحدائق انه اتفاق بين اصحابنا ووقع نظير ذلك في كلمات غيرهم لكن في كشف اللثام ان فخر الاسلام في شرح الارشاد حكى
ثبوت العادة بمرة واحدة عن بعض الاصحاب هذا ولم نعثر على نقل خلاف غير ذلك من اصحابنا نعم في التذكرة عن الشافعي الاكتفاء بمرة واحدة
وعن احمد في رواية وحكى فيها عن احمد في رواية اخرى انه لا يكفي المرتان فلا بد من الثلث احتج اصحابنا لما ذهبوا اليه بالاجماع وبما رواه الشيخ
عن يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى
تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع لوقته من شهر الاول حتى توالت عليه حيضتان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا
تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تحبس اقراؤها وانما جعلت الوقت ان توالى عليه حيضتان
او ثلث لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعي الصلوة ايام قرئك
ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث وعن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها
وربما قيل في رد القول بالاكتفاء بالمرة ان العادة ماخوذة من العود وهي لا تتحقق بالمرة الواحدة قطعا وهو وجيه الثاني ان ذات العادة
لا تنحصر فيمن اتحد عدد ايام حيضها ووقتها جميعا بل هي اعم منها وممن اتحد ايام عادتها فقط بدون اتحاد الوقت خلافا فالظاهر ابن ادريس ره
فانه يعطي انحصارها في الاولى وذلك لانه قال في السرائر في ذيل كلامه على حكم المبتدأة ما نصه ثم لا يزال هذا دابها الى ان تستقر لها عادة
بان يتوالى عليها شهران متتابعان ترى الدم في كل شهر منهما اياما سواء في اوقات سواء مثاله ان ترى الدم في الشهر الاول بعد الهلال خمسة
ايام ثم ينقطع تمام الشهر ثم يهل الشهر الثاني فتراه في اوله بلا فصل خمسة ايام فهذا معنى قولنا اعداد واوقات سواء فان رأته في النصف الثاني خمسة
ايام لم يكن ذلك عادة لانها ما رات الخمسة في اوقات الخمسة في الشهر الاول فيجعل ذلك عادتها انتهى وقد وافق المصنف جماعة خلافا للاخرين حيث
جعلوا اقسام ذات العادة ثلاثة منهم العلامة ره في نهاية الاحكام قال في طي كلامه على القسم الرابع من اقسام المستحاضة ما نصه فروع الاول لو اتفق
العدد والوقت في المرة الثانية مع الاولى صار عادة اما العدد فظاهر واما الوقت فلقول الصادق ع فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا

ايامها قلت او كثرت الثاني لو اتفق العدد دون الوقت بان ترى الخمسة الاولى ثم في الثاني الثانية ثم في الثالث الثالثة وهكذا استقرت العادة في العدد
دون الوقت ولو اتفق الوقت دون العدد استقر في الوقت خاصة وعملت على الاقل للاحتياط انتهى ما اهمنا من كلامه وهو وان كان قد ذكر قبل ذلك ما لفظه وتثبت
العادة بتوالي شهرين ترى فيهما الدم اياما سواء من غير زيادة ولا نقصان لان العادة ماخوذة من العود ولقوله ع فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء
فتلك ايامها انتهى الا ان ذكره لتلك الاقسام قرينة على انه اراد بهذه العبارة بيان الطهر افرادها ولم يرد الحصر واوضح من ذلك ما ذكره صاحب الذخيرة
قال ره ثم العادة اما ان تكون عددية ووقتية او عددية خاصة او وقتية كذلك فالاقسام ثلثة الاول ان يتفق وقتا وعددا كما لو رات اول الشهر
سبعة وانقطع الى ان دخل الثاني ثم رات سبعة وهذه انفع العادات فانها تتحيض برؤية الدم وترجع اليها عند التجاوز الثاني ان يتفق عدد الايام
كما لو رات السبعة الاولى من شهر ثم رات سبعة اخرى من الشهر بعد مضي اقل الطهر فتستقر عددا لكن يكون بحسب الوقت كالمضطربة فاذا رات الدم الثالث
بعد مضي اقل الطهر وتجاوز العشرة رجعت الى السبعة وهذان القسمان داخلان في تعريف المصنف الثالث ان يتفق في الوقت خاصة كما لو رات سبعة
من اول الشهر ثم ثمانية من اول الاخر وهذه تتحيض برؤيته بعد ذلك وفيه لكن هل يحكم لها بتكرار اقل العددين او تكون مضطربة في العدد قيل
بالاول لتكرر الاقل وقيل بالثاني لعدم صدق الاستواء او الاستقامة وهو حسن انتهى وقد علم من ذلك ان الوقتية المحضة لا مرجع لها عند
تجاوز الدم من العدد الحاصل في شيء من الوقتين وهو كذلك لكن يبقى هنا شئ وهو بيان مستند الاقسام الثلثة فنقول لا اشكال في دلالة الروايتين
المذكورتين في الامر السابق على ذات العادة الوقتية والعددية معا بل قال بعض المحققين ره ان ظاهر الروايتين يشمل قسمين من العادة العددية
خاصة والعددية والوقتية معا وفرع على ذلك ان تحقق العادة شرعا بالنسبة الى الوقت خاصة سواء كان اعتبارها من حيث اوله او من حيث
اخره او من حيث وسطه او من حيث احد الطرفين مع الوسط يحتاج الى دليل غير الروايتين المذكورتين ثم قال وقد يتمسك بقوله في المرسلة فهذه
لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت وفيه انه في مقام بيان العدد والوقت كناية عن الحيض نعم التمسك فيه بعموم مثل قوله ع في مرسلة يونس المتقدمة
في مسئلة اعتبار التوالي فاذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الخبر حسن مع تحقق صدق العرف والظاهر عدم تحققه بالمرتين بل الظاهر
ان ايام الحيض التي اعتادتها وتكرر الدم فيها كثيرا بحيث صارت عادة عرفية فتحصل من ذلك ان احكام العادة تدور مدار العادة الشرعية وهي
المختصة بمورد الروايتين او العادة العرفية الحاصلة من تكرر الدم مرارا كثيرة ان كان خارجا عن موردهما كالوقتية المحضة وكالعددية
الحاصلة في الوقتية المذكورة وكثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والعلامة في المنتهى وغيره والشهيد ره في الذكرى وغير ذلك مما
يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد تكرر الدم مرتين بل لا بد من تحقق العادة عرفا فالنسبة بين العادة
العرفية والشرعية عموم من وجه هذا فالحاصل ان الحق تحقق ذات العادة الوقتية بحكم الاطلاقات والادلة على اضافة الايام الى المراة او الى
حيضها او الى طمثها او الى اقرائها كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت الصادق ع عن المراة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها
فاذا رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت وفي رواية علي بن جعفر قلت كيف تصنع اذا رات صفرة قال ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ
من الصفرة فلا تصلي ولا غسل عليها من صفرة تريها الا في ايام طمثها فان رات صفرة في ايام طمثها تركت الصلوة كتركها للدم وما عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال في حديث وكل ما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة
فهو من الحيض وكل ما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي موثقة سماعة قال سئلته عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة
فانه ربما تعجل بها الوقت وقول النبي دعي الصلوة ايام اقرائك خصوصا بملاحظة ما في ذيل رواية يونس الطويلة وانما جعل الوقت ان توالى عليها
حيضتان لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعي الصلوة ايام
قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث الى غير ذلك مما يؤدي مؤدى الاضافة المذكورة ووجه الدلالة واضح لان الاضافة
في مثل ايامها كما تتحقق بكون الايام المعدودة بعدد معين عدد حيضها كذلك تتحقق بكون ايام من الشهر غير محصورة في عدد معين بل دائرة بين عددين
وقتا لحيضها ولكن ما ذكر كله انما يعطي تحقق العادة الوقتية واما انها تتحقق بالمرتين فلا يتاتى منه فلا بد من ملاحظة الاضافة في خصوص الوقتية
بما يقتضيه العرف واما دعوى انه يظهر من فحاوى كثير من اخبار الباب ان مدارها على التكرر مرتين وقتا او وقتا وعددا فهو كما صدر عن صاحب
الجواهر فلم يحصل لنا ما يوجب الاذعان بها هذا ويبقى في المقام شئ وهو ان صاحب الجواهر استظهر من عبارة المصنف هذه قصر ذات العادة
على العددية فقط وان ما عداها ليست من ذات العادة حتى الوقتية العددية ثم استشهد له باطلاق موثقة سماعة بن مهران اذا اتفق شهران
عدة ايام سواء فتلك ايامها وبعدم انضباط وقت خاص للعادة اذ هي قد تتقدم وتتاخر ثم استضعفه بانه يؤول الى التزام احد امرين اما ثبوت عادة

في الوقت من غير تكرير وهو كما ترى مخالف لصدق اسم العادة ولصريح كلام الاصحاب وللمعتاد بظهر من الاخبار سيما مرسل يونس الطويل كما لا يخفى على من لاحظه بتمامه واما عدم ثمرة لذلك بان يقال ان اوصافها التحيض في الثالث بمجرد رؤية الدم وان كان في الآخر لصيرورته الشهر مثلا او مضي اول الطهر فصاعدا كالوقت وكأنها ليست من المبتدأة قطعا ولا من المضطربة وفيه انه مع التسليم لا تنحصر الفائدة في ذلك اذ ذكرها بعضهم ثمرة هنا بل لها فوائد اخر لا تقوم عادة العددية مقامها منها انه لو تجاوز الدم في المرأة وارجعناها الى المقدار من العدد فانه حيث لا تكون لها عادة في الوقت كانت متحيرة في وضعها اين ما شاءت من ايام الدم بخلاف ما اذا كانت لها عادة في الوقت فانما يوجب عليها مراعات الوقت ومنها تعارض العادة مع التمييز كما لو فرض كون الجامع للصفات مقدما مثلا على معتادها من الوقت فانه يجيء الخلاف في تقديم التمييز عليها وعدمه ثم قال فظهر ان الاقوى ثبوت الاقسام الثلثة كما صرح به جماعة من المتأخرين انتهى والظ ان مراده ره هو ان التقسيم وتكثير الاقسام انما ترتكب بقصد تفاوت الاحكام وحيث لم يكن ثمرة في التقسيم الى ما عدا العددية من الاقسام من جهة عدم مغايرة حكم القسمين الآخرين لحكم العددية فلا جرم اقتصر عليها ولم يتعرض لغيرها في مقام البيان والا اتجه عليه ان مجرد عدم ترتب ثمرة على الشيء لا ينفي وجوده الواقعي الثالث انه لا عبرة في ثبوت العادة باختلاف لون الدم ويدل عليه ما في الوسائل عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن المرأة ترى الصفرة ايام طمثها كيف تصنع قال تترك لذلك الصلوة بعدد ايامها التي كانت تقعد في طمثها ثم تغتسل وتصلي فان رأت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزيها الوضوء عند كل صلوة وتصلي ورواية اسمعيل الجعفي عن ابي عبد الله ع قال اذا رأت المرأة الصفرة قبل انقضاء ايام عادتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام عادتها صلت ثم ان تنقيح الكلام في المسئلة يتم بالتعرض لامور الاول انه صرح غير واحد من اصحابنا بما يظهر من رواية سماعة ومرسلة يونس من اشتراط التوالي بين الحيضين فلو رأت من شهر خمسة وفي آخر ستة وفي ثالث ايضا خمسة لم يكن لها الرجوع الى الخمسة بان تتحيض بمقدارها اذا استحاضت وتجاوز الدم العشرة خلافا لما حكي عن المنتهى فانه قال قيل العادة اما متفقة او مختلفة فالمتفقة ان يكون ايامها متساوية كاربعة في كل شهر فاذا تجاوز الدم العشرة تحيضت بالاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان تكون مترتبة او لا فالمترتبة كالمتفقة كما اذا رأت في الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة ثم عادت الى ثلثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة وهكذا صار ذلك عادة فاذا تجاوز الدم في شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر ثم على ثالثة بحسب العادة الى ان قال ولو نسيت نوبته فالحق عندي انها تجلس اقل الحيض ولو نسيت احد الاخيرين تحيضت بالاربعة لانها المتيقن ثم تجلس الاخيرين ثلثة ثلثة لاحتمال ان يكون ما لحيضناها فيه الى ان قال وان لم يكن مترتبة مثل ان رأت في الاول الثلثة وفي الثاني الخمسة وفي الثالث اربعة فان امكن ضبطه فهو عادة وهو كالمتفق انتهى ومن هنا اورد بعضهم على ما حكاه عن العلامة ره بقوله فح لا يتم ما ذكره في المنتهى وغيره من ثبوت العادة بتكرر المختلف كان ترى اولا مثلا في شهر ثلثة وفي آخر خمسة وفي الثالث سبعة ثم ترى ثلثة اشهر على هذا الترتيب لعدم تحقق التوالي في حيضين منها وتحققه بالنسبة الى المجموع غير مجد ثم قال نعم لو تكرر ذلك منها مرارا متعددة بحيث يثبت بها الاعتياد العرفي امكن ان يدعى ذلك اذ يصدق عليها انها تعرف وقتها وايام اقرائها ويحمل ح ما في الروايتين على ارادة ضبط الاعتياد شرعا والا فالعرفي موكول الى العرف ولا يكون المقصود منهما نفي هذا الضبط العرفي انتهى ورده بعض المحققين ره بقوله والمراد بتوالي الحيضين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما فلا يقدح تخلل نقاء شهر او اكثر ولا تخلل حيض لا يخرجهما عن نظامهما كما لو رأت في الشهر الاول خمسة وفي الثاني ثلثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي الخامس خمسة وهكذا في كل فرد خمسة وفي كل زوج ثلثة فانه يحكم هنا بتحقق عادتين فاذا رأت في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت بالخمسة واذا استمر بها الدم في الشهر الزوج اخذت بالثلثة الى غير ذلك من اقسام العادة والحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان ضابط تحديد العادة العرفية كما بين ضابط كثير السهو بقوله ع اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلث فهو ممن يكثر سهوه ويشير الى ذلك بل ينادي به قوله ع في الرواية الاخيرة لم يجعل القرء الواحد سنة لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فدل على ان كل ما كانت سنة المرأة الاخذ باقرائها المعتادة فاقل ما يتحقق به العادة تحقق حيضتين ثم حكى عن المنتهى ما حكيناه ثم قال ولذا ان تجري نحو ذلك في الوقتية المحضة ايضا كان ترى في شهر اوله وفي الثاني ثانيه وفي الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس ثانيه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال غير المرتبة ايضا واضح انتهى الثاني انه اذا اختلف العدد في شهرين فهل يتحقق الاعتياد بالنسبة الى الاقل نظرا الى وجوده في ضمن الاكثر فيصدق التكرر بذلك الاعتبار وذلك كما لو رأت في شهر خمسة وفي آخر سبعة من دون فرق بين تقدم الاقل وتأخره فلها قواه صاحب الجواهر ره هو العدم لعدم صدق الاستواء والانقطاع لو قلنا الموجود في الروايتين السابقتين فربما ايدهما بما يظهر من غيرهما من الروايات وحكي عن ظاهر بعضهم تحقق الاعتياد بالنسبة الى الاقل استنادا الى تكرره وعموم خبر الاقراء وهذا القول قد مال اليه صاحب المستند ره نظرا الى صدق العادة وايام الحيض على الاقل المماثل للقدر المساوي له الموجود في ضمن الاكثر ولا يعتبر المماثلة الاستقلالية وان كان

يصدق السؤال المصرح به في الخبرين وان اجيب بان مطلق التكرر غير مجد فلا بد من صدق ما جعل معيارا في الروايتين من الاستواء والانقطاع لو فيه وان خبر الاقراء ليس ناظرا الا الى ما هو قرء لا الى ما هو بعض القرء كالخمسة الموجودة في ضمن السبعة في المثال المذكور وصدق العادة ممنوع كصدق ايامها الملحوظ فيها الاختصاص بالكيفية الخاصة وقد اعترف هو ره بعدم صدق السؤال المذكور في الخبرين فالحق هو الاول الثالث انه هل العبرة في العادة باستواء الاخذ والانقطاع سواء كان بينهما نقاء محكوم بالحيضية على نهج واحد او مع الاختلاف ام لم يكن او بايام الدم وان تخلل النقاء او بايام الدم المتصل ولا ينظر الى المنفصل بعد النقاء وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصا قولهم ولو اعتادت النقاء في اثناء العادة وكذا اكثر النصوص وظاهر بعضها الثاني مثل قوله ع في المرسلة القصيرة كلما كبرت سنها نقصت ايامها مضافا الى انصراف الاطلاق ما وقع في بعض الاخبار من قوله ايامها التي كانت تقعد فيها ونحو ذلك الى ايام الدم فتأمل وحكي عن بعض اواخر المحققين ره المصير الى الثالث مدعيا انه المستفاد من الفتاوى بعد امعان النظر فيها ويترتب على الوجوه المذكورة انها لو اعتادت بحيض ثلثة ثم نقاء يوم ثم الدم يومين فايام حيضها ستة على الاول وخمسة على الثاني وثلثة على الثالث الرابع انه هل تثبت العادة في مستمرة الدم التي يدور تحيضها على الاوصاف بروئيتها للجامع مثلا في اول الشهرين عدة ايام سواء ام لا فالذي حكي عن ظاهر بعضهم هو الاول فيكون المدار على تكرر ما ثبت حيضيته من المستمر بالاعتبار بالاوصاف اما الجامعية مع كون غيره مسلوب الاوصاف بالمرة او الاكثرية او لاشتماله على الاشد او نحو ذلك بل يكفي وجوده في اول هذا الشهر اسود وفي الآخر احمر او اشقر او نحو ذلك مع فرض عدم معارضة بغيره واستشكل فيه صاحب الجواهر ره بعد تناول الخبرين السابقين له مع ظهور غيرهما في عدمه كالاخبار الآمرة بالرجوع الى الاوصاف اذ هي متناولة له باطلاقها وفصل بعضهم بين الجامع وغيره فحكم بثبوت العادة بالاول دون غيره واورد عليه في الجواهر بوجوه الاول منع انحصار الظن في الجامع فقط لحصوله في الاشد والاكثر ايضا وان كان في الاول اقوى الثاني منع ابتناء امر العادة على الظنون بالموضوع بل هي حكم تعبدي يدور مدار الدليل وهو في المقام مفقود بل الظاهر انه على عدمه موجود الثالث انه لو ثبت العادة بمثل ذلك لوجب ثبوتها ايضا بالرجوع الى عادة نسائها مرتين بحيث لو حصل لها التمييز بعد ذلك لا تلتفت اليه وعدم حصولها بها واضح ولكنه ره مع ذلك حكي عن العلامة ره في المنتهى نفي الخلاف عن ثبوت العادة بالتمييز ثم قال فان تم اجماعا والا فللنظر فيه مجال انتهى ولبعض المحققين ره في المقام كلام مشتمل على التعريض بما ذكر حيث قال الاقوى في المرتين المثبتين للعادة بين ثبوت حيضتهما بالوجدان او بقاعدة الامكان او بالصفات مع استمرار الدم او بالملفق من الثلثة او اثنين منها اما ثبوتها بالوجدان فظاهر واما الصفات عند استمرار الدم فلان ظاهر روايات صفات الدم جعل الشارع اياها طريقا الى الحيض الواقعي اما مطلقا كما ذهب اليه صاحب الحدائق ومن تبعه واما في مورد اختلاط الحيض بالاستحاضة بعبور الدم العشرة كما هو المشهور وعلى كل تقدير فقد جعلها الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كساير الطرق الشرعية للموضوعات الواقعية ومنه يظهر ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات للمتحيرة فكما لا يثبت بها العادة كذلك الصفات ويظهر ايضا وجه ثبوتها بقاعدة الامكان لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على تقدير تماميتها جعل اجتماع الشروط وفقد الموانع المقررة في الشريعة طريقا للحيض الواقعي كما لا يخفى على من تامل في ادلتها بل ظاهر الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العادة كون الدم في المرتين حيضا بمقتضى الامكان لا الوجدان والظ انه لا خلاف في ذلك كما انه لا خلاف في ثبوتها بالصفات قال في المنتهى لا نعرف فيه خلافا نعم قد يشكل في بعض افراد التمييز الحكم بتحقق العادة على الدم المحكوم بكونه حيضا كما لو رأته في المرة الاولى اسود وفي المرة الثانية احمر ولهذا تردد في الذكرى واستقرب في البحر العكاشي وفوق ان ما ذكره في صدر الكلام جيد متين كما لا يخفى سقوط ما استند ره في ذيله الى الامكان مع الاعتراف بكون الدم محكوما عليه بالحيضية وذلك لقيام ما ذكره من كون الصفة امارة وطريقا الى الحيض الواقعي في المورد الذي استشكل فيه بعض ضرورة انه ليس حال الصفة ههنا مثل حال الرجوع الى الروايات والى عادة نسائها في كونه تعبديا بمنزلة الاصل الذي يجب عليه العمل عند الجهل بالواقع نظرا الى ان الرجوع الى عادة مثلا نا نشأ من وصف في الدم حتى يكون امارة كما انه ليس سببا لحصول وصف واقعي بل حالها حال الوصفين المتماثلين كالسوادين مثلا الخامس انه لا ريب ولا اشكال في انه لا يعتبر في تحقق العادة العددية تعدد الشهر الهلالي لعدم تقومها به وظاهر بعضهم انه مما اتفقت عليه كلمة فقهائنا قال في جامع المقاصد لو استوى الحيضتان عددا واختلفتا وقتا كما لو رأت خمسة اول الشهر واخرى آخره استقرت عددا لا وقتا اتفق عدد الطهر او اختلف يدل على ذلك عبارات الاصحاب وحكى في الذكرى عن ظاهر الخلاف ومثله ما لو تساوتا في زيادة على شهرين فلا تستظهر برؤية الدم الثالث الى ثلثة وان عبر العشرة رجعت الى الخمسة فان استمر الدم فلا تمييز في حكم الدم الرابع والظاهر الحاقها بذاكرة الوقت الناسية للعدد انتهى واما العادة الوقتية فقد اختلفوا في المراد بالشهر المعتبر فيها على قولين

احدهما ان المراد به ما هو الشايع في استعمال المتبادر الى الافهام الغالب في وقوع الحيض فيه للنساء من الشهر الهلالي وهذا القول ذهب اليه جماعة منهم المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد وصاحب الجواهر ره وثانيهما ان المراد به هو الشهر الحيضي وهذا القول قد صرح به العلامة ره في نهاية الاحكام
حيث قال وتثبت العادة بتوالي شهرين ترى فيهما الدم اياما سواء من غير زيادة ولا نقصان الى ان قال ولو عرفت المراة شهرها صارت ذات
عادة اجماعا والمراد بشهرها المدة التي لها فيها حيض وطهر واقله عندنا ثلثة عشر يوما وحكى مثله عن المنتهى وعن تصريح فخر المحققين ره ايضا
وقد ذكر المحقق الثاني ره في جامع المقاصد ما يوجب زيادة البصيرة في هذا المقام قال ره الشهر لغة هو العدة بين الهلالين وربما اطلق
على ثلثين يوما كما سياتي ان شاء الله تعالى في البيع والظهار والايلاء وغيرها ويطلق ههنا على العدة التي يقع فيها حيض وطهر صحيحين واقل
ذلك عندنا ثلثة عشر يوما كما صرح به المص ره في النهاية وهذا الاطلاق شايع في كلامهم ولم يثبت انه بطريق الحقيقة او المجاز مع كثرة
استعمالهم الشهر بالمعنى اللغوي في مثل قولهم في كل شهر ستة ايام او سبعة وقولهم تحديد ابي الصلاح اكثر الطهر بثلثة اشهر ضعيف وامثال
ذلك مما لا يحصى مع انه قد ثبت ان غالب عادات النساء في كل شهر هلالي مرة ولهذا انما يحكم بالحيض للمتحيرة في كل هلال مرة وكذا المبتدئة
مع امكان الزيادة على ذلك وفي يحكم بانقضاء عدتها لو طلقت بثلثة اشهر واكثر اطلاقات الشهر في الاخبار منزلة على الهلالي فعلى هذا يكون
اطلاق الشهر على العدة التي يقع فيها حيض وطهر صحيحين بطريق المجاز لانه خير من الاشتراك والنقل انتهى حجة القول الاول وجهان احدهما
ما اشار اليه المحقق الثاني ره في طي كلامه من ان تماثل الزمان بالنسبة الى الدمين لا يتصور في غير الهلالي وافقه اثره صاحب الجواهر ره حيث
قال انه لا يمكن اتحاد الوقت في الشهر الواحد بخلاف العددية فانها تثبت بالشهر الواحد كالورود في اوله خمسة مثلا ثم مضى اقل الطهر ورات
خمسة وانقطع فانها تثبت بذلك وما ذكر في الروايتين من الشهرين فخارج مخرج الغالب في النساء وكل ما كان كذلك من قيد او صفة او غيرهما
لا عبرة بمفهومه ولذا يحكم برؤية الدمين المتساويين فيما يزيد على شهرين وثانيهما ما تضمنه كلام المحقق الثاني ره من غلبة استعمال الشهر في الهلالي
واغلبية انطباق عادة النساء عليه قال ره قد تلخص مما ذكرناه ان استقرار العادة وقتا انما يكون بتماثل زماني الدمين بالنسبة الى الشهرين
الهلاليين لما عرفت من ان الشهر في كلام النبي ص والائمة انما يحمل على الهلالي نظرا الى انه الاغلب في عادات النساء وفي الاستعمال ولو حمل على
المعنى الاخر مع كونه مرجوحا لم يطرد فلو رات ثلثة ثم انقطع عشرة ثم راته وعبر العشرة فلا وقت لها العدم تماثل الوقت باعتبار الشهرين انتهى ويتجه
على الاول ما اورده الشهيد الثاني ره فيما حكى عن روض الجنان عن المحقق الثاني ره من ان تكرر الطهر يحصل الوقت واوضحه بعض المحققين ره بانه
اذا تكرر طهر ان متساويان كان رات ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا فيصدق على الدم المرئي بعد مضي مقدار
ذلك الطهر من الحيض الثالث انها رات الدم في ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر فاليوم الحادي عشر من ايام الطهر معدود من
ايام حيضها عرفا فاذا رات الدم فيه تحيضت انتهى ويمكن ان يوجه ما في الشهيد الثاني ره ان تكرر الطهر يحصل الوقت ليس ناظرا الى الايراد وانما
اراد به اثبات الامكان ليتم مطلوبه لصحته ما يذكره من الايراد على المحقق الثاني ره لكن يتجه الايراد على بعض المحققين ره في فهمه من هذا
الكلام الايراد على المحقق الثاني ره وعلى الثاني ان غلبة الوجود والاستعمال مما لا وجه للتمسك به في هذا المقام الذي اعترف فيه بكون الشهر
حقيقة في الهلالي مجازا في الحيض فلو كان قد ابدله بما هو لازم بحقيقة الذي حكيناه اولا اعني حمل الشهر على الهلالي لحكم اصالة الحقيقة عند
دوران الامر بينه وبين المجاز كان اولى واورد عليه ايضا بوجهين اخرين احدهما ما ذكره الشهيد الثاني ره فيما حكى عن روض الجنان بقوله واحتجاجه بان
الشهر في النصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا في مضمرة سماعة ومرسلة يونس وفي الاحتجاج بهما اشكال لضعف
الثانية بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره انتهى وثانيهما ما اورده بعض المحققين ره حيث قال اما التمسك في اعتبار الهلالي
بالاخبار فضعيف بعد ما عرفت من ان المستفاد من الخبرين عموم ثبوت العادة بالمرتين ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار
الهلالي في العددية ناسبا ذلك الى كلمات الاصحاب وبكون ذكر الشهر في الروايتين محمولا على الغالب فمع ذلك كيف يمكن الاقتصار على الشهرين
الهلاليين بل عرفت ان مقتضى الاقتصار على مورد الرواية خروج كثير من افراد العادة كالوقتية المحضة وغيرها مما اعترف بها في جامع المقاصد
فالتمسك بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية الضعف ثم قال واضعف منه الجواب عنهما في الروض بضعف السند انتهى والظاهر ان نظره في تضعيف
الاخير هو ان ردهما من حيث السند يعطي بتقرير دلالتهما على مارامه المحقق الثاني وهي ممنوعة مضافا الى ان ضعف سنديهما مجبور بالعمل
هذا وقد عرفت سابقا عدم دلالة الخبرين على عموم ثبوت العادة بالمرتين حتى بالنسبة الى الوقتية المحضة واعترافه ره من باب الاستناد الى كلمات
الاصحاب لا ابتناء في انكار دلالة الخبرين لجواز كون دلالة الخبر مقصورة على امر مع قيام الاجماع على ما هو اعم منه ومن هنا يتجه الاعتراض على قوله

مقتضى الاقتصار على مورد الرواية خروج كثير من افراد العادة كالوقتية نعم الايراد بانه اعترف بكون ذكر الشهر في الروايتين محمولا على الغالب
وانه يقتضي كون الحكم اعم في محله وتوضيح ذلك ان الورود في مورد الغلبة قد يلاحظ بالنسبة الى اشتية الشهر في مقابل تكرر الحيض
بما زاد على ذلك وقد يلاحظ بالنسبة الى مادة الشهر في مقابل ما عداه من الاوقات فيكون المراد بالشهر مطلق الوقت ومقتضى الاول
وان كان العموم بالنسبة الى ما زاد على الشهرين والسكوت عن العموم بالنسبة الى ما عدا الشهر من الوقت الا ان مقتضى الثاني هو العموم
بالنسبة الى الاوقات والذي اعترف به المحقق الثاني ره نظرا الى ان الضمير المنصوب في قوله نظرا الى انه الاغلب في عادات النساء يعود
الى الهلالي مضافا الى ان العبارة اللائقة بالعموم بالنسبة الى ما زاد على الشهرين هو ان يقال نظرا الى ان المرتين اقل ما يتحقق به العادة
فان قلت انه يمكن توجيه المرسلة ليفيد العموم بان ما فرعه على قوله حتى توالت عليه الحيضتان المذكور غاية لقوله فان انقطع الدم لوقته
من الشهر الاول من قوله فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا انما هو اشارة الى الصغرى وان هناك كبرى كلية مطوية وهي ان كل ما صار
وقتا وخلقا معروفا فانه يجب العمل عليه قلت ما ذكر من ان هناك كبرى كلية مطوية مسلم الا انها بنفسها لا تشخص حصول تحقق الوقت والخلق المعروف
والمذكور في الصغرى انما هو الوقتية العددية فان قلت ان الفاء في قوله فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا تفيد سببية ما قبلها وهو
توالي حيضتين لما بعدها قلت الفاء ليست للعطف وانما هو جواب الشرط اعني قوله فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول والذي قرع سمعك من
ان الفاء تفيد سببية ما قبلها لما بعدها انما هو في العاطفة كما في قولنا الذي يطير فيغضب زيد الذباب لكن الانصاف ان نفس جعل توالي حيضتين
بتنكير الحيضتين وعدم تعريفه باللام غاية لانقطاع الدم لوقته من الشهر الاول لا يخلو عن اشعار بان علية الشرط الذي هو انقطاع الدم لوقته من
الشهر الاول للجزاء الذي هو صيرورة ذلك وقتا وخلقا معروفا انما هي من كون الشرط معنونا بهذا العنوان الذي هو توالي حيضتين ومعلوم ان هذا العنوان
يجري في الوقتية ايضا وينفتح من هنا باب الى القول بحصول العادة في الوقتية بالمرتين نظرا الى ان فتوى المتاخرين يجبر ارسال الرواية ولكن في الاعتماد
على ذلك الاشعار والاتكال على مثل هذا الجابر ما لا يخفى والاولى ان يقال ان الاجماع المدعى في كلام العلامة ره في النهاية على ان المراة اذا عرفت
شهرها صارت ذات عادة بضميمة تفسيره للشهر بالمدة التي فيها حيض وطهر دليل على صيرورتها ذات عادة بحسب الوقت او العدد او بحسبهما معا لاطلاق
المدة التي فيها حيض وطهر بالنسبة الى الجميع خصوصا بملاحظة تعرضه للاقسام الثلثة باسرها كما قدمنا لك نقله سابقا وهو مؤيد بفتوى المتاخرين
وبالاشعار المذكور وبفتوى الشيخ من القدماء مع سكوت غيره وبقوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك بعد تفسيرها في المرسلة بان اقلها اثنان نظرا
الى ان اضافة الايام اليها كما تصح باعتبار العدد كذلك تصح باعتبار الوقت ولا يتوهم ان قوله ع في المرسلة للتي تعرف ايامها مختص بمن عرفت العدد لانه
لا بد من اضمار الوقت بناء على ارادة معرفة الوقت لانه لا بد من اضمار العدد على تقدير الاختصاص فالاجماع المنقول بضميمة المؤيدات يفيد الوثوق بان من
اتحد وقت حيضها مرتين تصير ذات عادة حجة القول الثاني الاجماع كما عرفت دعواه في عبارة النهاية وما عن المنتهى واعترض صاحب الجواهر ره على هذا
القول بما نصه وفا يتوهم من ان المراد بالشهر في النص والفتوى انما هو الشهر الحيضي اي ثلثة عشر يوما لا الهلالي يدفعه انه ارتكاب للتجوز من غير قرينة بل
ظهور خلافها لما عرفت من ان الغالب في النساء انما هو في كل شهر حيضة كما هو المعروف واشار اليه بعض الاخبار ويشهد له الحكم بتحيض المتحيرة في كل
هلالي مرة وغير ذلك على انه ينبغي انحصار الوقتية مثلا فيمن رات اول الشهر الحيضي مرتين اما لو رات في اول الهلاليين او غير ذلك فلا وهو كما ترى
يمكن تحصيل الاجماع على خلافه واحتمال القول ان المراد بالشهر ما هو اعم من الهلالي والحيضي يدفعه انه لو جاز مثل ذلك على عموم المجاز لكنه موقوف على القرينة
وهي مفقودة ثم قال ولعل الاقوى في النظر ارتفاع النزاع في المقامين على ان يكون مراد المانع من حصول العادة بالشهر الواحد انما هي الوقتية ومراد المثبت
انما هي العددية كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في كلماتهم وعنه يظهر لك كثير خبط وخلط في كلام جملة من متاخري المتاخرين انتهى وفيه ان القائل
بهذا القول هو العلامة ره ولم يدع دلالة النص وانما ادعى الاجماع ثم فسر الشهر في معقد الاجماع فلا يكون تفسير المراد الفقهاء ومقصدهم وهو من
اهل الخبرة بهذه الصناعة ولا اشكال في قبول قول الثقة الخبير ثم لو فرض انه ادعى دلالة النص على ذلك لم يكن تجوزا بلا قرينة لكون الاجماع كاشفا عن
القرينة ولم يكن محل لظهور القرينة على خلافها لان الغلبة لا تقاوم الاجماع واما قوله ينبغي انحصار الوقتية مثلا فيمن رات اول الشهر الحيضي مرتين
فهو يكشف عن انه لم يلاحظ عبارة نهاية الاحكام حتى زعم ان الشهر الحيضي منحصر في ثلثة عشر يوما فاصل ذلك منشأ لهذا الايراد وقد عرفت
ان العلامة ره فسر الشهر الحيضي بالمدة التي فيها حيض وطهر وهو يعم الشهر الهلالي وغيره ولهذا صرح ره بان اقله ثلثة عشر يوما وبما ذكرناه ظهر
سقوط قول صاحب الجواهر ره واحتمال القول بان المراد بالشهر الاعم من الهلالي والحيضي ثم ان ما ذكره اخيرا من كون النزاع لفظيا وان
مراد المثبت انما هي العددية ومراد المانع انما هي الوقتية ومن نسبة الخلط والخبط الى كثير من المتاخرين بسبب ذلك ليس في محله لان من صرح به في النهاية

على ما رايناه انما هو للعلامة ره في نهاية الاحكام وكلامه مطلق بالنسبة الى العددية والوقتية وليس في كلماته ما يشعر بالتقييد ان لم يكن فيها ما يؤيد الاطلاق كالتعرض لاحكام الاقسام الثلثة لذات العادة بعد ذلك واول من انكر عليه هو المحقق الثانى فيما وجدناه وهو انما ينكر في الوقتية دون العددية كما نص عليه بقوله الرابع قد تلخص مما ذكرناه ان استقرار العادة وقتا انما يكون بتماثل زمان الدمين بالنسبة الى الشهرين الخ وح يكون النزاع بالاطلاق والتقييد لان المحقق المذكور ره انما ينكر بعض افراد المطلق الذى اثبته العلامة ره فقيد ومما يمنع من كون النزاع لفظيا ما يظهر من كلام الشيخ ره في ط من ثبوت العادة الوقتية بتساوى الحيض والطهر مرتين من دون نظر الى الهلال فانه قال اذا رات المبتداة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم رات عشرة ايام طهرا ثم استحيضت فقد حصل لها عادة في الحيض والطهر يجعل ايام حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا ان رات دم الحيض خمسة ايام وخمسين يوما طهرا ثم رات خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين يوما طهرا ثم استحيضت يجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار عادتها في انتهى وقال العلامة ره في نهاية الاحكام ولا يشترط يعنى استقرار العادة بكثرة الشهر فلو رات خمسة في شهر ثم منه خمسة اخرى صار ذلك عادة في الشهر الثالث اذا استمر تحيضت فيه بالخمسين على اشكال ولو رات خمسة في اول الشهر ثم خمسة وخمسين طهرا ثم خمسة في اول الثالث ثم خمسة وخمسين طهرا استقرت عادتها بخمسة حيضا وبخمسة وخمسين طهرا انتهى وعلى ما ذكره هذان العلمان تصير العادة المذكورة عددية ووقتية في المثال الثانى وفي المثال الاول في كلام العلامة ره وخمسة وخمسين يوما في المثال الثانى اما الاول فواضح واما الثانى فلان وقتها فيما بعد مضى عشرين يوما في المثال الاول في كلام العلامة ره وقد تفطن صاحب الجواهر ره لكلام الشيخ ره وما يستفاد منه الا انه قال بعد حكاية الكلام المذكور ما نصه وفيه مع امكان تاويله ان المستفاد من الادلة كالخبرين السابقين وغيرهما ان تكرر الحيض مرتين يثبت عادة فيه واما ان ذلك يثبت عادة في الطهر ايضا لو فرض تساويهما كالحيض فممنوع لا دليل عليه وكيف مع ان اقصى عادة وقت الحيض انما هو اثبات حيضية ما فيها وانها مقدمة على غيرها عند التعارض والا فهى لا تنفى حيضية ما امكن من غيرها فح ترجع من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال الثانى بعد ان تحكم بحيضية خمسة ومضى اقل الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف او غيرها فتامل جيدا ثم قال لكن الانصاف انه مع تكرر ذلك اى الطهر المتساوى والحيض لها فانا كثيرا ما يحصل به الاعتياد العرفى ولا ارى مانعا من الالتزام به اذ يصدق عليها ح انها تعرف ايامها ووقتها واقرائها بل قد تكون هذه اقوى من غيرها في معرفة ذلك كما اذا مضى عليها السنون المتعددة في هذا الحال وح يحمل ما في الروايات على ارادة الاعتياد الشرعى وهو تكرره مرتين وذلك مخصوص بالحيض والا فالاعتياد العرفى لا ينضبط ولا يكون ح فيها دلالة على نفى ذلك فتامل فانه نافع جدا انتهى وفيه اولا انه لا داعى الى ارتكاب التاويل فيما هو من الظهور بمكان والعدول عن مثله لا يجوز حتى يرتكب ويجعل ذلك وسيلة الى مصير الزاع لفظيا وثانيا ان مراد الشيخ ره بالحيض والطهر وحصول العادة فيهما انما هو ذلك بالنسبة الى ملاحظة كل من الحيض والطهر في مقابل الاخر لا بالنسبة الى العوارض الخارجية فكما ان الحيض يمكن ان ينقطع في ذلك الوقت وينتقل الى وقت اخر او ينقطع راسا كذلك الطهر فانه يمكن في المثال الثانى ان يحصل في اثنائه بعد مضى عشرة ايام حيض معلوم او محكوم به بقاعدة الامكان وذلك لا ينافى كون الخمسة والخمسين طهرا في مقابل الخمسة يرجع اليه لولا مانع خارجى هذا ولكن لا يخفى ان هذا انما هو بالنسبة الى نفس الطهر والحيض مع عدم الالتفات الى الاستحاضة الواقعة بعد فلا يتوهم من الكلام مما بجريان مثل قاعدة الامكان هنالك انا لا نسلم ما ذكره المورد من ان المستحاضة في المثال الثانى ترجع بعد مضى مقدار اقل الطهر الى الاوصاف لان الرجوع اليها انما هى وظيفة غير المعتادة اعنى المستقيم عادتها فلك ان تقول ايضا ليست في محلها وثالثا ان مراده مما ذكره في مقام الانصاف من الالتزام بحصول الاعتياد العرفى بالنسبة الى الطهر لا بد وان يكون هو الحكم بنفى حيضية ما تكرر حيضا وذلك بحكم مقابلته بقوله ان اقصى عادة وقت الحيض انما هو اثبات حيضية ما فيها وانها مقدمة على غيرها عند التعارض والا فهى لا تنفى حيضية ما امكن من غيرها وهذا الكلام في حد ذاته لا يستلزم الحكم بانه لا يجرى في مثل ذلك الطهر المعتاد قاعدة الامكان راسا وان استكملت شرائطها بل لا يحكم بالحيض لو انضم الى القاعدة استجماع افراد اوصاف الحيض باسرها بل لا يتفق في مثل ذلك الطهر حيض معلوم ابدا او سقوطه واضح يتجه عليه ان الادلة التى يمكن استفادة حال المفروض منها على قسمين احدهما ما هو مثل قوله ع في موثقة سماعة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها مما ينطق ببيان موضوع العادة والعدد الذى تحصل به وثانيهما ما يبين حكمها كقوله ع في مرسلة يونس وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله ص للتى تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقرائك فانه من المجموع قول الامام ع وقول الرسول ص هو ان حكم المراة التى تعرف ايام عادتها انه اذا تكررت عليها الايام مرتين لزم عليها ترك الصلوة فيما يماثل تلك الايام وح نقول ان القسم الاول لا يفيد الغرض لبيانه حال رجوع من رات الدم مرتين الى عادتها وانما يفيد بيان الموضوع واما القسم الثانى فانه يفيد بيان

الحكم ولكن لا يتفاوت الحال فيه بالنسبة الى من يتحقق لها عادة عرفية بتكرر طهرها على حد سواء في مدة سنين وبين من حصل لها الطهر مرتين متساويين لانه ان دل في الاولى على انحصار حيضها في ايامها المتكررة وعدم كون ايام الطهر محلا لوقوع الحيض فيها اصلا فيكون الحاصل ان ايام حيضها محكوم عليها بالرجوع اليها وايام طهرها محكوم عليها بكونها متمحضة للطهر فلا بد وان يدل على مثله في الثانية ايضا لان موثقة سماعة وما بمعناها من فقرات المرسلة تفيد كون الحيضتين ايام المراة وايام اقرائها وقد تبين في القسم الثانى ان حكم المراة التى تعرف ايامها هو الرجوع الى اقرائها وجعل مثل تلك الايام حيضا وان لم يدل في الاولى على انحصار حيضها وانما دل على ان ايامها تجعل حيضا ولا تجعل طهرا مع السكوت عن حال ايام طهرها والتعرض للحكم عليها بالطهر والحيض لم يدل في الثانية ايضا فيبقى الحكم على ذات العادة العرفية بالطهر في ايام طهرها خاليا عن الدليل نعم وقع من بعضهم كالعلامة ره في نهاية الاحكام وغيره التمسك في رجوع المعتادة الى عادتها بان المعتاد كالمتيقن فان كان نظره الى التمسك بذلك كان مطالبته بدليل شرعى على ذلك متجها تنبيهان الاول انه حكى عن روض الجنان انه قال فيه ويرجح اعتبار الهلال ايضا ان اتفاق الوقت بدونه نادر لا يتفق الا مع تكرر الطهر وهو خروج عن المسئلة لكن قيل انه بتكرر الطهر تثبت العادة بالعدد خاصة فيرجع في الثالث اليه مع عبور العشرة بعد احتياطها بالطهر ثلثة في اوله انتهى ووجه كون ذلك خروجا عن المسئلة هو ان الطهرين المتساويين انما يقعان بين ثلث حيضات مع ان ظاهر النص والفتوى حصول العادة مط بحيضتين واما وجه ما ذكره ذلك القائل فهو ان العادة هنا ايضا انما حصلت بالحيضين وهما الاخيرتان لانهما الموقتتان المعتبر دون الحيض الاول نعم يحتاج اليه لتحقق تساوى الطهر المحصل للوقت الثانى ان ما تقدم من الامثلة من كلام من رام اثبات حصول العادة الوقتية بدون توقيت بالشهر الهلالى انما هو ما يصلح مثالا للوقتية العددية ولا مثال فيه للوقتية المحضة ولا اشارة اليها ولكن لا اشكال في كونها متصورة معقولة بعد جعل الوقتية ههنا عبارة عما تكرر وقوعه بعد ايام مضبوطة العدد فلو رات ثلثة في اول الشهر واربعة بعد مضى عشرة ايام بعد الثلثة وخمسة بعد مضى عشرة بعد الاربعة تحققت العادة الوقتية المحضة السادس انه هل يشترط في استقرار العادة عددا ووقتا استقرار عادة الطهر وهو تكرر طهرين متساويين وفيه قولان احدهما للشهيد في الذكرى وثانيهما للعلامة ره واختاره في روض الجنان فعلى هذا لو رات سبعة في اول الشهر وسبعة في اول الثانى فقد ثبتت العادة وقتا وعددا على القول الثانى واما على القول الاول فلا تثبت الوقتية حتى يعود الى الطهر مرة ثانية في الوقت المتقدم ولو تقدم عليه لم يثبت الوقتية وانما يثبت العدد خاصة قال في الذكرى بعد نقل القول الثانى عن العلامة ره وتظهر الفائدة لو تغاير الوقت في الثالث فان لم نعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرناه فبعد الثلثة وحضور الوقت هذا ان تقدم على الوقت ولو تاخر امكن ذلك استظهارا ويمكن القطع بالحيض لان تاخره يزيده انبعاثا واعترضه في الحدائق بان ظاهر الخبرين المتقدمين هو ان بمجرد رؤية الدم بعد استقرار العادة بمضى شهرين عدة ايام سواء فانها تتحيض فعلى هذا لو رات سبعة من اول الشهر ثم سبعة من اول الشهر الثانى فقد تحققت العادة الموجبة للتحيض بمجرد رؤية الدم بعد مضى اقل الطهر فلو رات الدم الثالث بعد عشرة من الشهر الثانى تحيضت بمجرد رؤيته وما ذكره من الشرط المذكور لا اعرف له وجها وجيها واعترضه ايضا صاحب الجواهر ره بما يتجه على ما حكيناه عن الحدائق الا انه قال بعد ذكر كلام الشهيد ره وفيه ان اثبات الوقتية بما ذكرناه لا يستلزم تحيضها برؤية الدم ولو في غير الوقت بل اقصاه ثبوت ذلك فيه واما في غيره فهى كالمبتدئة والمضطربة كما يقتضيه ظاهر بعض كلمات الاصحاب وصرح به في جامع المقاصد وغيره كما انه هو اى الشهيد ره لا يحيضها بالرؤية في غير الوقت في الدور الرابع مثلا وان تكرر الطهر متساويا وصارت به وقتية نعم تظهر الثمرة بين القولين بالنسبة للتحيض في الرؤية بما اذا رات بعد الدور الثالث الذى فرض فيه الاختلاف دما في وقت الحيضين الاولين فانا نحيضها بمجرد الرؤية وان لم يستقر الطهر بخلافه هو ره انتهى السابع انه لا ريب في انه لو اختلف عدد الحيضين بيوم كامل لم يتحقق العادة الوقتية والعددية ولو اختلفا ببعض يوم فالمنقول عن صريح كشف الغطاء انه لا يقدح في تحققها وفي الجواهر انه لا عبرة بالكسور زيادة ونقيصة في وجه وفي المستند بعد ان حكى القول بان المناط في اتحاد الوقت والعدد عدم الزيادة والنقصان والتقدم والتاخر بيوم تام لا ببعضه وعلله بان التفاوت بالبعض لازم التحقق في كل دم من غالبا مع ان العرف لا يعتنى بمثل ذلك رده بانه لا شك في عدم اعتناء العرف بالتفاوت القليل فلا ينافى الاستقرار ولكن تحديده بمطلق بعض اليوم محل نظر فانها لو رات الدم اول الطلوع من اليوم الاول من شهر وانقطع اخر السابع ثم راته في اخر ساعة من الاول من الشهر الثانى بل ولو بعد زواله مطلقا وانقطع اخر سابعه ففى صدق الاتحاد في الوقت والعادة نظر ظاهر والاولى احالة ذلك الى العرف مط انتهى وهو جيد والظاهر ان صاحب الجواهر ره ايضا اراد ذلك الكامل لا يخفى ان ما تقدم من التفصيل انما هو ما يتعلق بما يتحقق به العادة وبقى الكلام فيما يزول به فقال بعض المحققين ره الظاهر انه لا خلاف عندنا في عدم زوال العادة بمرة وان حكى خلافا للمحكى في المنتهى عن ابى يوسف بناء على مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولا في زوال العادة بطرو عادة اخرى حاصلة من تكرر الدم مرتين متساويتين على خلاف العادة الاولى قال

بلغ قراءة

المنمق

المنتهى لو كانت عادتها ثلثة فرأت خمسة في شهر وانقطع فهو حيض اجماعا فلو استمر في الرابع حلت عادتها الثلثة عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تتحيض خمسة اما لو رأته في الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر في الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق انتهى وقال ايضا في انتقال المكان لو انتقل المكان في شهر ثم استمر في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافا لابي يوسف ولو رأتها مرتين ثم استمر الثالث ردت الى ما رأته مرتين عندنا وعند الثلثة انتهى والوجه فيما ذكره ظهور ذلك عرفا من ادلة العادة فان كان في ذلك خفاء فنظر العرف بالنسبة الى مرتين فانما هو لخفاء تحقق العادة بها عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفية بعد تحقق مثلها فلا يتأبون في ان مراد الشارع من وجوب الجلوس بعدد ايام عادتها هي العادة الفعلية دون ما كان لها عادة في الزمان السابق وبالجملة فلا ريب في نسخ العادة الثانية للاولى عند اهل العرف حيثما فرض تحقق العادة عندهم بحكمهم وحكم الشارع اما لو نكرر مخالفة العادة لا على نسق واحد فظاهر كلام المنتهى عدم زوال العادة لانه قال في رد ابي يوسف القائل بزوالها بالتخلف مرة ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله وهي العادة بخلافه انتهى لكن ذلك مشكل فيما لو وقع التخلف مرارا متعددة سيما اذا اصدق في العرف انه ليس لها ايام معلومة ويؤيد الاشكال رواية اسحق بن جرير المتقدمة في صفات الحيض قال فيها فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم عليها الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك وما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الخبر دل على الرجوع الى التميز مع اختلاف اوقات الدم بعد استقرار العادة العددية الا ان يقال ان المراد من اختلاف ايام حيضها من اول الامر بانه لا يتحقق لها عادة فالمراد من تقدم اليوم واليومين تقدمه عن محله في المرة السابقة لا تقدمه وتأخره عن عادتها المستقرة اذ مجرد تقدم الدم على العادة او تأخره عنها باليومين او الثلثة لا يوجب الرجوع الى التميز كما سيجيء وكيف كان فالرجوع في زوال العادة الى حكم العرف غير بعيد مسائل خمس الاولى قوله ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعا قد عرفت ان اقسام العادة ثلثة الوقتية العددية والوقتية المحضة والعددية المحضة ومعلوم ان الاولى قد تكون تامة كالمتوافقين في العدد وقد تكون ناقصة كالمتخالفين بالقلة والكثرة وان الثانية اذا لوحظت بالقياس الى اكثر العددين لا تكون الا ناقصة فتوافقهما في الوقت يكون اما بالنسبة الى طرفيها او الاقل وهو القدر المشترك الموجود في ضمن الاكثر او بالنسبة الى اولهما كما اذا كان اول احدهما اول شهر واول الاخر اول شهر اخر او بالنسبة الى وسطها كما اذا رأت مرة ثلثة مبدؤها اول شهر ومرة اخرى خمسة ومبدؤها قبل الهلال بيوم فان وسط كل منهما يكون ثاني الشهر الذي وقع فيه او بالقياس الى اخرهما كما اذا رأت مرة ثلثة مبدؤها اول شهر ومرة اخرى اربعة قبل الهلال بيوم فهناك صورة اخرى وهي ان يتفق شيء من اوائل ايام الحيض الثاني مثل وقت شيء من اواخر ايام الحيض الاول كما لو رأت يومين من اول سبعة ايام فيها الدم في الشهر الثاني في اليومين اللذين هما اخر الايام الخمسة التي رأت فيها الدم في الشهر الاول فلو سميت العادة الوقتية في هذه الصورة ناقصة بالقياس الى ما قبلها من الصور الثلث المتقدمة عليها لم يكن به بأس الا انه لا يتأتى من كلماتهم اطلاق الوقتية على مثل هذه بل الظاهر من كلماتهم اطلاقها على ما يحصل من توافق اول الحيضين واما الثالثة اعني العددية المحضة فهي على قسمين تامة كالثلثة في اول شهر والثلثة في عاشر شهر اخر وناقصة كما اذا كان احدى الحيضتين ثلثة والاخرى اربعة مثلا وقد عرفت ان تعريف المصنف لا يشمل الثانية وانه انما يشمل الاولى والاخيرة او يختص بالاولى والقدر المتيقن من العبارة بعد ملاحظة الاحتمالين انما هي الاولى وكيف كان فينبغي تفصيل المقال على وجه يتضح به حقيقة الحال فنقول اما القسم الاول فلا يخلو الحال فيه من وجوه لان رؤية الدم فيه اما ان يكون في وقت العادة وايامها او قبل ذلك او بعده اما على الاول فلا اشكال في وجوب ترك العبادة عليها بمجرد رؤية الدم وهو المتيقن من معقد الاجماع في العبارة وقال في المعتبر وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها وهو مذهب اهل العلم انتهى وقال في التذكرة ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم في عادتها باجماع العلماء انتهى وعن المنتهى وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في وقت عادتها وهو قول كل من يحفظ عنه العلم انتهى وفي نهاية الاحكام وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في وقت عادتها اجماعا انتهى وفي جامع المقاصد لا خلاف فيه بين العلماء وفي الروضة الاتفاق على تحيض الاولى يعني ذات العادة العددية والوقتية معا برؤية الدم ويدل على الحكم مضافا الى ما عرفت من مرسلة يونس حيث قال الصادق ع فيها اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت الصادق ع عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وقوله في مرسلة يونس الاخرى من قوله وكل ما رأت المرأة في ايام حيضها فهو حيض واذا رأت بعد فليس من الحيض الى غير ذلك من الاخبار بل في جامع المقاصد بعد ما عرفت ذكره من نفي الخلاف عن الحكم ناصة وقد تواترت الاخبار عن النبي ص والائمة ع بوجوب الجلوس لرؤية الدم ايام الاقراء انتهى واستدل المصنف في المعتبر والعلامة في التذكرة

فی ان ذات العادة تترک العبادة بمجرد الدم

ونهاية الاحكام على الحكم المذكور بان المعتاد كالمتيقن ولكني لم اجد له مستندا محصلا يصح الركون اليه وفي جامع المقاصد بعد عبارته الاخيرة ما نصه ويؤيده ان العادة كالمستمرة ملحقة بالامور الجبلية انتهى وهو كما ترى في الضعف واما على الاخيرين ففيه اقوال احدها ما حكاه في الحدائق عن ظاهر جملة من الاصحاب من الحكم بكون الدم حيضا بمجرد رؤيته لان الحيضة ربما تقدمت وتأخرت وثانيها الاستظهار والاحتياط بالاتيان بالعبادة الى ان تمضي الثلثة او يحضر الوقت وهو ظاهر خيرة المحقق الثاني في جامع المقاصد وثالثها ما ذهب اليه صاحب المدارك من ان الدم الذي تجده المرأة متقدما على ايام عادتها او متأخرا عنها يحكم بكونه حيضا بشرط كونه بصفة دم الحيض وفي نقل انه يشعر على ذلك جملة من افاضل المتأخرين كالفاضل السبزواري في الذخيرة وغيره ورابعها ما ذهب اليه صاحب الحدائق ره من التفصيل بين المتقدم والمتأخر من وجوب التحيض في الاول بمجرد الرؤية من دون استظهار ووجوب الاستظهار عليها في الثاني فتترك العبادة يومين او ثلثة ثم تعمل عمل المستحاضة ان استمر الدم وخامسها ما يظهر من الشهيد الثاني ره في المسالك من الحكم بأولوية الاحتياط بالاتيان بالعبادة الى ان تمضي ثلثة ايام في صورة تقدم الدم على العادة ما لم تظن بالحيض فانه يجوز لها ترك العبادة قبل مضي ثلثة ايام هذا في صورة التقدم واما في صورة التأخر ففيه تردد فيحتمل ان يبقى على ما قبل في صورة التقدم ويحتمل الحكم بالتحيض برؤية الدم كذات العادة وذلك لان الزمان اما ما تراه متقدما عنها فهو كرؤية المبتدئة والمضطربة ولو رأته متأخرا احتمل كونه كذلك استظهارا او للاختلاف والحاقه برؤيته في العادة لان تأخره يزيده انبعاثا انتهى وقال في ذيل قول المصنف وفي المبتدأة تردد ما نصه لا ريب في ان الاحتياط للعبادة اولى لكن لو ظنت الحيض جاز لها ترك العبادة قبل مضيها وكذا ما تقدم من اقسام العادة التي يقع فيها التردد انتهى وسادسها الحكم بوجوب التحيض في خصوص المتقدم بقليل واختاره جمال المحققين ره في حواشي الروضة ويلوح منه الرجوع في غيره الى الاحتياط وسابعها الحكم في المتقدم كما في سابقه والتردد في المتأخر وهو خيرة بعض المحققين من مشايخنا وقبل الاخذ في ترجيح الاقوال ينبغي تحقيق المراد بالتقدم والتأخر فنقول ان المراد بالتقدم حدوث الدم قبل حضور وقت العادة سواء كان بحيث يمكن ان يتم هو نفسه حيضا قبل حضور وقت العادة او كان بحيث لا يتم حيضا الا بانضمام شيء من ايام العادة ويشهد بشموله للقسم الثاني ان من اقوال المسئلة وجوب الاحتياط بالاتيان بالعبادة الى ان يمضي ثلثة ايام او يحضر الوقت كما عرفت حكايته عن المحقق الثاني ره والمراد بالتأخر هو حدوث الدم بعد انقضاء ايام العادة خالية عن الدم وعدا فرا بها بهذا لا تأخر الابتداء برؤية الدم من المبتدأة التي كان معتادها بان يكون شروعها برؤية الدم بالفعل في ثالث الشهر وقد كان معتادها الشروع في اول الشهر لان ذلك عبارة عن رؤية الدم في ايامها كما في النصوص وليس المراد بالتأخر ايضا استمرار الدم من ايام العادة الى ما بعدها بان ترى الدم في ايام العادة وبعدها متصلا بها فان تلك مسئلة اخرى لا دخل لها بما نحن فيه والظاهر ان الشيخ ره في ط اشار الى تلك المسئلة الاخرى حيث قال اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تأخر عنها الدم بيوم او يومين الى العشرة حكم بانه حيض وان زاد على العشرة فلا انتهى يعني انه اذا رأت الدم قبل العادة المستقرة واستمر الى ان اقترن بايام العادة او انها اذا رأت الدم في ايام عادتها المستقرة ثم استمر فرأت الدم متأخرا عن ايامها فالمجموع ما رأته في العادة وما تقدم عنها او تأخر عنها حيض الى العشرة اي الى ان يتم مجموع العادة والزائد عشرة فان زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط لان الحيض لا يزيد على عشرة وح فالتحديد الى العشرة في محله وما احسن ما قاله في كشف اللثام بعد ذكر عبارة الشيخ ره المذكورة من انه لعله اراد انها اذا رأت العادة مع قبلها او ما بعدها كان الجميع حيضا ان لم يتجاوز الجميع العشرة والا فالعادة انتهى وقد تنبه الفاضل السبزواري ره لكون ما نحن فيه مغايرا لمسئلة استمرار الدم ونبه على كون مراد الشيخ ره ما شرحناه جمال المحققين ره في حواشي الروضة ومن هنا يرى الفساد والسقوط في جملة من الكلمات منها ذكر الشهيد ره عبارة الشيخ المذكورة في الذكرى في هذه المسئلة كصاحب المدارك ره لان ذكر مسئلة في مسئلة اخرى مما لا وجه له ومنها قول صاحب الذخيرة بعد ذكر كلام الشيخ المذكور وهو غير بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظرا انتهى وذلك لانه زعم ان الشيخ ره يريد بيان مسئلتنا هذه فاعترض بان ايام العادة اذا كانت خالية فاشتراط كون ما رأته من الدم المتأخر والمتقدم عشرة محل نظر وقد عرفت المراد ومنها تفصيل صاحب الحدائق ره وهو القول الرابع المتقدم ذكره اذ لا مساس له بما نحن فيه ومنها المناقشة التي اوردها في ذيل كلامه على صاحب المدارك ره واتباعه وهو انهم قيدوا الحكم في الدم المتأخر عن العادة بذلك اي بالاتصاف بصفات الحيض ومقتضاه ان ما لم يكن كذلك لا يحكم بكونه حيضا والمستفاد من كلام الاصحاب من غير خلاف يعرف كما سيأتي ذكره في موضعه انشاء الله تعالى بان الدم متى تجاوز العادة فانها تستظهر بيوم او يومين او ثلثة وبعد ايام الاستظهار تعمل ما تعمله المستحاضة من غير تفصيل في الدم باتصافه بصفات دم الاستحاضة وعدمه والاخبار وان اختلفت في الاستظهار وعدمه الا انه لا تفصيل في شيء منها بين الاتصاف وعدمه فما ذكروه في هذا التفصيل في الدم الاخير لا مستند له من الاخبار ولا من كلام الاصحاب وبه يظهر سقوط هذا القول بالكلية انتهى حجة القول الاول وجوه احدها اصالة عدم الاعتبار عليها والعادة قد تتقدم وقد تتأخر كما انها

عمو ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع اى تسلعة ان الصائمة الدم تفطر ومثله رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في المراة ترى الدم اول النهار في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم ثالثها الاخبار الدالة على تقدم العادة وانها تحيض برؤية الدم قبل العادة وان كان بغير صفة دم الحيض مثل موثقة سماعة قال سئلته عن المراة التي ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت وموثقة ابي بصير عن الصادق ع والمراة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض فليس من الحيض ورواية علي بن محمد قال سئل الصادق ع عن المراة ترى الصفرة قال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس من الحيض وموثقة معوية بن حكيم قال قال الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض ليست من الحيض وهي في ايام الحيض حيض وما في الفقه الرضوي والصفرة قبل الحيض حيض وبعد ايام الحيض ليست من الحيض قال في ثق ويؤيده صحيحة العيص بن القاسم قال سئلت الصادق ع عن امراة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شئ قال تترك الصلوة حتى تطهر رابعها ما افاده كلام صاحب ره من لزوم الحرج من الاحتياط وبيانه ان الشهيد الثاني ره قال في لك وما تراه متقدما عنها عن عادتها فهي كرؤيته المبتداة والمضطربة ولعترض في ك بانه يقتضي ثبوت الاحتياط لذات العادة في اغلب الاحوال بناء على وجوبه في المبتداة لندرة الاتفاق في الوقت وهو مع ما فيه من الحرج مخالف لظاهر الاخبار المستفيضة انتهى ثم ان الاخبار المذكورة انما افادت كون ما تقدم على العادة حيضا واما ما تاخر عن العادة فقد يقال انا نلحقه بالمتقدم بحكم الاولوية لان تاخره يزيده انبعاثا فيكون الحاصل تحيض ذات العادة العددية والوقتية معا بمجرد الرؤية لو رأته متقدما على وقتها او متاخرا من غير فرق بين جامعية الدم للصفات وعدمها سواء قلنا بتحيض المبتداة والمضطربة بمجرد الدم ام لم نقل هذا ولكن يبقى في المقام اشكال وهو ان الاخبار قد نصت على نفي حيضية ما تاخر فيكون الحكم بكون المتاخر حيضا على حد المتقدم اجتهادا في مقابلة النص ولكن قد وجه الاخبار المذكورة صاحب ثق ره بان ما دلت عليه من ان الصفرة قبل الحيض حيض وبعده ليست بحيض ينبغي حملها على البعيد عن ايام الاستظهار لدخول ايام الاستظهار في الحيض كما عرفت فيصدق انه بعد الحيض اي ما حكم الشارع بكونه حيضا الا ما كان حيضا من حيث العادة انتهى والظاهر ان الاخبار النافية للحيض عما تاخر عن العادة ناظرة الى استمرار الدم ومعلوم ان الدم المذكور ليس حيضا محققا واقعا ولهذا يحكم عليها بالاستظهار ومن ذلك يعلم ان تلك الاخبار ليست صالحة للاستدلال بها في هذا المقام حجة القول الثاني ما اشار اليه في جامع المقاصد من ان الاحتياط في العبادة الى ان يمضي الثلثة او يحضر الوقت يبني على ايجاب الاحتياط على المبتداة والمضطربة وعلل الى ان قال والاحتياط طريق الى اليقين فهو اولى حجة القول الثالث ما تمسك به في ك من عموم قوله ع في حسنة حفص بن البختري فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة ثم قال ويشهد له صحيحة العيص بن القاسم موثقة سماعة ورواية ابي بصير وساق متونها المذكورة في حجة القول الاول ولكن نقل ذيل الرواية الاخيرة على وجه وهو وان كان بعد الحيض بيومين فهو من الحيض هذا وقال جمال المحققين ره في اخر الرواية على ما نقله سهو فان اخرها على ما في الكافي والتهذيب وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله على ما رايناه من نسخ ك انتهى وقال ره في ذيل كلامه ويزيد ذلك ايضا على ما جعله السيد ره اظهر مضافا الى ما نقله من الروايات الاولة موثقة اسحق بن حريز عن ابي عبد الله ع وفيها قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفا هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد حجة القول الرابع ما تمسك به في الحدائق من موثقة سماعة وموثقة ابي بصير ورواية علي بن محمد وموثقة معوية بن حكيم وما عن الفقه الرضوي وصحيحة العيص بن القاسم وقد تقدم جميعها في حجة القول الاول ثم ابدى ما صار اليه برواية منصور بن حازم ورواية محمد بن مسلم المتقدمتين في حجة القول الاول ايضا ثم قال واما ما ذكره في ك من تقييد ذلك بصفات دم الحيض مستدلا على ذلك بعموم قوله ع في حسنة حفص بن البختري اذا كان للدم دفع وحرارة فلتدع الصلوة ففيه اولا ان اطلاقها مقيد بالروايات التي ذكرناها وثانيا ان دلالتها انما هي بالمفهوم وما ذكرناه من الاخبار بالمنطوق وهو اقوى دلالة فيجب تقديم العمل به ثم قال واما رؤية الدم بعد العادة فالذي دلت عليه الاخبار كما ياتي ان شاء الله تعالى نقلها في محلها هو ان الدم متى تجاوز العادة وجب عليها الاستظهار بترك العبادة يوما او يومين او ثلثة ثم تعمل عمل المستحاضة ان استمر الدم حجة القول الخامس ما اشار اليه في طي عبارته لك المتقدم ذكرها عند التعرض لنقله فلا نعيد حجة القول السادس صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله ع فان فيها واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فلتمسك عن الصلوة الحديث حجة القول السابع اما على تخصيص حكم وجوب التحيض بمجرد رؤية الدم فهي ان تعجيل الوقت في موثقة سماعة انما يصدق اذا ظن من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي دم العادة تقدم على وقتها واما على الترديد في المتاخر فهي معارضة وجهي الطرفين فيدل على وجوب التحيض ان الحكم بالحيضية فيه اولى من الحكم في صورة التقدم لان تاخره يزيده انبعاثا مع امكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم والتاخر وقوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم

بالتعجيل في الموثقة المتقدمة ناطة الحكم بمطلق التخلف ويدل على عدم وجوبه اصالة عدم الحيض وقاعدة الامكان غير جارية هنا لعدم استقراره والوجوه المذكورة للتحيض ضعيفة هذا وتحقيق المقام ان الاصل الاولي يساعد القول الثاني اعني الاتيان بالعبادة بل عدم حرمة ما يحرم على الحائض وذلك لقيام استصحاب قابلية التكليف بالعبادة لان عموما العبادة وان تخصصت بما دل على الامر بتركها في حق الحائض وتوجه التكليف بالعبادة اليها بالفعل غير معلوم فلا يجري قاعدة الاشتغال الا ان صلوحها لتوجه التكليف اليها متيقنة والشك انما هو في رافعية الشئ الموجود الذي رأته قبل العادة او بعدها وفيها وكذلك الحال في حرمة ما يحرم على الحائض فان اباحته متيقنة سابقا والشك انما هو في رافعية الشئ الموجود من هنا يظهر سقوط ما تمسك به المحقق الثاني ره وغيره من الاحتياط لانه ان اراد وجوب الاحتياط فيما نحن فيه فلا وجه له لتوقفه على تحقق الاشتغال بالتكليف وان اراد رجحانه الغير البالغ حد الوجوب فلا يجدي في اثبات وجوب العبادة مضافا الى ان مقتضى الاحتياط هو الاجتناب عما يحرم على الحائض ايضا ويظهر ايضا سقوط ما يظهر من المص ره في المعتبر من الاستدلال على وجوب اتيان المبتداة والمضطربة بالعبادة بقوله لان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة انتهى وذلك لان ظاهر قوله مقتضى الدليل لزوم العبادة هو تحقق الاشتغال بالتكليف لكن يمكن تاويله على ما حققناه واوضح من ذلك سقوطا ما اورده في الحدائق على كلام صاحب ك الذي قدمنا ذكره في رابع ادلة القول الاول بقوله واما ما ذكره من بناء الحكم في المسئلة على ما ذكره من الخلاف في المبتداة والمضطربة ففيه اولا انك قد عرفت انه لا دليل على ما ذكروه من وجوب الاستظهار عليهما وثانيا انه مع وجود الدليل فيهما فالحاق المعتادة بهما قياس لا يوافق قواعدنا هذا مع تغاير الموردين وتقابل القسمين انتهى وذلك لان البناء المذكور في كلامه ره اشارة الى التشبيه الواقع في كلام جده وقد ذكره واعترض عليه بما تقدم ذكره ووجه التشبيه هو اشتراكهما في الاصل الذي زعم صحة التعويل عليه اذ قد عرفت ذلك فنقول ان لم يقم دليل على خلاف الاصل الذي حققناه كان هو المعول عليه والا كان اللازم تحكيمه عليه واذ قد عرفت قيام الدليل في الجملة فلا بد من تحصيل مؤداه فنقول ان الادلة مختلفة المؤدى في بادي الراي فمنها ما يمكن فيه دعوى الاطلاق كقوله ع في رواية علي بن محمد ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ومن هذا القبيل موثقة سماعة فانها وان تضمنت قوله ع ربما تعجل الوقت الا ان التعجيل اعم من التقدم بكثير ومن التقدم بقليل ولهذا سئل السائل في موثقة عبد الرحمن الاتية عن تعجيل الدم فاستفصل ابو عبد الله ع فيها بين ما تقصر عن الحيض السابق بعشرة وبين ما انفصل باقل منها ولولا كون التعجيل اعم لم يكن للاستفصال وجه لا يقال ان دلالة موثقة عبد الرحمن على صدق تعجيل الوقت مطلق النقل ممنوع اذ الثابت بها بعد التسليم صدق تعجيل الدم لا تعجيل الوقت الذي معناه تقدم العادة ولا منافاة بين ان يتعجل الدم فترى حيضا ولا يتقدم العادة بل يرى الحيض ايضا عند حصول العادة والحاصل ان تعجيل الوقت انما يصدق اذا ظن من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي دم العادة تقدم على وقتها لانا نقول ان هذه الدعوى وان صدرت عن بعض المحققين ره الا انها عندنا ممنوعة لان اختصاص صدق تعجيل الوقت في صورة قرب الزمان لا يخلو اما ان يكون ناشئا من مادة التعجيل او يكون ناشئا من اسناده الى الوقت اما الاول فبطلانه ظاهر لكونه على عموم موثقة عبد الرحمن كافية في الشهادة بذلك واما الثاني فهو ايضا لا وجه له لان التعجيل انما يسند الى شخص او امر باعتبار مبادرته او صدوره قبل الزمان الذي كان من شانه اختصاصه بالمبادرة او الصدور به فالتقدم على ذلك الزمان يسمى تعجيلا فعلى هذا اذا اسند فيما نحن فيه الى الدم كان باعتبار تقدمه على الوقت الذي كان من شانه ان ترى المراة فيه الدم واذا اسند الى الوقت لم يكن الا باعتبار تقدم حصول الدم على ذلك الوقت الذي كان من شانه حصوله فيه اذ من المستحيل تقدم نفس الوقت فهو من قبيل الاسناد الى الزمان الذي هو احد ملابسات المسند اليه الحقيقي كما لو قيل حكاية عن حال من صام النهار وقام في الليل مدة متطاولة صام نهاره او دهره وقام ليله على الرفع بالفاعلية فلا يبعد اسناد التقدم والتعجيل الى الوقت لكون المسند وصفا واقعيا لما عرفت من استحالته ولا يبقى مجال للفرق بين تعجل الدم وتعجل الوقت فهما عبارتان عن مقصد واحد ويشهد به ان سماعة عبر في السؤال برؤية الدم قبل وقت حيضها وقال ابو جعفر ع في الجواب عن هذا السؤال فلتدع الصلوة وعلله بانه ربما تعجل بها الوقت ومطابقة التعليل للحكم المعلل به تقتضي كون تعجل الوقت عين تعجل الدم وتقدمه نعم اسناد الفعل الى الملابس يكون في كلمات البلغاء مراعاة المبالغة فاذا قيل صام نهاره او دهره اريد انه من كثرة وقوع الصوم في النهار او الدهر كانه صام هو بنفسه فان لوحظ مثل ذلك هنا كان المحصل انه من كثرة تعجل الدم عن وقته صار الوقت كانه متعجل وهذا مناف ومناقض للمطلوب هنا لانه ليس حكم مطلق الدم هو التحيض بمجرد رؤيته وان ما كان الحكم انما هو حكم الدم الحاصل في ايام العادة فقد شبه في موثقة سماعة حصول الدم قبل العادة بزمان يسير من جهة مشاركته للدم الحاصل في ايام العادة في حكمه الذي هو التحيض بمجرد رؤيته بتقدم وقت العادة وعبر عنه بالعبارة التي يعبر بها عنه فكان الوقت بنفسه قد تقدم فلو لم يتقدم الوقت ولم يكن هذا الدم دم العادة لم يجر عليه حكم الدم الحادث في وقت العادة لانا نقول اولا ان امثال هذه النكات انما تعتبر

لا وجود لها الا في ذهن المتكلم وانى لنا العلم في ذهن المعصوم من النكتة فليس هذه الدعوى باولى من ان يدعى ان اسناد التعجيل الى الزمان من قبيل الاسناد الى
ملابسه كما في قول الشاعر وبات وباتت له ليلة كليلة ذي العائر الارمد وثانيا انا نمنع من اختصاص حكم التحيض بمجرد رؤية الدم بالدم الواقع
في وقت العادة وانما هو حكم الحيض الواقعي والعادة طريق اليه ولهذا اعترف المحقق المذكور في طي كلماته في هذه المسئلة بتحيض المبتدأة والمضطربة
بمجرد رؤية الدم اذا كان متصفا بصفات دم الحيض ومنها ما هو ظاهر في التعميم مثل ما في موثقة عبد الرحمن البصري المتقدمة في اكثر الحيض قال اذا رأت
المرأة الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى
فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها فانها ظاهرة في وجوب التحيض برؤية
الدم الثالث بمجرد مضي عشرة من الحيضة السابقة ومنها ما يدل على اعتبار القرب الى وقت العادة بان يتقدم عليه بقليل مثل صحيحة حسين بن
نعيم الصحاف ومنها ما تضمن تقييد التقدم بيومين كموثقتي ابي بصير وسماعة ونحو ان صحيحة حسين بن نعيم من قبيل المقيد فيحمل عليه كل ما كان
مطلقا مثل رواية علي بن محمد ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ان لم نقل بان المنساق من لفظة قبل عرفا انما هو القبلية القريبة ومعلوم ان
المطلق يحمل على المقيد كما فيما نحن فيه حيث اتحد الحكم والموجب خصوصا مع كون المقيد هنا اقوى سندا من المطلق وان التقييد بيومين من باب
المثال لان ذلك هو المنساق من مثله عرفا فذكر ذلك انما هو من باب كونه من جملة افراد القليل فالمعيار هو ما يفهم من لفظ القليل عرفا وان
شئت قلت ان لفظ القليل اظهر من التقييد بيومين من جهة سريان احتمال المثال فيه واما موثقة عبد الرحمن البصري فانا نمنع من ظهورها في
التعميم لانها مسوقة لبيان حكم آخر وهو بيان ما ينقضي به العدة من الدم المفروض حيضيته عند السائل والمسئول ولهذا قال اولا اذا رأت المرأة الدم
من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها وقال في الجواب فهو من الحيضة الاولى وقال وهو من الحيضة التي طهرت منها وقال وان كان الدم بعد العشرة
فهو من الحيضة الثالثة فجميع الكلمات ناظرة الى الدم المعلوم حيضيته والى تعيين انه من الحيضة السابقة او من الحيضة اللاحقة واين ذلك مما
نحن فيه مما لم يعلم حيضيته واريد الحكم بحيضيته بمجرد الرؤية من جهة كونها معتادة واما صحيحة العيص بن القاسم فهي مسوقة لاستعلام ان ذهاب
حيضها سنين يوجب سقوط حكم الحيض عنها راسا بان تصير في حكم اليائسة مثلا ومقتضى انطباق الجواب عليه هو عدم كون ذلك مانعا واما شرائط
الحيض فهي موكولة الى ما هو خارج عن هذا الكلام الا ترى ان لفظة شيء باطلاقها شاملة لما اذا كان اقل من ثلثة واكثر من عشرة فكما يقيد الاطلاق
من تلك الجهة بما افاد تقييده كذلك لا بعد في تقييد اطلاقها بالقياس الى ما تقدم عن وقت العادة بقليل او كثير بما قيد فيه بالتقدم بقليل واما رواية
منصور بن حازم اي ساعة رأت الصائمة الدم تفطر وقوله في رواية محمد بن مسلم انما فطرها من الدم فالمراد بالدم فيهما انما هو الدم المعهود اعني
الحيض ولهذا قال المحقق في المعتبر بعد ذكر الروايتين وغيرهما ان الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد فيصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم بانه
حيض الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك انتهى فهما مسوقتان لبيان انه لا يشترط في وجوب ترك الصيام ولا جوازه سبق الحيض على فجر ذلك اليوم
الذي يلزمها الافطار فيه واما اخبار الاوصاف فانها على قسمين احدهما ما هو مثل قوله دم الحيض حار والاخر ما هو مثل مفهوم قوله فاذا كان
للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فان مفهومه اذا لم يكن له دفع وحرارة وسواد فلا تدع الصلوة وكلاهما عام يخصصه من اخبار التقدم
ما اشتمل على حكم الصفرة غاية ما هناك ان الغرض من اخبار الاوصاف هو التمييز بين الحيض والاستحاضة عند دوران الامر بينهما وليس ذلك مورد
تلك الادلة ومدلولها حتى يكون النسبة بينها وبين ادلة الصفرة المتقدمة عموما من وجه مضافا الى انه يمكن دعوى ان التعبير بالصفرة يعطي كون
ادلتها ناظرة الى خصوص صورة التردد بين الحيض والاستحاضة فتكون هذه اخص من ادلة الاوصاف حتى لو جعل الغرض منها في حكم المدلول فتحصل
من جميع ذلك انها تترك الصلوة بمجرد الرؤية في خصوص المتقدم بقليل واما ما تقدم بغير ذلك فالمرجع فيه هو الاصل وهو استصحاب اهليتها للتكليف
بالعبادة واستصحاب اباحة ما يحرم على الحائض في حقها هذا كله فيما لو تقدم الدم على وقته واما لو تاخر عنه بالمعنى الذي ذكرناه من تاخر حدوث الدم
عن ايام العادة لا استمراره كما زعمه صاحب الحدائق ره وغيره فالوجه عدم الحكم بالتحيض بمجرد الرؤية فتستظهر بالاتيان بالعبادة الى ثلثة ايام وبعد
مضيها تبنى على كونه حيضا وكانه ليس مما نحن فيه من قبيل ما تاخر بقاء الدم واستمراره عن ايام العادة كما ليس الاستظهار هنا من قبيل الاستظهار
هناك لانه هناك انما يتحقق بترك العبادة وهنا باتيانها وبما ذكرنا ظهر سقوط ما تمسك به صاحب الحدائق ره هنا من اخبار الدم الذي يجاوز العادة
والاخذ بالتفصيل الذي هو مؤداها من الفرق بين ما يجاوز العشرة فتعمل عمل المستحاضة وبين ما لم يتجاوزها فتجعل عادتها حيضا لان ذلك
اجنبي عما جعلناه موضوع البحث وكيف كان فالوجه فيما ذكرناه بالاتيان بالعبادة الى ثلثة ايام هو الاصل الذي قررناه من استصحاب
بقاء اهلية التكليف ووقوع الشك في رافعية الشيء الموجود وهو الدم الذي رأته وفيما ذكرناه من البناء على كونه حيضا بعد ثلثة ايام هي قاعدة

الامكان لتحقق موضوعها وهو استمرار الشك وقد عرفت سابقا انها تجري فيما لو كان ما رأته صفرة ايضا نظرا الى ان المتمسكين بها وجدوا ان
الشارع قد الغى الاوصاف في مجريها ومنشأ ذلك هو ما بلغنا من الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض واما ما ربما
وقع التمسك به للحكم بالتحيض من اصالة الحيض واما ما تمسك به الشهيد في الذكرى وغيره من ان وجود الحيض في الجملة مقطوع به وتاخره وتقدمه
ريبة ابتداء ومن قوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل في موثقة سماعة اناطة الحكم بمطلق التخلف ومن عدم القول بالفرق بين التقدم
والتاخر فيتوجه المنع عليه جلي اما الاول فقد عرفت تفصيل القول في منعه في صدر المبحث واما الثاني فلان امثال ذلك امور اعتبارية لا تصلح
للاستناد اليها في الاحكام الشرعية مضافا الى ان وقوع علة في المزاج مقطوع به من حيث انه لولاها لم يتاخر انصباب الدم عن وقته ونحن نقول كما انه يمكن
ان تكون تلك العلة موجبة لتاخر الدم فحسب كذلك يمكن ان تكون موجبة لانقطاع الحيض راسا ومعلوم انه لا مجال لتعيين الحادث بالاصل وان تكون
تاخره عن وقته مريبة ابتداء فرع تعيين الاول اذ لا مسرح له بناء على الثاني واما الثالث فلكونه في غاية البعد عن مواقع الالفاظ اذ لا مجال لا
العموم من لفظ الخاص الا بقرينة جلية تدل على عمومه وانى لنا ذلك واما الرابع فلانا لم نعلم من علمائنا الاذعان بالملازمة بين صورتي التقدم
والتاخر في الحكم حتى يكون مجال لدعوى عدم القول بالفصل وقد فصل صاحب الحدائق ره بينهما واما القسم الثاني اعني الوقتية المحضة فالظاهر انه
لا اشكال عندهم في تحيضها بمجرد رؤية الدم وقد صرح بالحكم جماعة منهم الشهيد الثاني ره في لك كما صرح بنفي الاشكال صاحب الحدائق ره ولم نعثر
على من تعرض لنفي الخلاف في الحكم وان كان في دلالة تعبيرات المصنفين على ثبوت الحكم هنا خفاء من جهة ما عرفت سابقا من تفسير العادة بما يتم ما عدا هذا
القسم من القسمين الاخيرين ويدل عليه الاجماع الذي حكيناه في القسم الاول عن نهاية الاحكام حيث جعل معقده رؤية الدم في وقت عادتها ومثله الاجماع
الذي يحكى عن المنتهى وكذا الاخبار المتقدمة هناك لصدق ايام حيضها كما في مرسلتي يونس وايامها كما في صحيح محمد بن مسلم على الايام المنسوبة اليها بواسطة
صيرورتها وقتا لحيضها وان لم تكن اعدادها متساوية مضافا الى ما ذكره بعضهم من انا نعلم قطعا انه لا مدخلية لانضباط العدد في تحيض ذات العادة
العددية والوقتية معا وانه ليس تحيضها بمجرد الرؤية الا باعتبار انضباط الوقت نعم هذا الذي ذكرناه انما يتم بالنسبة الى معتادة اول الوقت واما
ما بالنسبة الى معتادة آخر الوقت او وسطه فلا يجري الحكم بالتحيض بمجرد رؤية الدم في اول الوقت الا اذا فرضنا في صورة اعتبار الوسط ان ما هو اكثر
عددا هو السابق كما لو كانت قد رأت في الاول سبعة ايام اوسطها اول الشهر وفي الثاني خمسة ايام اوسطها اول الشهر وفي الثالث ثلثة ايام
اوسطها اول الشهر فانها في الثالث تتحيض بمجرد الرؤية لان اليوم الذي رأت فيه الدم حينئذ يصدق عليه انه من ايام حيضها لكونه رابعا في الاول وثالثا
في الثاني ثم انه مما قدمنا ذكره يعلم انه لو تقدم رؤيتها الدم على وقت العادة او تاخر جرى فيه البحث المتقدم في القسم الاول وصح ان يقال انها
تتحيض بمجرد رؤية الدم لانه يصدق عليها انها رأت الدم قبل وقت حيضها كما وقع في الاخبار واما القسم الثالث اعني العددية المحضة فقد جعله في
لك كالمبتدأة والمضطربة ونفى الاشكال والخلاف في الحدائق عن عدم تحيضها بالرؤية وانها عندهم كالمبتدأة والمضطربة ولكن عبارة
الشهيد الثاني ره في الروضة صريحة في وقوع الخلاف في هذا القسم لانه قال ولو تجاوز الدم العشرة فذات العادة الحاصلة باستواء الدم اخذا
وانقطاعا سواء كان في وقت واحد بان رأت في اول شهرين سبعة مثلا او في وقتين كان رأت سبعة في اول شهر وآخره فان السبعة تصير عادة وقتية
وعددية في الاول وعددية في الثاني فاذا تجاوز عشرة تاخذها اي العادة فتجعلها حيضا والفرق بين العادتين الاتفاق على تحيض الاولى برؤية
الدم والخلاف في الثانية فقيل انها كالمضطربة لا تتحيض الا بعد ثلثة والاقوى انها كالاولى ولو اعتادت وقتا خاصة بان رأت في اول
شهر سبعة وفي اول آخر ثمانية فهي مضطربة العدد لا ترجع اليه عند التجاوز وان افاد الوقت تحيضها برؤيته فيه بعد ذلك كالاولى ان لم تجز ذلك
للمضطربة انتهى وفسر المضطربة جمال المحققين ره فيما كتبه على قوله فقيل انها كالمضطربة بناسية الوقت والعدد جميعا او للوقت فقط ثم قال
واما الناسية للعدد فقط فانها ايضا تتحيض برؤية الدم وهو ظاهر انتهى وكتب على قوله والاقوى انها كالاولى ما صورته ظاهره ان الاقوى
انها كالاولى وان لم نقل بذلك في المضطربة ولا وجه له لان انضباط الوقت لا تاثير له في الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم يمكن القول به في الجميع كما ذهب اليه
الشيخ ره للعمومات الدالة على ترك العبادة برؤية الدم اما مطلقا او اذا كان بصفة الحيض ولعل مراد الشارح هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما يجيء
فتامل انتهى وكيف كان فالقول بعدم تحيض العددية المحضة بمجرد رؤية الدم قوي من جهة المبنى للقطع بان انضباط العدد لا مدخل له في التحيض
بمجرد الرؤية ولكن الاشكال انما هو من حيث عبارة الروضة ومن هنا قال في الجواهر نعم يقع الاشكال في معتادة العدد فان ظاهر الروضة دخولها
في هذا الحكم بل قد عرفت ان عبارته السابقة كالصريحة في كون مدار العادة على انضباط العدد مع ان المحكي فيها كما هو ظاهر بعض وصريح آخر
تكون كالمبتدأة والمضطربة بل هي قسم من الثانية بالنسبة للوقت على بعض التفاسير لها كما انها بالنسبة للاولى كذلك ايضا ثم قال اللهم الا ان

يستأنس لبعد الاجماع المدعى في العبارة وصدق اسم العادة عليها بما دل على التحيض بمجرد الرؤية في معتادة الوقت لو رأت ذلك قبل وقتها كخبر علي بن حمزة قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن المراة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه ثم ذكر موثقة معوية بن حكيم وموثقة ابي بصير وموثقة سماعة المذكورات في حجة القول الاول من اقوال تقدم الحيض على وقت العادة ثم قال بتقريب ان يقال انه لو كان مدار التحيض بالرؤية على الوقت لما حكم في هذه بذلك وان لم تره فيه انتهى وانت خبير بانه لم ينقل تحيض ذات العادة العددية بمجرد رؤية الدم عن قائل معروف وان كان قد اشار في الروضة الى الخلاف بل قد عرفت نفي الخلاف فيه ممن يدعي الاجماع على تحيضها بمجرد رؤية الدم مما لا مجال له فيكون ذلك قرينة على خروج هذا القسم عما اراد المصنف ره بذات العادة ويكفي في الصرف عن صدق واطلاق اسم العادة عدم صحة انطباق الاخبار الناطقة بوجوب تحيض ذات العادة بمجرد الرؤية على ذات العادة العددية المحضة الا ترى ان منها قول الصادق ع في مرسلة يونس اذا رأت المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة وهو لا ينطبق على ما نحن فيه ضرورة ان المراد رؤية الدم في مثل ايام حيضها المعتادة لها وكون اول يوم رأت الدم فيه مثلا لاول يوم من ايامها يتصور في الوقتية بكونه مبتدئا للوقت ويجري حكم التحيض بمجرد الرؤية واما في العددية المحضة فلا يتصور المماثلة بين طرفي الوقتية وبين ايامها السابقة الا عند اكمال عدد ما هي فيه على طبق عدد ما كانت تراه سابقا وهو انما يتحقق في آخر الايام فما عليها يكون اول يوم رأت فيه الدم مثل تلك الايام حتى تتحيض فيه بمجرد الرؤية ولعل هذا دم غير الحيض او دم حيض اقل من الدم السابق من حيث عدد الايام واما التقريب الذي ذكره في ذيل الكلام فيتجه عليه ان مدار التحيض بالرؤية على الوقت وعلى ما قبله بقليل كما استفدناه من الادلة فليس الوقت ملغى بالمرة والا كان حكم المبتدأة والمضطربة حكم ذات العادة ومعلوم ان العددية المحضة لا تلائم المدار المذكور وقوله وفي المبتدأة تردد والاظهر انها تحتاط للعبادة حتى يمضي لها ثلثة ايام

المبتدأة بكسر الدال وفتحها اسم فاعل او اسم مفعول وهي التي ابتدأت الحيض او ابتدأها الحيض قال في المعتبر المبتدأة هي التي تبتدئ برؤية الدم والمضطربة هي التي لم تستقر لها عادة انتهى وربما يتراءى في بادي النظر ان مراده الابتداء الحقيقي لانها اذا رأت الدم مرتين على حد سوا صارت ذات عادة وقد جعلها مقابلة للمضطربة التي لم تستقر لها عادة وهي تشمل من رأت الدم مرتين لكن على وجه يخالف احديهما الاخرى والظاهر انه لما ذكرنا قال في الحدائق وفسرها المحقق في المعتبر بانها التي رأت الدم اول مرة والاظهر ان المراد هو الابتداء العرفي لانه الذي يساعد عليه موثقة سماعة الآتية لانه فرض حال المبتدأة فيها في شهر ثم انه قال فيها وربما قيل بانها من لم تستقر لها عادة والظاهر ضعفه ثم قال والذي دلت عليه الاخبار انما هو الاول كما عرفت من رواية يونس المذكورة ومثلها ما سيأتي في المقام من موثقتي سماعة وابن بكير انتهى والمرسلة التي اشار اليها قد وقع فيها بيان حكم من استمر بها الدم في اول ما رأته فيشكل التمسك بها في اثبات تفسير لفظ المبتدأة على وجه يلحقها الحكم المذكور هنا على الخلاف فيما بينهم واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان في المسئلة اقوالا احدها انها تتحيض بمجرد رؤية الدم وهو المحكي عن جماعة منهم الشيخ ره والعلامة ره في المنتهى ولف بل ربما وصف بالشهرة ثانيها انها تستظهر بالاتيان بالعبادة حتى يمضي لها ثلثة ايام فتتحيض بعد مضيها وهو المحكي عن جماعة منهم علم الهدى ره وابن الجنيد ره والمختار المصنف ره في المعتبر ثالثها انها تتحيض بما اذا كان متصفا بصفة الحيض دون غيره وهو خيرة لك والكفاية والمفاتيح رابعها ما حكي عن الشهيد ره في البيان حيث قال وفي المبتدأة قولان اقويهما قول المرتضى ره بمضي ثلثة ايام بالنسبة الى الافعال واما التروك فالاحوط تعلقها برؤية الدم المحتمل انتهى وقال في الحدائق واشار بالمحتمل الى ما كان بصفة الحيض انتهى ثم انه قال في لك ان موضع الخلاف ما اذا كان الدم بصفة الحيض كما صرح به في لف وغيره انتهى وانكر عليه في الحدائق فقال بعد ذكر ما عرفت وفيه ان ما نقلناه عن العلامة ره وغيره ليس كذلك بل ظاهر كلام الجميع هو عموم محل النزاع لا تخصيصه بما ذكر انتهى ووافقه المحقق البهبهاني ره حيث كتب على قول صاحب المدارك ره موضع الخلاف آه ما نصه ليس كذلك بل هو اعم كما صرح به ابن ادريس ره والشهيد ره وعبارة المحقق ره التي سيذكرها في المقام صريحة ايضا في المقام واما كلام المختلف فلا صراحة بل ولا ظهور فيه كما ذكره غاية ما فيه انه اتى بالاخبار المتضمنة لاعتبار الاوصاف دليلا على المدعى بعد جعله المدعى اعم كغيره وغير خفي ان دليل الفقيه ربما يكون اخص من المدعى ويتممون المدعى بضميمة عدم القول بالفصل وربما كان المراد ابطال مذهب الخصم وربما يشهد بما ذكرناه عدم تعرضه كغيره لحال الدم الذي لا يكون بصفة الحيض وانها اذا رأته ماذا تصنع وحوالته على ظهور كون الامر بالنسبة اليها الاحتياط فيها كما لا يخفى على المطلع على احوال الفقهاء انتهى فتأمل وسبقهما الى ذلك في الذخيرة حيث قال والظاهر ان موضع الخلاف اعم من ان يكون الدم بصفة الحيض ام لا كما صرح به ابن ادريس ره والشهيد ره ونبه عليه المحقق وكلام المصنف ره في لف يشعر بان موضعه ما اذا كان الدم بصفة الحيض انتهى

وبيان احكامها في المبتدأة

لانه قال فيها واما الثانية فهي التي ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم فقط وذات اول ما ادركت ه

وتبعهم

وتبعهم في الرياض وكلام ابن ادريس المشار اليه هو قوله فان كانت المراة مبتدأة في الحيض فاي دم رأته مع دوامه ثلثة ايام متتابعات على اي صفة كان فان رأته الى تمام العشرة الايام فالجميع حيض الى ان قال ومن لم يكن لها عادة ورأت الدم اليوم واليومين فلا يجوز لها ترك الصلوة والصيام لانها مكلفة بالصلوة والصيام على يقين وهي في شك من الحيض في هذين اليومين فكيف يجوز لها ان تترك اليقين بالشك انتهى وكلام الشهيد ره المشار اليه هو قوله وفي المختلف احتج على الاول يعني ترك العبادة بمجرد الرؤية بقول الصادق ع في خبر حفص ان دم الحيض حار والوصف بالحرارة مسلط على الحكم بالحيض حيث وجد قلنا ظاهر الخبر في المستحاضة مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فان ان سلم كان المصير الى الحيض اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه انتهى وعبارة المحقق المشار اليها هو ما يأتي في طي الجواب عن الحجة الاولى من حجج القول الاول من قوله ولو قيل لو لزم ما ذكرتم قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز ويكون هو حيضا لا الثلثة آه ووجه صراحتها هو انه لو لم يكن المرئي اولا بغير صفة الحيض لكان الحكم بحيضية الاسود المرئي اخيرا دون الاول ترجيحا بلا مرجح قلت يمكن المناقشة في دلالة العبارة المذكورة على ذلك بانه يصح الغرض بكونهما متصفين بصفة الحيض مع كون الثاني اقوى كما لو كان الاول احمر والاخير اسود فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولكن قال بعض المحققين ره في شرحه على الارشاد ان الظاهر من كلام المص ره في المنتهى والمختلف في مواضع متعددة اختصاص النزاع بالدم المتصف كما اعترف به صاحب المدارك ره تبعا للمحكي عن ابن فهد ره في المهذب البارع فاعتراض الوحيد البهبهاني ره وبعض من تبعه على صاحب المدارك ره في فهم هذا من كلام المص ره كانه لم يقع في محله بل كلمات غير المص ره ممن اختار التحيض بالرؤية مطلقة يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع ذكرهم تلوها في تعريف الحيض فتطبيق كلماتهم على عبارة المقنعة المتقدمة غير بعيد خصوصا مع جعل الصفرة في مقابل الدم في غير واحد من النصوص كما تقدم بعضها انتهى والعبارة المتقدمة على المقنعة في كلامه هي ان الحائض هي المراة التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا رأته ان تترك الصلوة انتهى ولا يخفى ان مستند القائلين بالاختصاص حتى ابن فهد ره هو كلام العلامة ره في لف فلا بد من بيان ما يرتفع به الاشكال وهو انه بعد ما حكى القولين الاولين قال لنا ما رواه معوية بن عمار في الصحيح قال قال ابو عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار ثم قال وجه الاستدلال انه ع وصف دم الحيض بما ذكره ليحكم به حيضا وقد بينا تحريم الصلوة والصوم على الحائض ثم ذكر حسنة حفص بن البختري المسؤل فيها عن المراة المستمر بها الدم المجاب فيها بالاوصاف الى ان ذكر احتجاج المخالف بان الاحتياط للعبادة اولى فيحرم ترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم واجاب عنه بان الاحتياط لو كان معتبرا هنا لاعتبر في ذات العادة والتالي باطل اجماعا اذ يجب على ذات العادة ترك العبادة بمجرد رؤية الدم فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المقتضي للاحتياط هنا انما هو عموم الامر بالعبادات مع عدم يقين الحيض وهذا المعنى ثابت في ذات العادة لا يقال الفرق ثابت فان الظن حاصل في ذات العادة دون المبتدأة لانا نقول ان عنيت الظن المطلق فهو ثابت في صورة النزاع لانها رأت دما بصفة الحيض في وقت امكانه فغلب على الظن كونه حيضا وان عنيت ظنا خاصا وجب بيانه واقامة دليل على اعتباره ثم يعارض الاحتياط بمثله فان الحائض يحرم عليها اشياء كما ان الطاهر يجب عليها اشياء انتهى وحيث كان مدرك القائلين باختصاص النزاع هو كلام العلامة ره نقول انه على فرض دلالته معارض بكلام ابن ادريس ره والشهيد ره والترجيح لهما لتأيد مقالتهما باطلاق عنوان المسئلة في كلمات الاصحاب باسرهم حتى العلامة ره ثم لا يخفى عليك انه على تقدير كون محل النزاع مخصصا بما ذكره صاحب لك تعود الاقوال في المسئلة ثلثة لان قول لك لا يكون تفصيلا اذ لا معنى للتفصيل بين محل النزاع وغيره بل يكون عين القول الاول لا وجه القول الاول امور احدها قاعدة الامكان وقد تمسك بها هنا العلامة ره في لف وصاحب الرياض ره وحكي التمسك بها عن المنتهى وشرح المفاتيح واللوامع وثانيها اخبار الصفات مع التتميم بعدم القول بالفصل بين كون الدم المرئي متصفا بصفة الحيض وبين كونه غير متصف بها ثالثها الاخبار الدالة على الافطار برؤية الدم كروايتي منصور بن حازم ومحمد بن مسلم المتقدمتين في شرح العبارة السابقة وربما يضاف اليهما ما روي بطرق متعددة من ان المراة اذا طمثت في رمضان قبل ان تغيب الشمس تفطر ومثلها ما دل على انتقاض الصلوة بمجرد رؤية الدم كرواية ابي الورد قال سألت ابا جعفر ع عن المراة تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين رابعها اطلاق صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن الاول ع في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس خامسها خصوص الموثقة المتقدمة في حكم من عجل عليها الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم القول بالفصل بين المبتدأة والمعتادة اذا تقدم دمها على العادة على وجه لا يلحق بالعادة بان تقدم عليها بزمان كثير سادسها الاخبار الخاصة بالمقام منها موثقة سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس و

تدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها قال في الحدائق لا يخفى ظهورها كالاولى في المراد على
وجه لا يتطرق اليه الايراد وضعفها اموثقة ابن بكير ففي الاولى عن الصادق قال اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
الحديث قال وفي الاخرى قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من
الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة قال في الحدائق والمناقشة في ذلك بانه لا يصدق اول حيضها كما في الاولى واول
ما تحيض كما في الثانية الا بعد ثلثة ايام اذ بذلك يعلم كونه حيضا كما ذكره في الذخيرة مردود بان باب المجاز واسع اطلاق الحيض على اول
الدم انما هو باعتبار ما يؤول اليه والرواية الثانية ظاهرة فيما ذكرناه تمام الظهور فان قوله فيها انما تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي
اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ظاهر في كون مبدأ العشرة التي تركت الصلوة فيها هو اول
الدم كما لا يخفى انتهى واجيب عن الاول بعدم جريان قاعدة الامكان في هذا المقام لعدم استقراره واعترض عليه بعض المحققين ره بانه
يصح جعله بحكم المستقر باصالة بقاء الدم الى الثلثة ثم اجاب بوجهين احدهما منع جريان اصالة البقاء في مثل ما نحن فيه بل الاصل عدم
حدوث الزائد على ما حدث كيف ولو ثبت بحكم الاصل بقاؤه الى الثلثة لم يحتج الى قاعدة الامكان للاتفاق من الطرفين على ان الدم المستمر
الى ثلثة حيض واما الحيض المعتادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعي للحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر
فيه الاستقرار ثم قال ره ومما ذكرنا يظهر استقامة ما ذكره المحقق ره وعدم استقامة ما اعترض به عليه المصنف ره في العلامة فان المحكي عنه في
المعتبر بعد ما استدل على لزوم الاحتياط بالعبادة بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط انه قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل
الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز العشرة فيكون هو حيضا لا الثالثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى تستكمل
ثلثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استقر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الامر التجاوز والاصل عدمه وعرضه العلامة
قدس سره بانه اما ان يعتبر في صيرورة الدم حيضا صلاحيته له او وجود ما يعلم انه حيض والثاني يلزم منه ان لا يحكم بالحيضية الا بعد الانقطاع
على العشرة اذ يمكن انه لا يقطع لجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبرت الصلاحية فهي موجودة في البابين انتهى اقول قد صرح المحقق المذكور ره
في رسالته الاستصحابية بجريان استصحاب بقاء ما وجد من الامور التدريجية ومثل لها بامثلة منها نبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم
فجوز استصحاب بقاء جريان الماء وسيلان دم الحيض وما نحن فيه من ذلك القبيل ومقتضاه جريان بقاء الدم لا استصحاب عدم حدوث الزائد ولكن
هذا كلام صوري لانه ره صرح بان استصحاب الوجود هناك بما لا يجري ههنا فلا بد من جريان عدم حدوث الزائد وتوضيح ذلك انه قال في التنبيه الثاني
من تنبيهات تلك المسئلة بعد الحكم بجواز اجراء استصحاب الزمان كالليل والنهار باعتبار فرض اجزائه شيئا مستمرا واحدا واما الامور التدريجية
الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن ان يفرض
منها امرا واحدا مستمرا نظير ما ذكرناه في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلا مجموع اجزائه امرا واحدا والشك في بقائه لاجل الشك في قلة
اجزائه ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الاجزاء وكثيرها ودعوى ان الشك في بقاء القدر المشترك
ناش عن حدوث جزء اخر من الكلام والاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل اليقين بوجود فرد من الكلي في زمان سابق وارتفاعه
قطعا والشك في حدوث فرد اخر مقارن لارتفاعه مدفوعة بان الظاهر كونه من قبيل ما علم قطعا وجود حيوان في الدار مردد بين كونه فيلا
او ذبابا فيجري استصحاب وجود ذلك الحيوان فيما بعد الزمان الذي لا يعيش اليه الذباب فيجري عليه حكم بقاء الكلي وان لم يجر عليه حكم بقاء
الفرد والوجه في كونه من هذا القبيل هو ان المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الاجزاء التي يجمعها رابطة
توجب عدها شيئا واحدا او فردا من الطبيعة لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل افرادها غاية
الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الاول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء اخر منه والحاصل ان المفروض كون
كل قطعة جزء من الكل لا جزئيا من الكلي هذا مع ما عرفت في الامر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان بقاء الطبيعة بتبادل افرادها الا ما بعد
الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا اخر مغايرا للموجود الاول كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي وما نحن فيه من هذا القبيل
فافهم ثم ان الرابطة الموجبة لعد المجموع امرا واحدا موكول الى العرف فان المشتغل بقرائة القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك
الداعي امرا واحدا فاذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لاجل الشك في حدوث الصارف او لاجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي فالاصل بقاؤه
اما لو تكلم لداع او لدواع ثم شك في بقائه على صفة التكلم لداع اخر فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقن وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في

عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية ام لا فيمكن اجراء الاستصحاب نظرا الى ان الشك في اقتضاء الطبيعة لقذف الدم في اي مقدار من الزمان فالاصل
عدم انقطاعه وكذا لو شك في اليأس فرأت الدم فانه قد يقال باستصحاب الحيض نظرا الى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في
كل شهر وحاصل جريان الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الامر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد واذا لوحظ كل واحد من اجزاء هذا
الامر حادثا مستقلا فالاصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه ومنشأ اختلاف العلماء في اجراء الاستصحاب في هذه الموارد هو اختلاف انظارهم
في ملاحظة ذلك المستمر حادثا واحدا او حوادث متعددة والانصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس الامر في ثالث
انتهى وانت اذا تأملت في المعيار الذي قرره من وجود رابطة توجب عد الاجزاء شيئا واحدا ثم لاحظت انطباقه على المورد علمت ان ما نحن فيه من رؤية المبتدئة
الدم في اول امرها بمعنى عدم مضي ثلثة ايام من مبدأ الرؤية ليس من قبيل المورد الذي حكم فيه بجريان استصحاب بقاء ما وجد ضرورة انه ليس بين الدم المرئي
ابتداء وبين ما بعده مما لم يوجد ولم يعلم انه سيوجد رابطة تجعلهما شيئا واحدا ليصح اجراء استصحاب الوجود اذ لم يتحقق الحيضية ولا رابطة سواها فيتعين
ح استصحاب عدم حدوث ما يشك في حدوثه ثانيهما انه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدي في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معقد اجماعات
قاعدة الامكان لان مراد المجمعين من الاستقرار هو الواقعي المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود في ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا
في نص شرعي حتى يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي فافهم وبه يندفع ما يتوهم انه لو بني على اصالة
بقاء الدم لم يجر الحكم بالحيض بعد الثلثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة مضافا الى ان مجرد بقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم
حيضية المرئي ابتداء الا اذا فرض حدوث دم اخر اقوى منه وعرفت ان الاصل عدمه وان قلنا بجريان اصالة البقاء في هذا الدم الموجود مع
التجاوز عن العشرة مع ان تجدد الدم الاقوى ليس كانقطاع الدم على ما دون الثلثة بحيث يكشف عن امتناع كون المرئي اولا حيضا في الواقع
ليكون احتماله موجبا لعدم استقرار الامكان وانما هو حكم شرعي ظاهري يرجع الى ترجيح احد الدمين اللذين يمكن حيضية كل منهما امكانا
مستقرا على الاخر لمرجح شرعي وهي الصفة ولاجل ما ذكرنا كلا او بعضا لم يتمسك بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها كالمحقق والمحقق
الثاني وكاشف اللثام وغيرهم عدا المصنف ره وتبعه في شرح المفاتيح والرياض انتهى وعن الثاني بانه لا يرد على المختار لانا قدمنا سابقا ان اخبار
الصفات مسوقة للتمييز بين الحيض والاستحاضة عند التردد بينهما وانها ليست مختصة بصورة استمرار الدم كما يراه جماعة ولا عامة في غير صورة الدوران
بينهما ايضا فح نقول بمقتضاها او ما يدعى من عدم القول بالفصل ممنوع وكيف يدعى مثل ذلك في مثل هذه المسئلة وهي مما يقطع بعدم
حصول قول المعصوم فيها بشيء مع انه يمكن حمل كلام العلامة ره في المختلف والمنتهى عليه لاستدلاله على المطلوب باخبار الصفات و
احتمال ارادته اثبات بعض المطلوب معارض باحتمال عدمه هذا كله بناء على عموم النزاع وان قلنا بمقالة صاحب ك من اختصاص النزاع
بجامع الصفات كان عدم تحيض المبتدأة بالدم المسلوب الاوصاف من مسلماتهم وعن الثالث بما تقدم ذكره في مسئلة تقدم رؤية الدم
على وقت العادة وعن الرابع بانصراف الدم الى المعهود وهو دم الحيض وعن الخامس بالمنع من تحقق عدم القول بالفصل بين من تقدم
الدم على عادتها وبين المبتدأة وعن السادس بان موثقة سماعة مسوقة للسؤال عن حال المبتدأة التي يتحقق لها الحيض في الواقع لان
لفظ الحيض وما اشتق منه على حد ساير الالفاظ موضوع للمعاني الواقعية وعلمها طريق الى الواقع والنساء في الغالب يعرفن الدم الذي
يرينه على وجه القطع وح نقول ان الغرض من السؤال استعلام المقدار الذي تتحيض به حيث اختلف عليها الشهران ولهذا اجابه بانها تتحيض
بما يمكن ان يكون حيضا فاذا اخرج عن حيز الامكان بتجاوز العشرة علمت بعد ذلك عمل المستحاضة وقد يدعى ان الموثقة المذكورة محتملة
لان تكون ذات عادة وقتية وان لم تضبط عددها كما لعله يشير اليه السؤال ولعل موثقتا ابن بكير فيهما قد سبقتا لبيان حال من علمت بانها قد حاضت
مع استمرارها وحكمها ترك الصلوة عشرة ايام من مبدء رؤيتها الدم لان المفروض علمها من اول الامر بتلبسها بالحيض وبهذا البيان يسقط
ما تقدم حكايته في كلام صاحب الحدائق ره وصاحب الذخيرة من انه لا يصدق اول حيضها واول ما تحيض الا بعد ثلثة ايام ولا يرد على ما ذكرناه ما اورده
صاحب الحدائق ره عليه من ظهور الرواية الثانية في كون مبدأ العشرة التي تركت الصلوة فيها هو اول الدم فانه مع فرض انحصار حصول العلم
بالحيض فيما بعد مضي ثلثة ايام فانا نسلم ظهور الرواية الثانية بل الاولى في كون مبدأ العشرة هو اول رؤية الدم خلافا لصاحب الجواهر ره
حيث قال ليس فيهما تبيان ابتداء ترك الصلوة ولكن نقول ان ظاهر الروايتين هو تحقق كونها حائضا من اول الامر هذا مع انا لم نفهم
لتخصيص الظهور بالرواية الثانية في كلام صاحب الحدائق ره وجها ثم ان ما ذكره صاحب الحدائق ره ردا على صاحب الذخيرة من ان باب المجاز واسع وان
اطلاق الحيض على اول الدم انما هو باعتبار ما يؤول اليه لا يخفى ما فيه لان باب المجاز وان كان واسعا الا انه لا داعي الى ارتكابه ضرورة

ان المصير الى المجاز يحتاج الى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة للمعنى المجازي ومع انتفائهما لا مساغ للحكم بالتجوز فيصير الحكم هو اصل الحقيقة حجة القول الثاني ما ذكره المصنف ره في المعتبر بقوله لان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة ثم ذكر الكلام الذى حكاه بعض المحققين ره في طي الجواب عن قاعدة الامكان وقد تقدم في ضمن الاجوبة عن القول الاول حجة القول الثالث اما على وجوب التحيض بمجرد الرؤية مع وجود الشرط فهي امور احدها اخبار الصفات فانها كالصريحة في ذلك وما يوهم انها ظاهرة في مستمرة الدم يدفعه ان ذلك انما وقع في اسولة بعضها فلا يصلح لان يحكم على ما في الجواب عنه فضلا عن غيره ولهذا استدل بها العلامة ره وغيره وكذا ما يقال انها محمولة على ذات العادة او مستمرة الثلثة فان ملاحظتها تنفي ذلك ثانيها رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلى ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل وغيرها ومفهوم ما سيجئ من صحيحة ابن الحجاج ثالثها اطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة في عداد حجج القول الاول خرج عنها الصفرة لما سيجئ ثم ان بعضهم ايد ذلك ببناء العرف على التحيض وترتيب اثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع اعتزلوا النساء في المحيض وغير ذلك من الخطابات الواردة في احكام الحائض ويشهد بما ذكرنا ما تقدم من تصديق غير واحدة من النساء للامام ع عند بيان اوصاف الحيض فقالت بعضهن والله لو كان امراة ما زاد على هذا وقالت الاخرى ان كان امراة واما على عدم الحكم مع عدم الصفات فهي امور ايضا احدها اصالة عدم الحيض السليمة من ورود قاعدة الامكان عليها في المقام لما مر ثانيها ما دل من الروايات الكثيرة على عدم جريان احكام الحيض في ما تراه المراة من الصفرة كقول الصادق ع في صحيح ابن مسلم ان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت ورواية اسحق بن عمار المتقدمة وصريح منطوق صحيحة ابن الحجاج عن امراة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت ثم رات دما او صفرة قال ان كانت صفرة فلا تغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ووجه صراحتها التفصيل بين الدم والصفرة الكاشف عن انصراف الدم في ساير الاخبار الى ما يقابل الصفرة ثالثها مفهوم قوله ع اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة فهي حائض اه بناء على عدم القول بالفصل بين ما تراه المبتداة وما تراه المعتادة في غير وقتها مما لا يلحق بوقتها رابعها مفهوم قول الصادق ع في صحيح حفص ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ونحوه غيره هذا ولكن لا يخفى ان صحيحة ابن مسلم ظاهرة في ذات العادة فلا مساس لها بما نحن فيه الا ان نضم اليها عدم القول بالفصل بين المبتداة والمعتادة وان الثالث من ادلة الشق الثاني غير واف بالمدعى لان مفهومه هو انه اذا رات المراة الدم في غير ايام حيضها لم تترك الصلوة وهذا بعد تتميمه بعدم القول بالفصل المذكور لا يصلح دليلا على المدعى لان الدم ليس موضوعا لما كان فاقدا لوصف الحيض كالصفرة فكيف يجعل دليلا على كون فاقد وصف الحيض استحاضة لا يترك معها العبادة بل الظاهر ان يقال ان الحديث المذكور ليس مسوقا لافادة المفهوم حجة القول الرابع على الاستظهار بالعبادة الى ثلثة ايام وعلى ترك محرمات الحائض هي اصل الاحتياط ولكن لا يخفى عليك انه لا وجه لوجوب الاحتياط بترك المحرمات المذكورة بل المورد مجرى اصل البراءة واستصحاب الاباحة واما الافعال الواجبة فان قلنا بكون ترك العبادة في حق الحائض رخصة لا عزيمة فيتوجه الاحتياط بفعل العبادة كما انه يتوجه اولوية الاحتياط بترك المحرمات بمجرد الرؤية لاحتمال كونها حائضا لكن لا يخفى انه لا يكون الاحتياط الا مندوبا واما ان قلنا بكون ترك العبادة بالنسبة اليها عزيمة فحيث يدور امر الصلوة بين الوجوب والحرمة فلا يتاتى الاحتياط بفعلها هذا وقد علم من جميع ما ذكرناه ان الحق هو القول الثالث وهو انه ان كان الدم متصفا بصفات الحيض تحيضت بمجرد الرؤية وانه ان لم يكن بصفات الحيض كان استحاضة هذا ان قلنا بان نزاعهم في المسئلة انما هو فيما اذا دار امر الدم بين الامرين وان كان نزاعهم فيما هو اعم لزم الاقتصار على الصفات فتفصيل في محل النزاع وخروج قسمين عن مورد الحكم بالحيض حدسا فاقد الاوصاف والاخر فافهم هناك احتمال ثالث كما مرت الاشارة اليه سابقا تنبيهان الاول انه قال في الرياض في بيان وجه تردد المصنف ره في المسئلة انه ينشأ من الاصل المتقدم يعني اصالة عدم الامر والخروج من الخلقة ومن العادة المتفق عليها بحران ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وعموم النصوص المعتبرة المستفيضة في التحيض بمجرد الرؤية الناشي من ترك الاستفصال في اكثرها الى ان قال ومن اصالة الاشتغال الذمة الا مع تيقن المسقط ولا مسقط كذلك الا بمضي ثلثة هذا وفيه مضافا الى ما عرفت سابقا من سقوط اصالة عدم الخروج من الخلقة وعدم الامر ان الاصل لا يعادل الدليل الاجتهادي ولا يقاومه حتى يكون هناك مورد للتردد ومن هنا يظهر عدم اتجاه ما اورده هو ره على ما ذكره من منشأ التردد بقوله وفيه بعد تماميته يعني تمامية اصالة الاشتغال معارضته بالاصل المتقدم وبعد التساقط بقي ما عداه مما تقدم سليما عن المعارض انتهى وذلك لان اصالة عدم الامر والخروج عن الخلقة بعد عدم اعتبارها كيف تعارض الاصل

لا معنى لتعارض الاصلين الغير المعتبرين ولان الدليل الاجتهادي حاكم على الاصل المخالف له والموافق له فلا وجه لملاحظة التعارض بين الاصلين وجعل الدليل الاجتهادي مرجحا بعد ذلك الثاني ان المصنف ره لم يتعرض للمضطربة واقتصر على المبتداة وكثير من الاصحاب سووا بينهما كما سوى هو ره في النافع والمعتبر نعم اقتصر على المبتداة في القواعد وحكى الاقتصار عليها عن الخلاف والمصباح ايضا ولكن صرح في جامع المقاصد بعدم الفرق بينهما بل في كشف اللثام ان المضطربة اولى من المبتداة بترك العبادة بمجرد الرؤية هذا وفصل بينهما في الدروس حيث قال ومهما امكن من الحيض حكم به فالمعتادة برؤيته في عادتها والمبتداة والمضطربة بمضي ثلثة على الاقرب الا ان نظن المضطربة الحيض فتعمل عليه انتهى وعن البيان انه قال فيه والمضطربة كالمبتداة عند بعضهم وعند بعضهم انها اذا ظنت الدم حيضا تركت انتهى ولعل وجه الفرق هو ان للمضطربة عهدا بالحيض في الجملة لسبق حصوله لها دون المبتداة فيعتبر ظنها ولكن لا يخفى عليك ان ذلك غير موجب لاعتبار ظنها وليس هناك دليل صالح للفرق بينهما فلا بد من الحكم في كل منهما بما حكم به في الاخرى الثالث انه كما في الدليل سووا فرق المضطربة بمن لم تستقر لها عادة او بمن نسيت العادة الا ان تكون قد نسيت العدد مع علمها بمبدأ العادة فانه تتحيض بمجرد الرؤية قطعا ومثلها من عرفت وقتها ولم تره فيه ورأته في غيره بقي هيهنا نكتة نبه عليها صاحب الجواهر ره وهي ان الحكم بالاستظهار هنا اما مطلقا او بشرط كون الدم متصفا بصفات الحيض لا ينافي ما ذكره الاصحاب وادعى بعضهم عليه الاجماع من انها لو رات ذات العادة المستقرة وقتا وعددا ذلك العدد متقدما على ذلك الوقت تحيضت بالعدد والغت الوقت لان العادة قد تتقدم وقد تتاخر اذ ليس الحكم فيما ذكر مخالفا في ذلك انما الكلام في تحيضها بمجرد الرؤية او الانتظار الى الثلثة حيث تراه متقدما او متاخرا بما لا يتسامح في مثله والفرق بين المسئلتين واضح قوله الثانية لو رات الدم ثلثة ايام ثم انقطع ورات قبل العاشر كان الكل حيضا لا يخفى انه يتصور حال من رات الدم ثلثة ايام على وجهين احدهما ان تراه ثلثة ايام متوالية ثم ينقطع فلا يعود ولا اشكال ح في كون نفس الثلثة حيضا بدلالة قاعدة الامكان من جهة تحقق شرطها الذي هو الاستقرار لتحقق اقل الحيض وخصوص صحيحة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة وثانيهما ان تراه على الوجه المذكور ثم ينقطع ثم يعود قبل تمام اليوم العاشر وهذا هو الذي حكم فيه المصنف ره وغيره بانه يكون الدمان وما بينهما من النقاء حيضا من دون فرق بين الجامع وغيره ولا بين ذات العادة وغيرها وقد وقع الاستدلال عليه بوجوه احدها الاجماع المدعى في كلام بعضهم صريحا وفي كلام الاخر ظاهرا المؤيد بعدم وجدان الخلاف وبما عن الخلاف من دعوى الاجماع في بعض موارد هذه الكلية وهو ما لو رات دما ثلثة ايام وبعد العشرة يوما وليلة نقاء ويوما وليلة دما الى تمام العشرة ثانيها ما تمسك به بعضهم من ان قاعدة الامكان تقتضي بكون الدمين حيضا ومما دل على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة يقتضي بكون النقاء المحفوف بهما حيضا وفيه ان قاعدة الامكان وان كانت ناهضة باثبات كون الدم الاول حيضا الا انها غير ناهضة باثبات كون الدم الثاني حيضا لانه ان اريد اثبات كون ذلك اليوم وحده مع قطع النظر عن انضمامه الى ايام النقاء حيضا صح المناقشة فيه بانه وحده غير صالح للحيضية لكونه دون اقل الحيض فلا يكون مجرى لقاعدة الامكان المعتبر فيها استقراره الا بعد اثبات انه لا يعتبر التوالي فيما بعد ثلثة ايام الى العشرة وان ما تراه بعد الثلثة الى العشرة فهو حيض وان انقطع في الاثناء هذا بعينه مؤدى هذه المسئلة فقد توقف جريان تلك القاعدة على هذه المسئلة فان استدل عليها بتلك القاعدة لزم الدور وان اريد اثبات كون ذلك الدم مع ايام النقاء حيضا فان ذلك غير ميسور لان كون ايام النقاء حيضا موقوف على تحقق كون الدمين اللذين هما الطرفان حيضا ولعله الى ما بيناه اشار صاحب الجواهر ره حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وهو لا يخلو من تامل ثالثها ما في الصحيح او الحسن عن الباقر ع قال اذا رات المراة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ومعنى كونه من الحيضة الاولى ان ما قبله من ايام النقاء ايضا حيض والا لم يكن من الحيضة الاولى مضافا الى النقاء المحفوف بهما لنقصانه عن العشرة لا يمكن ان يكون طهرا كما هو مقتضى القاعدة الكلية وقد صرح بذلك في المعتبر فقال ولو رات ثلثة ثم انقطع ثم رات اليوم العاشر او ما دون كان الدمان وما بينهما من النقاء حيضا كالدم الجاري انتهى والمراد بقوله ورات قبل العاشر انها راته قبل تمام العاشر ومقتضى المفهوم انتفاء الحكم بانتفائه ولهذا قال في الجواهر ولو للعشرة او ما دونها ولما يفصل اقل الطهر ثم رات قبل انقضاء العشرة دما فالظاهر من اطلاق الاصحاب هنا بل من اجماعهم المدعى انه يحكم بكونه استحاضة ولا ينقض ما حكمنا بكونه حيضا من الدم الاول وان كانت المراة مبتداة او مضطربة والدم الاول غير جامع والثاني جامعا ويدل عليه مضافا الى ذلك قول ابي الحسن ع في خبر صفوان بن يحيى قال قلت اذا امكثت المراة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة اه ثم قال ولولاه لامكن التامل في مثل المبتداة مع فرض كون الثاني جامعا والاول غير جامع اذ قاعدة الامكان معارضة بمثلها فلا ترجيح للاول

فى بيان حكم الاستبراء

على الثانى فولد ولو تاخر بمقدار عشرة ايام ثم رات كان الاول حيضا منفردا والثانى يمكن ان يكون حيضا مستانفا هذا الحكم انما يتم بناء على اعتبار قاعدة الامكان واما بناء على عدم اعتبارها فلا بد من الرجوع الى الصفات على ما ذكره صاحب الحدائق وعلى الاول لا بد من قصر الحكم على صورة توالى ثلثة ايام على ما اخترناه من مجرى القاعدة قال فى الجواهر وفى تحقيقها بمجرد رؤيته وعدم التفصيل الذى قد تقدم انتهى ومن لا يعتبر فيها الاستقراء فلازمه الحكم بالحيض المستانف ابتداء قوله الثالثة اذا انقطع الدم لدون العشرة فعليها الاستبراء بالقطنة فان خرجت نقية اغتسلت الاستبراء استفعال من البراءة والمراد به هنا استعلام براءة الرحم من دم الحيض وتوضيح المقام ان الدم اما ان ينقطع على العشرة او لما دونها اما على الاول فلا اشكال فى عدم ثبوت الاستبراء فى حقها اذ لا يكون اكثر من العشرة فيعلم باستكمالها انتفاؤه فينتفى موضوع الاستبراء واما على الثانى فاما ان تعلم ببراءة رحمها من الدم ام لا فعلى الاول لا استبراء بالنسبة اليها ايضا وان كان علمها مستندا الى عادتها لان الاستعلام ح تحصيل للحاصل وعلى الثانى فاما ان يحصل لها الظن بالبراءة ام لا فعلى الاول يظهر الاشكال من بعضهم فى الاعتماد على الظن والاقوى عدم جواز الاعتماد عليه وعلى الثانى يثبت فى حقها الاستبراء قطعا معتادة كانت ام غيرها ويتم الكلام ههنا بالتعرض لامور الاول ان الاستبراء بالنسبة اليها واجب وقد نفى الخلاف عن وجوبه فى كلام بعضهم وحكى عن الاقتصار التعبير بلفظ ينبغى وهو مشعر بالاستحباب واستدلوا للوجوب بالاخبار كصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا من الدم فلتغتسل فان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل ومرسلة يونس عمن حدثه عن ابى عبد الله ع قال سئل عن امراة انقطع عنها الدم فلا تدرى اطهرت ام لا قال تقوم قائما وتلزم بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على راس القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلى ورواية شرحبيل الكندى عن ابى عبد الله ع قال قلت كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثم مثل راس الذباب خرج على الكرسف وموثقة سماعة عن ابى عبد الله ع قال قلت له المراة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدرى اطهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رايت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان ثمة من الدم مثل راس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت وفى الفقه الرضوى واذا رات الصفرة او شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها بالحائط وترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب اذا بال وتدخل قطنة فان خرج فيها دم فهى حائض وان لم يخرج فليست بحائض ولكن قال بعض المحققين ره ان الانصاف انه لولا فتوى الاصحاب بالوجوب كان استفادته من هذه الاخبار مشكلة لان بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند ارادة الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال ويحتمل الاشتراط شرعا اما لان الاصل بقاء الحيض واما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا وان قلنا باصالة عدم حدوث دم فى الرحم وعدم جريان اصالة البقاء فى الامور التدريجية وبعضها مسوق لبيان كيفية استعلام براءة الرحم من غير تعرض لوجوبه والظاهر ان موثقة سماعة ايضا من هذا القبيل وان كان يتراءى منها الوجوب بل وكذلك الرضوى فالعمدة فهم الاصحاب ويمكن ان يؤيد بدعوى ان الاصل فى امثال المقام من الشبهات الموضوعية التى لا تعلم غالبا الا بالفحص هو وجوب الفحص كما تقدم فى وجوب الاستعلام لمن اشتبه عليها الحيض بالعذرة او القرحة وان قلنا بان الاصل فى الشبهة الموضوعية العمل بالاصول من دون فحص فتامل انتهى واراد بوجوب الاستبراء عند ارادة الاغتسال فى التعليل الذى ذكره فى صدر الكلام الوجوب الارشادى الذى مقتضاه انه لا يرضى المرشد بترك المرشد اليه ولم يرد الوجوب المولوى كما يدل عليه قوله فى ذيل كلامه بعد ذلك نعم يحتمل كما عرفت سابقا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغوا انتهى ثم انه لا بد وان يكون المراد بالوجوب الذى نفى دلالة الاخبار عليه والتزم به بحكم الاجماع هو ما فسره وفصله بقوله ثم وجوب الاستبراء انما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا يجب الا بوجوبها وليس شرطا فى صحة الغسل الا لاجل ان الامر بالغسل انما يتوجه الى الطاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المراة كذلك على الاستبراء اذ الاصل بقاء الحيض وعدم انقطاعه ولا اشكال فى عدم صحة الغسل بدون الاستبراء ح نعم لو نسى الاستبراء واغتسل ثم تبين طهرها فى زمان الاغتسال صح الغسل بلا اشكال اما لو قلنا بعدم جريان الاصل فى الامور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الاصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه كان الاصل فى المقام عدم حدوث دم الحيض بعد ذلك ويكفى ذلك فى صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة فى

عدم جواز الاغتسال اعتمادا على الاصل المذكور من دون استبراء نعم يحتمل كما عرفت سابقا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغوا ويترتب على ما ذكرنا من جريان اصالة بقاء الحيض واصالة عدمه انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة حتى تقطع بالطهر على الاول واغتسلت وفعلت العبادة على الثانى انتهى واقول ان الوجوب فى هذا المقام يحتمل وجوها ثلثة لانه اما ان يكون واجبا نفسيا او يكون واجبا غيريا وعلى الثانى اما ان يكون شرطا فى العبادة المشروطة بالغسل من دون ان يكون شرطا له او يكون شرطا فى الغسل وما يترتب عليه من العبادة المشروطة به واذ قد عرفت ذلك فلا بد من تحقيق امرين احدهما انه يستفاد الوجوب من الادلة ام لا فنقول ان صحيحة محمد بن مسلم قد اشتملت على صيغة الامر ولا ريب انها حقيقة فى الوجوب ظاهرة فيه وانه لا يجوز العدول بها عنه الا لقرينة واضحة فيحمل عليه ما لم تتحقق القرينة وغاية ما هناك ان وجوب الغسل وما يترتب عليه من العبادة المشروطة مشروط بالنسبة الى النقاء من الحيض فلا يتوجه الامر بشىء منهما قبله وان المقدمة التى يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليه لا يصير واجبا بتعلق الامر بذلك الواجب لكن الاستبراء كاشف عن النقاء الذى هو شرط الوجوب وليس من قبيله فلا يمتنع ايجابه بامر مستقل وان لم يتات من الامر الدال على ايجاب ذى المقدمة ايجابه كما انه لا يمتنع ايجاب شرط الوجوب بامر مستقل اذا كان مقدورا للمكلف مع عدم ايجاب ذى المقدمة ايجابه واحتمال الارشاد وان كان قائما ههنا باعتبار كون استدخال القطنة كاشفا عن انقطاع الدم من الباطن الموجب لتوجه الامر بالغسل وما يترتب عليه اليها فيكون الامر به للارشاد الى طريق علمها بتوجه الامر اليها وعدم توجهه لكن قد تقرر ان الارشاد خلاف ظاهر صيغة الامر فلا يحمل عليه بمجرد الاحتمال بل لا بد هناك من قرينة اما على القول بكونها مجازا فيه كما هو المعروف بين الاصوليين فظاهر واما على القول بعدم كونها مجازا كما هو مذهب المحقق المذكور ره واتباعه فلاعترافهم بانه مع كونه من افراد المعنى الحقيقى خلاف ظاهر اللفظ حتى انهم مع اعترافهم بكونها مجازا فى الندب يقولون بانه اذا دار الامر بين الارشاد وبينه حمل عليه دون الارشاد فقد تحصل من ذلك ان الصحيحة المذكورة ظاهرة فى الوجوب فالفقهاء قد استفادوا الوجوب منها فهى الدليل دون مجرد الاجماع الغير المعلوم مدركه ثانيهما انه من اى قسم من الاقسام المذكورة فنقول لا ريب فى انه ليس واجبا نفسيا اذ لا مصلحة فيه فى حد ذاته وليس مصلحته سوى الوصول الى الغير وهو النقاء من الحيض فيكون واجبا غيريا وهل الواجب الذى وجب لاجله الاستبراء هو العبادات المشروطة بالغسل دونه او هما معا الوجه هو الثانى ضرورة انه كما ان الامر بالعبادة كالصلوة ونحوها لا يتوجه الى الحائض وانه لا بد فى توجهه اليها من نقائها من الحيض كذلك الغسل وكما ان شرطية الاستبراء فى صحة الغسل ليست الا من جهة ان الامر بالغسل انما يتوجه الى الطاهر دون الحائض وان معرفة طهرها من الحيض موقوفة عليه فهو كاشف عن تحقق شرط وجوب الغسل وارتكابه فحص عن الشبهة الموضوعية وباعتبار كونه كاشفا عن شرط الوجوب يصح ان يقال انه شرط الوجوب لتوقف الوجوب عليه بالواسطة كذلك شرطيته فى صحة الصلوة ونحوها ليست الا من جهة ان الامر بها انما يتوجه الى الطاهر دون الحائض فيكون بالنسبة اليها ايضا كاشفا عن شرط الوجوب وفحصا عن الشبهة الموضوعية وشرط الوجوب بالواسطة فلا فرق بينهما فدعوى كون وجوبه من باب المقدمة للعبادات المشروطة بالغسل الا من باب المقدمة له كما افاده كلام المحقق المذكور مما لا نفهم له وجها فان كان الوجه هو كونه بالنسبة الى الغسل من شرائط الوجوب فانها لا تجب بوجوبه فقد بينا ان الحال فى الصلوة ونحوها على هذا المنوال فالفرق بينهما تحكم مضافا الى ما اشرنا اليه من ان شرائط الوجوب وان كانت لا تجب بنفس ذلك الامر الا انه لا يلزم من ذلك عدم جواز ايجابها بامر مستقل اذا كانت مقدورة الا ترى ان ايجاب الزكوة على تقدير تملك النصاب لا يستلزم ايجاب تملك النصاب وان ذلك لا يستلزم عدم جواز ايجاب الشارع تحصيل النصاب بامر مستقل فيجوز ان يوجب الشارع الاستبراء بامر مستقل لاجل الغسل ايضا هذا فى نفس شرط الوجوب واما ما كان كاشفا عنه كالاستبراء بالنسبة الى النقاء فهو مثله ان لم نقل بانه اولى وهو واضح بعد التنبيه عليه ثم ان ما ذكر كله انما هو حكم كبروى واما الصغرى فبيانها ان الصحيحة المذكورة قد صرحت بالاشتراط بقوله اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة واما اشتراط العبادات المشروطة بالغسل به فلا بد وان يستدل عليه بما دل على اشتراطها بالغسل واشتراط الغسل بالاستبراء ضميمة ان شرط الشرط شرط هذا وقد علم مما ذكرنا ان الشرطية التى التزمنا بها انما هى كون الاستبراء كاشفا عن شرط وجوب الغسل وما يترتب عليه ويتفرع على ذلك عدم صحة الغسل قبل الاستبراء وان كانت طاهرة فى الواقع ولم تعلم بنقائها بتقريب انها اذا لم تعلم به لم تعلم توجه الامر بالغسل اليها فلا يسعها قصد الامتثال الموقوف صحة العبادة عليه ومثله العبادات المترتبة على الغسل نعم لو نسيت الاستبراء واغتسلت صح غسلها اذا قصدت القربة وكانت طاهرة وكذلك الحال فى العبادات المترتبة على الغسل

فصح من دون فرق بينه وبين الغسل لا يقال ان ما ذكرته من عدم صحة الغسل وما يترتب عليه قبل الاستبراء مبني على جريان استصحاب بقاء
الحيض واما ان قلنا بجريان استصحاب عدم حدث ما لم يحدث بعد من الدم فلا يتم ذلك لانا نقول اولا ان الصحيح ههنا هو جريان استصحاب
البقاء لان الحيض بعد تحققه مما يعد شيئا واحدا بحسب العرف نظرا الى ما هو المتعارف من اقتضاء الطبيعة وليس كذلك مثل امارة المبتداة
مما دون ثلثة ايام فان الامر هناك بالعكس من جهة عدم تحقق ما يعد امرا واحدا مستمرا عرفا وثانيا ان الدليل في اي مورد وجد كان
حاكما على الاصل موافقا كان له من حيث اثبات الحكم ونفيه ام مخالفا والدليل هنا قائم وهو الصحيحة فهي المستند دون استصحاب عدم
حدث ما لم يحدث او استصحاب بقاء الحيض ثم انك بعد ما عرفت من كون الاستبراء للتوصل الى الشرط الواقعي الذي هو النقاء الواقعي
لا يبقى عندك اشكال في صحة غسل ناسي الاستبراء مع حصول النقاء في الواقع لان الامر انما يتوجه الى الملتفت فاذا ارتفع الالتفات و
قصد القربة مع حصول الشرط الواقعي للعبادة المأتي بها كان الحكم بصحتها متجها الثاني ان ذكر القطنة في النص والفتوى انما هو من باب
المثال وقد صرح به بعضهم فيجوز استدخال ما يقوم مقامها في تحصيل الغرض المقصود من خرقة بيضاء ونحوها الثالث ان مقتضى اطلاق
الصحيحة واطلاق عبارة المصـ ره كغيرها من عبارات الاصحاب عدم ايجاب كيفية خاصة لوضع القطنة وقد صرح بذلك نعم ما عداها
من الروايات تضمنت كيفية خاصة كما عرفت لكن عدم استجماعها الشرائط الحجية مانع من تقييد الصحيحة المذكورة بها مضافا الى انها في نفسها
مختلفة واختلافها امارة الاستحباب واطلاق كلمات الاصحاب مؤيد لذلك فالوجه حملها على الاستحباب بمعنى حصول الوظيفة المستحبة بكل
منها الرابع ان اطلاق عبارة المصـ ره كغيرها من العبارات يشمل ما لو كانت المرأة مبتداة او مضطربة او معتادة عددا او قد تقدم الاشارة
اليه كما انها تشمل ما لو انقطع عن المعتادة في اثناء عادتها وما لو انقطع بعد تمام عادتها ثم عاد وانقطع ظاهرا مع احتمال وجوده في الباطن
ولو كان مسبوقا باستبراء اخر وقد اجاد بعض المحققين ره حيث قال ان مقتضى ما تقدم من الاخبار وقاعدة وجوب الفحص في المقام وان
كانت الشبهة في الموضوع هو وجوب تجديد الاستبراء وتكريره في كل وقت انقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن انتهى بل
قد حكي عن تصريح جملة من اصحابنا ثبوت الاستبراء اذا انقطع الدم قبل استكمال اقل الحيض واستدل عليه بعموم المقتضي وبعض الاخبار
كموثقة سماعة والرضوي وفي دلالة الاخبار عليه نظر اما موثقة سماعة فلانه قد سئل فيها عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري
اطهرت ام لا فاجاب بانه ان خرج على القطنة دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي ومن البين ان مثل هذا السؤال
والجواب لا يفيدان الا حكم من كانت حائضا وقد انقطع عنها الدم فاعتبر فيها الطهارة وهذا حكم في الجواب بالاغتسال واين هذا
من حكم من ينقطع عنها الدم قبل انقضاء ثلثة ايام فانكشف انها لم تكن حائضا اساسا واما الرضوي فلان الضمير في قوله ع واذا رات
الصفرة او شيئا من الدم يعود الى الحائض لا الى مطلق المرأة فهو بيان لحال من انقطع حيضها لا لحال من انكشف ان الدم الذي رأته
ليس بحيض ولا اقل من الاحتمال الموجب للاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال الخامس انه على تقدير توقف صحة الغسل على الاستبراء هل
يسقط مع التعذر كما اذا كانت عمياء وفقد المرشد مثلا ذكر في الجواهر فيه وجهين ثم قال ويحتمل ايجاب الغسل عليها ثم العبادة حتى تطمئن
ثم تقطع بحصول النقاء فتعيد الغسل انتهى والظاهر انه اراد بالوجه الاول الذي اشار اليه سقوط الاستبراء وبالثاني عدم سقوطه
فتصبر الى ان تعلم بانقطاع الحيض او تتمكن من المرشد او يمضي لها عشرة ايام تامات من مبدء حيضها فيكون ما ذكره بقوله ره ويحتمل ايجاب
الغسل عليها آه وجها ثالثا وعندي ان الاقوى هو الوجه الثاني لا لاستصحاب بقاء الحيض بناء على ما هو الصحيح من جريان استصحاب البقاء
في الامور التدريجية التي يجمعها رابط بحيث تعد شيئا واحدا عرفا دون استصحاب عدم حدث ما لم يحدث وذلك لانها كانت حائضا قطعا والامر
بالغسل انما يتوجه الى من حصل لها النقاء ولم يعلم اتصافها بالعنوان الذي هو متعلق الامر ولا دليل على وجوب الاحتياط عليها بما ذكره اخيرا
فيبقى العمل بالاستصحاب على حاله غاية ما هناك انها كانت مأمورة بالفحص وقد تعذر فيسقط الفحص من جهة عدم القدرة عليه ويبقى الاصل
على حاله مع ان مقتضى القواعد الشرعية ان لزوجها ان يأمرها بالاستبراء اذا اراد ان يغشاها ويحرم عليه وطؤها قبل الاستبراء فان طاوعته
فهو والا حكم عليها بالنشوز بخروجها عن طاعته وعدم امرها بالاستبراء السادس ان مقتضى الجمود على ما تضمنته عبارة المصـ ره من انقطاع الدم
هو ثبوت الاستبراء فيما لو رأت مع انقطاعه صفرة ونحوها وقد وقع التصريح به من جماعة ويعنون برؤيتها خروجها الى ظاهر الفرج
وحكي عن المقنع تخصيص الاستبراء بما اذا رأت الصفرة ونحوها قال في كشف اللثام وحصر الصدوق ره في المقنع الاستبراء على ما اذا
كانت ترى الصفرة ونحوها فقال واذا رأت الصفرة والشيء فلا تدري اطهرت ام لا فلتلصق بطنها بالحائط ولترفع رجلها اليسرى كما

ترى الكلب يفعل اذا بال وتدخل الكرسف وهو موافق لخبر سماعة سئل الصادق ع المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت
ام لا فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط الخبر وفي الفقيه واذا ارادت المرأة الغسل من الحيض فعليها ان تستبرئ والاستبراء ان تدخل
قطنة فان كان هناك دم خرج ولو مثل رأس الذباب لم تغتسل وان لم يخرج اغتسلت واذا رأت الصفرة والنتن فعليها ان تلصق
بطنها بالحائط الى اخر ما في المقنع وكأنه نزل اخبار الاستبراء على الوجه الابلغ على ما اذا كانت ترى الشيء كما في خبر سماعة وخبر ابن
مسلم المطلق على غيره انتهى ما في كشف اللثام وفي تعبيره في حكاية قول الصدوق بالقصر دلالة على ان من عداه يعممون الحكم بالنسبة
الى من رأت الصفرة ونحوها ومن لم ترها وقد فهم من لفظة الشيء في عبارة الصدوق ره وفي الحديث ما يشبه الصفرة مما ليس بدم
وهو المناسب لتعليق لفظ الرؤية اذ لو رأت الدم لم يستقم الفرض مع انقطاع الدم ثم انه بقي في المقام شيء وهو انهم ذكروا تبعا للنصوص
ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض فكيف لم يحكموا ههنا بالحيض بمجرد وجود الصفرة والكدرة واوجبوا الاستبراء ومورده هو
صورة الاشتباه وانتفاء القطع بالحيض والامارة عليه والذي يظهر لي هو اختصاص الحكم بالاستبراء مع وجود الصفرة بما بعد انقضاء
ايام العادة او بما اذا لم تكن المرأة معتادة حتى يرتفع التنافي ويعمل بكل قاعدة فيما يليق بها من المحل وقد وقع التصريح بالاول فيما
سيجيء من كلام ابن ادريس ره السابع انه اذا حصل النقاء بخروج القطنة نقية وجب عليها الغسل والمراد بنقاء القطنة خلوها من الدم و
كذا من الصفرة كما صرح به جماعة من المتاخرين وعلله بعض المحققين ره بالبناء على عدم الفرق فيما تجده في العشرة وكانه اشار بذلك الى ما
من فسر قولهم ع الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض والا فهو ره يرى ان معنى ذلك الحديث هو حكم الصفرة والكدرة في ايام العادة
وح يصير الدليل اخص من المدعى لعدم جريانه فيما اذا كان رؤية الصفرة بعد ايام العادة وقبل انقضاء العشرة وكيف كان فوجوب
الغسل ح في الجملة مما قام عليه الاجماع واليه ينظر ما ذكره صاحب ك ره بقوله وهو اجماعي منصوص وقد عرفت دلالة الاخبار عن صحيحة
محمد بن مسلم وغيرها عليه مضافا الى ما دل على وجوب ما هو مشروط بالغسل من الحيض وما دل على اشتراطه به والمعروف فيما بينهم انه
لا استظهار مع خروج القطنة نقية وهناك اقوال اخر احدها ما يظهر من كلام ابن ادريس ره من وجود قول بالاستظهار ولكنه لم يرتضه
هو ره وهذا القول قد نسبه الشهيد ره في الذكرى الى ظاهر المختلف حيث قال هذا الاستظهار انما هو مع بقاء الدم باي لون اتفق
لمنطوق الاخبار واحتمال الحيض اما مع النقاء فلا ويظهر من المختلف عمومه وحجته غير ظاهرة الدلالة انتهى وتبعه في النسبة في جامع المقاصد
فقال وهذا الاستظهار انما يكون مع وجود الدم باي لون اتفق لا مع انقطاعه ويظهر من عبارة المختلف ثبوته مطلقا ولا وجه له
انتهى وحكي عن الشهيد في روض الجنان انه تبعهما في النسبة المذكورة ولكن في كشف اللثام نسب الى الشهيدين ره الوهم في حكاية هذا القول
عن المختلف ويعجبني ذكر عبارة المختلف حتى يستفيد منها الناظر فيها ما هو مقتضى فهمه قال اذا انقطع الدم عن ذات العادة وكانت عادتها دون
عشرة ايام ادخلت قطنة فان خرجت نقية فقد طهرت ووجب عليها الغسل وان خرجت ملوثة بالدم استظهرت بيوم او يومين في ترك
العبادة ثم تصلي وتصوم بعد الغسل قاله الشيخ ره وقال ابن ادريس ره لا استظهار مع الانقطاع بل انما يكون مع وجود الصفرة او الكدرة
لنا ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم وساق متنها على الوجه الذي قدمناه ثم قال وفي الصحيح عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع قال
سئلته عن الحائض كم تستظهر فقال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة احتج ابن ادريس ره بان الاصل وجوب العبادة والجواب بل الاصل براءة
الذمة انتهى وكان منشأ توهم الشهيدين والمحقق الثاني ره هو انهم رأوا ان العلامة ره حكى عن ابن ادريس ره نفي الاستظهار وجعل حجته هو اصل
الاشتغال فلما رده بان الاصل هو البراءة فهموا منها ان اللازم له هو ثبوت الاستظهار ولكن الذي يظهر لي من هذه العبارة هو انه لا دلالة فيها
على اثبات الاستظهار في مفروضنا الذي هو خروج القطنة نقية لان مقتضى سبك العبارات هو ان يكون نقل قول المخالف ناظرا الى مورد
كلام المتكلم ولم يذكر العلامة ره حديث الاستظهار في عنوان المسئلة على مقتضى مذهبه في صورة خروج القطنة نقية وانما ذكره في صورة
خروجها ملوثة فيكون المقصود بذكر الخلاف المنقول في كلامه عن ابن ادريس ره هو كونه نافيا له في الصورة التي اثبته هو ره فيها فلا يلزم
من رده مقالة ابن ادريس ره الا ثبوت الاستظهار في صورة خروج القطنة ملوثة وثبوته هناك لا يستلزم ثبوته في صورة خروجها نقية
لان المعروف بين اصحابنا هو التفصيل بين الصورتين بالاثبات في صورة خروجها[٣] نقية ولا يتوهم ان هذا الذي ذكرناه مناف لما ذكرنا
اولا من انه يظهر من كلام ابن ادريس ره وجود قول بالاستظهار في مفروضنا وانه لم يرتضه هو ره وذلك لانه حكى القول باثبات الاستظهار
مطـ فيشمل الصورتين وظاهر اطلاق الكلام هو وجود القول به في الصورتين فصح لنا استظهار وجود القول به من كلامه ولما نفاه مطـ و

[٣] ملوثة والنفي في صورة خروجها

كان نقية فى صورة خروج القطنة نقية موافقا لما هو المعروف الذى يقول به العلامة ره وفى صورة خروجها ملوثة مخالفا له صح له عد مخالفا
ولكن مع ذلك كله يمكن ان يكون حكاية الاثبات فى كلام ابن ادريس ره ناظرا الى القول بالتفصيل المعروف الذى اختاره العلامة ره وح
فيبطل ما استظهرناه من وجود القول بالاستظهار فى مفروضنا ولكن لا يبطل عد العلامة ره اياه مخالفا الا ان هذا الاحتمال مخالف لظاهر
اطلاق كلامه ولا باس بان نأتى بكلامه بعينه حتى يكفى مريد التحقيق مؤنة الرجوع الى الكتاب قال ره فى السرائر وما يوجد فى بعض الكتب من ان
المرأة اذا رأت الدم اليوم واليومين تركت الصلوة والصيام فان استمر بها الدم اليوم الثالث فذلك دم حيض وان لم يستمر بها الدم قضت
الصلوة والصيام وكذلك اذا انقطع الدم عنها بعد تمام عادتها وقبل تجاوز العشرة يوجد فى بعض الكتب انها تستظهر بيوم او يومين
فى ترك الصلوة والصيام فاخبار احاد لا يعرج عليها ولا يلتفت اليها بل الاستظهار لها فى ذمتها وتكليفها وبرائة ذمتها فعل الصلوة و
ديانتها والصيام الى ان يتبين انها غير مكلفة بهما فح يجب عليها تركهما لما اصلناه من انها لا نترك اليقين بالشك فليلحظ ذلك ويتحقق الا
ان يكون لها عادة مستقيمة مستمرة فترى الدم فى اولها يوما او يومين فالواجب عليها عند رؤية الدم ترك الصلوة والصيام لان العادة تجرى
مجرى اليقين وكذلك الاغلب يجرى مجرى المعلوم فهذه بخلاف تلك فى الحكم لما بيناه ونبهنا على دليله ومفارقته لحكم غيره او ترى بعد
العادة المستقيمة الصفرة او الكدرة بعد خروج العشرة الايام وبعد عادتها اذا كانت عادتها اقل من عشرة ايام فح يجب عليها ترك الصلوة
والصيام والاستظهار بيوم او يومين او ثلثة لانها بحكم الحائض لانها ترى النقاء وتترك الصلوة على ما يظنه من لا بصيرة له وقد حقق ذلك
شيخنا فى الاستبصار انتهى ولا يخفى ان ما له مدخل بما نحن فيه انما هو قوله وكذلك اذا انقطع الدم عنها الى قوله فاخبار احاد وقوله او ترى
بعد العادة المستقيمة الصفرة او الكدرة بعد خروج العشرة آه وليس فيهما التمسك بما ذكره العلامة ره حجة له والظاهر انه اخذه مما ذكره فى
المسئلة الاخرى التى جمع بينها وبين هذه المسئلة فى كلام واحد ثانيها ما ذهب اليه الشهيد ره فى الدروس حيث قال ولا استظهار بعد النقاء
الا ان تظن العادة انتهى ثالثها ما استظهره صاحب ك حيث قال ولو اعتادت النقاء فى اثناء العادة ثم رؤية الدم بعده فالظاهر عدم وجوب
الغسل معه لاطراد العادة واستلزام ونحو الحرج والضرر بتكرر الغسل مع تكرر النقاء ويحتمل الوجوب للعموم واحتمال عدم العود انتهى وا
فى الجواهر من نفى الاستظهار هنا ما لو كان لها اعتياد فى هذا النقاء المتخلل بحيث نطمئن نفسها بعود الحيض فان تكليفها بالغسل ح مع
ذلك لا يخلو من تامل بل منع للشك فى شمول الادلة لمثلها انتهى وحكى عن الذخيرة مثل ما حكيناه عن ك وعن شرح المفاتيح الجزم ولكن لا
يخفى عليك ما فى التمسك فى الحرج وقد يستدل لهذا القول بالاصل وعموم ما دل على ترك الصلوة فى ايام العادة اما الاصل فقد يورد عليه
بانه ان اريد به استصحاب بقاء الحيض فقد انقلب الموضوع بحصول النقاء فلا يبقى له مجرى وان اريد به اصالة البرائة من العبادة ومن الغسل
فهو جيد واليه اشار صاحب الجواهر ره بما ذكره من الشك فى شمول الادلة لمثلها فانه اذا شك فى ذلك لزم الرجوع الى الاصل وقد عرفت
سقوط الاستصحاب فيرجع الى البرائة لمكان الشك فى التكليف الا انه يشكل الامر من جهة ان الاستصحاب الذى قد سقط انما هو استصحاب
بقاء الحيض فيبقى استصحاب عدم حدوث ما لم يوجد من الدم حاكما على اصل البرائة واما عموم ما دل على ترك الصلوة فى ايام العادة فقد
يقال فى دفعه ان هناك صورتين احديهما ان يتفق الانقطاع بعد انقضاء عدد العادة والاخرى ان يتفق قبل انقضائها اما
على الاولى فلا يشملها العموم لخروجها عن موضوعه الذى هو من كانت فى ايام العادة بل لقائل ان يقول ان فرض اعتياد عود الدم
ح مناف لتحقق الاعتياد بالعدد الذى قد انقضى واما على الثانية فانه وان كان شمول العموم متجها فى بادى الراى ولا زم ذلك هو
الاعتبار بالعدد المعتاد ولا يتم الا بالحاق بقية العدد المعتاد فيعود الامر الى صيرورة النقاء المفروض من قبيل النقاء المتخلل بين الدمين
وعلى هذا يرجع مقالة المتمسكين بالعموم المذكور على حسب اقتضاء دليلهم الى التفصيل بين النقاء الحاصل فى اثناء العادة وبين النقاء
الحاصل بعدها الا انه بعد التامل يظهر امكان منع نظر الى ان العادة انما تعتبر فى الحكم بحيضية الدم الموجود لا فى الحكم بانه سيوجد
الدم وعلى هذا فلا يبقى دليل على كونه من النقاء المتخلل بل اصالة عدم وجود ما لم يوجد قاضية باجراء احكام النقاء الواقعى
عليه فى الظاهر فان اتفق بعد ذلك حدوثه انكشف كونه من النقاء المتخلل فيقضى الصوم الواقع فيه والا فلا ولكن التحقيق انه لا معنى
لتخصيص اعتبار العادة بالحكم بحيضية الدم الموجود ونفى اعتبارها فى الحكم بانه سيوجد الدم الا ترى ان الشارع حكم بان اقل الحيض
ثلثة ايام ومع ذلك حكم على ذات العادة بانها تحيض بمجرد رؤية الدم وذلك يكشف عن انه جعل العادة امارة على ما هو المعتبر
عنده من الحيض وانه اعتبر استصحاب بقاء الدم واياما كان يلزم الحكم بوجود ما لم يوجد فى مقام الظاهر والا لزم ان يحكم بحيضية ما

دون الثلثة من الدم وهو مناقض لما حكم به من ان اقل الحيض ثلثة ايام بل نقول فى خصوص ما نحن فيه ان الدمين المتوسط بينهما النقاء
فى الواقع يحكم عليهما مع ما توسطهما بالحيضية وانه اذا اخبر المخبر الصادق ايها بان النقاء الحاصل لها يعقبه رؤية الدم كان الجميع
حيضا قطعا فاذا قام هناك امارة على ذلك وهى الاعتياد على ذلك الوجه اوجرى هناك استصحاب بقاء الحيض كان النقاء من قبيل ما
يتخلل بين الدمين فيحكم عليه بالحيضية وتوهم انه بانقطاع الدم قد تغير الموضوع مندفع بان المستصحب ليس هو بقاء نفس الدم حتى يكون
انقطاعه مغيرا للموضوع وانما هى الحالة الحاصلة من رؤية الدم ثلثة ايام مع استمراره الى العشرة او ما دونها او انقطاعه مع
عوده قبل العشرة والمفروض انها معتادة بالثانى فاذا شك فى تغير العادة واقتضاء الطبيعة جرى ح استصحاب البقاء وهو حاكم
على استصحاب عدم وجود ما لم يوجد فيما من شانه الاستمرار او ما هو من قبيل التدريجيات التى تعد امرا واحدا مستمرا عرفا وقد عرفت
اعتبار هذا النوع من الاستصحاب فالوجه هو الاعتبار بالعادة قوله وان كانت ملطخة صبرت المبتدأة حتى تنقى او تمضى عشرة
وذات العادة تغتسل بعد يوم او يومين من عادتها فان استمر الى العاشر وانقطع قضت ما فعلته من صوم وان تجاوز كان ما اتت به
مجزيا هذه العبارة تضمنت بيان امور الاول ان من انقطع عنها الدم ان كانت مبتدأة وخرجت القطنة المستعملة فى الاستبراء ملطخة
وجب عليها الصبر الى ان تنقى او تمضى من مبدء رؤيتها الدم عشرة ايام فان انقطع عليها او لما دونها اغتسلت وان استمر بعدها
رجعت الى التميز كما سيجيئ تفصيله انشاء الله تعالى وقد صرح بعض المحققين ره بنفى الخلاف والاشكال فى الحكمين مستندا فى اعتبار
العشرة الى قاعدة الامكان والاجماع المحكى عن المعتبر والمنتهى على حيضية ما تراه من الثلثة الى العشرة وما دل على كون ما تراه قبل
العشرة من الحيضة الاولى ولاخبار الاستبراء الدالة على انها مع رؤية الدم على القطنة حائض وخصوصا رواية خلف بن حماد الواردة
فيمن دات قريبا من عشرة وما لا تدرى انه دم الحيض او العذرة حيث قال ع ان كان من الطمث فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر و
موثقة ابن بكير اذا رات المرأة الدم فى اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى فى الجارية اول ما تحيض
يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى يمضى اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام
فعلت ما تفعله المستحاضة ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد فى الشهر يومين وفى الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها
فى الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة ثم انه يبقى الكلام فى جهات الاولى ان المراد
بالتلطخ ما هو اعم من التلوث بالدم ومن التلوث بالصفرة ونحوها قليلا كان او كثيرا وقد صرح بالتعميم بالنسبة الى الصفرة
الاولين فى المراسم حيث قال فان انقضت ايام اقل حيضها فلتستبرئ بقطنة وكذا فى وسط الايام فان خرجت غير نقية فهى بعد
حائض لان الكدرة والصفرة فى ايام الحيض حيض وان خرجت نقية بالاستبراء بدات بغسل الفرج ثم وضوء الصلوة ثم تغتسل
كاغتسال الجنب انتهى واطلاق قوله فان انقضت ايام اقل حيضها يشمل ما لو وقع الانقطاع قبل العشرة وبعد ايام المعتادة
عدا خاصا لان ذلك اقل الحيض المنسوب اليها لكن انطباق التعليل على هذه الصورة موقوف على ان يكون مراده بايام الحيض الواقع
فيه عبارة عن ايام امكان الحيض فلو كان المراد بخصوص الايام المعتادة لها لم يكن فيه دلالة على كونها حائضا فيما اذا خرجت
القطنة متلطخة بالصفرة بعد انقضاء ايام عادتها فيكون التعليل اخص من المدعى الا ان يكون مخصصا بما اذا كان الانقطاع
فى وسط الايام وكيف كان فقد حكى التصريح بهذا التعميم عن روض الجنان وغيره ويدل عليه قاعدة الامكان الجارية فى العشرة
لما عرفت من عدم اشتراطهم وجود الصفات فى مجريها وخصوص قول الصادق ع فى صحيحة سعيد بن يسار قال سئلت ابا عبد الله ع عن المرأة
تحيض ثم تطهر وربما رات بعد ذلك الشئ من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيوم او يومين او
ثلثة ثم تصلى لكنها معارضة بما فى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة لقوله ع فيها وان راى بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وجعل
صاحب الجواهر ره قوله فى هذه الصحيحة وان لم تر شيئا فلتغتسل دليلا على كون التلطخ بالصفرة موجبا للحكم بالحيضية لتعليق
الاغتسال فيه على عدم رؤية شئ ثم قال ولا ينافيه قوله فيه بعده وان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل لامكان تنزيله
على معلومية عدم الحيض وغير ذلك كما انه لا ينافيه ايضا فى مرسل يونس المتقدم سابقا من تعليق وجوب الغسل على خروج شئ من الدم
العبيط على القطنة اذ قد تدخل الصفرة فيه ولو مجازا او ينزل على الغالب او غير ذلك مع كونه غير جامع لشرائط الحجية انتهى و
اقول اما ما ذكره من كون المرسل غير جامع لشرائط الحجية فلا يصلح لمعارضة ما تقدم فهو فى محله واما ما ذكره من التمسك باطلاق

لفظة شيء في قوله ع وان لم تر شيئا فلتغتسل في صحيحة محمد بن مسلم وتنزيل الصفرة في ذيلها على الصفرة المعلومة فلا وجه له لان
الصفرة ان بقيت على حالها ولم تقيد بالعلم بكونها ليست حيضا صارت مقيدة لاطلاق الشيء واوجبت كون المراد به خصوص
الدم فاذا شك في تقييدها جرى هناك اصالة الاطلاق ولا يعارض باصالة بقاء الاطلاق في الشيء لانه قد تقرر في محله ان اصالة الاطلاق في
المقيد حاكم على اصالة الاطلاق في المطلق وح فتنقاض الصحيحتان فلا يبقى معول الا قاعدة الامكان وكذا ما ذكره في دلالة مرسل يونس
مع الاغماض عن عدم صلاحيته لان دخول الدم في الصفرة مبني على التجوز كما اعترف به وارتكابه مع انتفاء القرينة الصارفة عن
المعنى الحقيقي المعينة للمعنى المجازي مما لا مساغ له هذا مضافا الى قيام القرينة على كون اطلاق لفظة شيئا في صحيحة محمد بن مسلم مما هو
مقيد في الواقع لان قوله ع وان لم تر شيئا فلتغتسل انما هو مفهوم قوله ع فان خرج فيها شيء من الدم وقد وقع التصريح به في
الكلام والشيء في المنطوق مقيد بقوله ع من الدم فيكون ما في المفهوم ايضا مقيدا بذلك وقد يتمسك ايضا لايجاب التلطخ بالصفرة
للحكم بالحيضية باطلاق الادلة الشامل للدم وللصفرة والكدرة وانت خبير بما فيه اذ ليس في الادلة مطلق يصح دعوى شموله
للصفرة الا قوله ع في رواية شرحبيل الكندي المتقدمة فان كان مثل راس الذباب خرج على الكرسف وهي مع كونها غير جامعة لشرائط
الحجية يمكن دعوى انصراف اطلاقها الى الغالب المتعارف اعني الدم لكن الانصاف ان التمسك بالاطلاق وحيث شك في تحقق
الانصراف متجه على ما قررناه في الاصول فالمانع هو فقدها لشرائط الحجية الثانية ان المراد بالنقاء المجعول غاية في العبارة
ما هو اعم من النقاء المتيقن ومن النقاء بحكم استبراء جديد لا ترى معه الدم على القطنة فان مقتضى ما تقدم من الاخبار ومن قاعدة
وجوب الفحص في مثل المقام مما لا يعلم حقيقة الحال الا به وان كانت الشبهة في الموضوع هو وجوب تجديد الاستبراء وتكريره في كل
وقت انقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن الثالثة انه يلحق بالمبتداة هنا من لم يستقر لها عادة عددية كما صرح به جماعة بل ربما
فسر لفظ المبتداة بما يعم من تكرر حيضها مع عدم استقرار العدد ومن لم يتكرر لها الحيض وانه كان اول ما راته ويدل على عموم الحكم
موثقة سماعة المسؤول فيها عن الجارية اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة الرابعة ان الحكم المذكور يختص بالدور
الاول ام يجري في الثاني وما بعده ايضا فيجب عليها الصبر حتى تنقى او يمضي عشرة قال في الجواهر فيه وجهان يؤيد الاول ما سمعته من
الدروس من ان ظاهر الاصحاب الدور الاول مضافا الى ما عساه يظهر من اخبار المستحاضة اي المستمر بها الدم كما يؤيد الثاني
قاعدة الامكان انتهى قال في الدروس اما المبتداة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوز رجعت الى
التميز فيما مضى ثم ذكر شروط التميز وحكم فاقدة التميز من الرجوع الى الاقران ثم الى الروايات ثم قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت
التميز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك اما المضطربة فانها تعتبر التميز والروايات في جميع
ادوارها انتهى وقال بعض المحققين ره ان صريح الروض والموجز وشرحه متابعا للدروس اختصاص ذلك بالدورة الاولى فاذا استمر
بها الدم الى الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التميز او الروايات من غير انتظار للعشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصه بالدورة
الاولى ووجوب الاخذ في الدورة الثانية اذا استمر الدم من الدورة الاولى اليها بمقتضى العادة من دون استظهار ثم حكى عن روض
الجنان ما نصه هذا في الشهر الاول وفي الثاني ان وجدت تميزا عملت به وان كان في الاول قد اخذت بما بعد لعدمه فلو رات في الاول
احمر وعبر العشرة ورجعت الى نسائها واخذت السبعة وفي الشهر الثاني رات خمسة اسود ثم احمر وعبر العشرة اخذت الخمسة عملا بالتميز
ان فقدته اغتسلت وتعبدت بعد تمام العدد الماخوذ من عادة نسائها او الروايات ثم ان عبر العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها
تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامته كالمعتادة وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد الغسل كما مر وكذا
القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة فتغتسل بعد ما تاخذه من الروايات مع عدم التميز ويجيء عند انقطاعه على العشرة ما ذكر
انتهى وليس في هذه العبارة كعبارة الدروس تصريح باستمرار الدم الى الدورة الثانية ولكن قال المحقق المذكور ان الظاهر ان المراد
انه مع استمرار دم الدور الاول الى الدور الثاني ترجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة ثم قال وهو حسن لظاهر اخبار
التميز الواردة فيمن استمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة برؤية الدم المتصف ووجوب الاغتسال برؤية الغير المتصف مثل
قوله ع اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة لان
مع انقطاع الدم في الدورة الاولى وتجدده في الدور الثاني ترجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة لما عرفت من اختصاص

ادلة التحيض برؤية الدم المتصف بصفات الدم وهذا المعنى مفقود مع انقطاع دم الدور الاول انتهى ولا يخفى ان هذا التقييد
مبني على مذهبه من اختصاص اخبار الصفات بصورة استمرار الدم كما صرح به واما على ما اخترناه من كونها ناظرة الى صورة دوران
الامر بين الحيض والاستحاضة فلا يجري التقييد المذكور وانما يتبع مدلول الاخبار على هذا الوجه بل على مذهب صاحب
ره من كون مدلولها كون الصفات من اللوازم الذاتية لدم الحيض وكون مؤداها اعم مما اخترناه ايضا لا وجه للتقييد اصلا و
بالجملة لا وجه لتقييد مقالة العالم الا بما هو مقتضى مذهب ذلك العالم فلا يصح تقييده بما يقتضيه مذهب غيره الخامسة ان
حكم المبتداة منحصر فيما عرفت ولا استظهار بالنسبة اليها ولكن قال الشهيد ره في الذكرى في ذيل المسئلة التاسعة من مسائل
الحيض ما لفظه وكذا تستظهر المبتداة اذا رجعت الى عادة نسائها بيوم رواه محمد بن مسلم عن الباقر ع انتهى واشار بذلك الى
ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك
بيوم ورده في ك بضعف السند الثاني ان المعتادة عددا سواء كانت وقتية ام لا تستظهر بعد بيوم او يومين من منتهى عادتها
فتغتسل بعد ذلك وان لم يحصل النقاء وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي ره فقال في ذيل قول المصنف ره وذات العادة تغتسل
بعد يوم او يومين المراد ان ذات العادة مع وجود الدم تغتسل بعد يوم او يومين من مضي عادتها انتهى وليعلم اولا انه ينبغي تقييد
هذا الحكم بما اذا لم يحصل لها النقاء قبل مضي مدة يوم والا كان اللازم عليها الاغتسال بحصوله وبما اذا لم يكن عادتها عشرة
والا فلا استظهار بلا خلاف بل عليه الاجماع كما قيل ويدل عليه مرسلة عبد الله بن المغيرة عن ابي عبد الله ع اذا كانت ايام
المراة عشرة لم تستظهر فاذا كانت اقل استظهرت ومثلها غيرها ولا يقدح الارسال مع الانجبار بنفي الخلاف واذ قد عرفت
ذلك فاعلم انه قام الاجماع محصلا ومنقولا على ثبوت الاستظهار لذات العادة بترك العبادة وتاخير الغسل ان كانت ايامها
اقل من عشرة وقد دلت عليه المرسلة المذكورة الا انهم اختلفوا فيما يتحقق به الاستظهار على اقوال احدها انه عبارة عن يومين
قاله بعض المحققين ره في شرح الارشاد ولم نعثر له على قائل عدا المصنف ره هنا انتهى ولكن نسخ الارشاد مختلفة ففي بعضها
يومين وفي بعضها يوما او يومين وكيف كان فيدل على الحكم صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها
وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وقد يذكر في عداد ما يدل
عليه موثقة زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين ولكن لا دلالة فيها الا على استظهار النفساء
الا ان يتمم بالاجماع المركب او بالملازمة الثابتة من الصحيحة السابقة بين الحائض والنفساء ثانيها انه عبارة عن يوم او يومين وهو
مذهب جماعة منهم الشيخ ره في النهاية والعلامة ره في القواعد والتحرير والمختلف وربما وصف بالشهرة والمستند فيه صحيحة محمد بن
مسلم المحكية في المعتبر عن المشيخة لابن محبوب عن ابي جعفر ع الحائض اذا رات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن
الصلوة يوما او يومين الحديث وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وموثقة الاخرى عن الطامث تقعد بعد ايامها
كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين وموثقة البصري عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام قرئها
التي كانت تحيض فيها وان كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين بناء على ان المراد بالاستقامة هو انتفاء
الزيادة والنقصان مطلقا ولو كانا يسيرين وان المراد بالخلاف هو الخلاف اليسير الذي لا يضر وجوده بالاعتياد كما فسرها بذلك
صاحب الحدائق ره معللا بان العادة التي لا يقترن بها الخلاف اليسير نادر ثالثها انه عبارة عن ثلثة ايام وحكى القول به عن الصدوق
ره ويدل عليه موثقة سماعة عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه
ربما تعجل بها الوقت فان كانت اكثر من ايامها التي تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعد ما يمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام
ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقة الاخرى عن امراة رات الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض
فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمر بن سعيد عن ابي الحسن الرضا ع
عن الطامث وحد جلوسها فقال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة رابعها انه عبارة عن يوم او
يومين او ثلثة وهو مذهب ابن ادريس ره في السرائر والدليل عليه صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع قال سئلته عن الطامث كم
تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة خامسها انه بقية العشرة فتنتظر استكمالها وحكاه في الجواهر عن ظاهر المقنعة وعن

روي مضمرا عن الكافي وسند الى الباقر ع عن التهذيب

المرتضى وابن الجنيد ظاهر الحبل قال ورواه عبد الله بن المغيرة مرسلا عن الصادق ع ويونس بن يعقوب في الصحيح قلت لابي عبد الله ع امراة رات الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام اه قال في الوسائل بعد ذكر هذه الصحيحة المراد انها تستظهر بتمام عشرة ايام فجعل الباء بمعنى الى انتهى وهناك رواية اخرى رواها يونس ايضا في الصحيح في النفساء اشار اليها في الجواهر وهي انه قال سئلت ابا عبد الله ع عن امراة ولدت ورات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضا ثم لتصل والاستدلال بها موقوف على اتحاد حكم الحائض والنفساء من جهة الاستظهار وقد تقدم التصريح به في صحيحة زرارة المستدل بها على القول الاول ثم ان ما ذكر كله انما هو ما حكي قولا في المسئلة ووجوه اخر تستفاد من الاخبار ولم يبن قائل احدها ما استفاده بعض المحققين ره من كون الاستظهار مدة معينة واستظهره من اطلاق الاستظهار في بعض الاخبار مثل مرسلة ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت ايام المراة عشرة لم تستظهر وان كانت اقل استظهرت وثانيها ان عدته عبارة عن يوم واحد وقد نطق به رواية اسحق بن جرير في المراة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين الخبر وصدر مرسلة داود مولى ابي المغرا عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المراة تحيض ثم يمضي وقت طهرها وهي ترى الدم قال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت وصلت ثالثها انه عبارة عن يومين او ثلثة ويدل عليه رواية حمران بن اعين المروية عن المنتقى عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري وفيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام اقرائها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ورواية سعيد بن يسار عن المراة تحيض ثم تطهر وربما رات بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي رابعها انه عبارة عن ثلثي ايامها ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها الى ان قال وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة حيث ان الوجوه الاخيرة لم يقل بشيء منها قائل من فقهائنا فهي بالاعراض عنها اجدر ويبقى الكلام في ترجيح شيء من الاقوال الخمسة وقد سلك في ذلك صاحب الرياض مسلكا وهو انه بعد ما نقل من اقوال المسئلة اربعة احدها الاستظهار بيوم او يومين وثانيها الاستظهار بثلثة ايام مرددا بينها وبين اليوم او اليومين وثالثها الاقتصار على الثلثة ورابعها الاستظهار الى تمام العشرة واستدل للرابع بالروايتين المذكورتين وعبر عن الثانية بالموثق قال وهما مع قصورهما سندا وعملا وعددا يحتملان ورود مورد الغالب وهو كون العادة سبعة او ثمانية فيتحدان مع الاخبار السابقة وهو وان جرى فيها فيخلو ما عدا الغالب عن النص بالاستظهار الا ان الحاقه بالاجماع المركب كاف في ثبوته فيه والاجماع لا يتم الا في الناقص عن الثلثة فيبقى هي كالزائد عليها الى العشرة خاليا عن الدليل فيرجع الى مقتضى الاصل وهو عدم مشروعية الاستظهار فيتعين القول بالاول سيما مع كثرة القائل به والاول اقوى الى الترجيح ولكن الثاني غير بعيد انتهى وسلك صاحب الجواهر ره مسلكا اخر فاختار القول الاخير ورد المسلك المذكور وقال ره ولعل الاقوى في النظر الجمع بين الاخبار المتقدمة بعد تحكيم بعضها على بعض بثبوت الاستظهار الى عشرة ايام لصلاحية كل من الاخبار المتقدمة لاثبات ما اشتمل عليه اذ هي بين موثق معتضد بغيره وصحيح كذلك فتحد مؤيدا باستصحاب احكام الحائض وبقاعدة الامكان التي قد عرفت نقل الاجماع عليها بما يشمل المقام وبما دل عليه الموثق والحسن من ان كل ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وباصالة الحيض في دم النساء وباطلاق الاستظهار في جملة من الاخبار فان المراد به بحسب الظاهر طلب ظهور الحال من الحيض وعدمه وذلك لا يحصل الا بالانتظار الى العشرة وبما في مرسل يونس عن الصادق ع قال اذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض فلتدع الصلوة اه الى غير ذلك من المؤيدات الكثيرة كاخبار الصفرة مع التتميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك كله يظهر لك ما في الرياض من النظر فيه بقصور سند الادلة وقلة عددها والعامل بها مع احتمالها الورود مورد الغالب وهو كون العادة سبعة

او ثمانية فيتحد مع غيرها من الاخبار وذلك لما عرفت من عدم القصور في غير المرسل المتقدم وهو مع اعتضاده بغيره من الصحيح السابقين غير قادح كدعوى قلة العدد كيف والمتحد حجة فضلا عن المتعدد المعتضد بما سمعت واما قلة العامل فقد عرفت انه ظاهر المفيد وقد يظهر من الصدوقين وغيرهما وهو المنقول عن المرتضى وابي علي والشيخ وقد اجازه المصنف ره في المعتبر والشهيد في الدروس والذكرى والبيان وان احتاط بقول المشهور في الاول واشترط ظن الحيض في الاخيرين وقد يظهر ايضا من المحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد ره في الروض والمقدس الاردبيلي والفاضل المحدث البحراني في الحدائق وغيرهم وقواه في الذخيرة واما احتمال ورودها مورد الغالب فهو معارض بمثله بالنسبة الى تلك الاخبار ومع ذلك يقال انه يخلو ما عدا الغالب عن النص بالاستظهار الا ان الحاقه بالاجماع المركب كاف في ثبوته فيه والاجماع لا يتم الا في الناقص في الثلثة فيبقى هي كالزائد عليها الى العشرة خاليا عن الدليل فيرجع الى مقتضى الاصل وهو عدم مشروعية الاستظهار فيتعين القول بالاول ففيه ان المراد بالحمل على الغالب ابقاء ما دل على العشرة على اطلاقه وحمل اخبار الثلثة مثلا على الغالب في ايام العادة فلا ينفي غير الغالب فيبقى داخلا فيما دل على الاول على انه يكفي في ثبوت الاستظهار في غير الغالب الاخبار المطلقة الامرة به وما عرفت سابقا من الاستصحاب والاصل وقاعدة الامكان ونحو ذلك مما تقدم وبه يظهر لك ان الاصل عدم مشروعية الاستظهار فتامل جيدا فكان الاظهر ثبوت الاستظهار للعشرة انتهى ثم انه ره ايد ما اختاره من القول بالاستظهار الى العشرة فيما بعد ذلك من كلماته بقوله ومما يؤيده ايضا غاية التاييد ما تسمعه من ظهور اخبار الاستظهار بالحكم بالاستحاضة بعدها وهو لا يتجه الا على ذلك على ما ستعرف بل يؤيده ايضا اختلاف الاخبار بالامر به في بعض باليومين في اخر وبالثلثة في ثالث وبالعشرة في رابع اذ المراد منها بعد تاليفها وجعلها كالكلام الواحد فانهم بمنزلة ذلك وان تعددوا استظهارها بالبوم الواحد والا فباليومين والا فبالثلثة والا فبالعشرة ثم هي مستحاضة انتهى ويعلم من ذيل الكلام مراده بالتحكيم المذكور في صدر كلامه السابق ولكن لا يخفى عليك ان في كلامه مواقع للنظر فمنها ان التحكيم الذي ادعاه مجرد اقتراح اذ ليس شيء من الادلة المذكورة بظهوره اللفظي او بمعونة القرينة حاكما على الاخر ومجرد كونهم ع كشخص لا يكفي في اثبات التحكيم لان الكلمات المتعددة المتعارضة الصادرة عن متكلم واحد اذا صدرت في موارد متفرقة لا يصح الجمع بينها الا بالظهور اللفظي او بمعونة القرينة كما ان ما ذكره من كون كل من الاخبار المذكورة صالحا لاثبات ما اشتمل عليه نظرا الى كونه من قبيل الموثق المعتضد بغيره او الصحيح لا يقتضي الالتزام بالجمع والتحكيم وانما يقتضي وقوع التعارض بينها فلا بد بعد ذلك من ملاحظة قواعد التعارض والعمل بمقتضاها او ملاحظة احوال الادلة المتعارضة وقابليتها ومنها تاييد مختاره بما يستصحب احكام الحائض فانا نمنع من تاييد الدليل الاجتهادي وترجيحه على ما هو في مرتبته بالاصول التعبدية كما حققنا القول فيه فيما يليق به من المحل ومنها تاييده باصالة الحيض في دماء النساء اذ قد عرفت المنع منها فيما تقدم ومنها تاييده باطلاق الاستظهار في جملة من الاخبار وانه لا يحصل الا بالانتظار وذلك لتوجه المنع اليه من ان طلب ظهور الحال من الحيض وعدمه لا ينحصر في العشرة فقد يكون بانقطاع الدم وحصول النقاء بعد اليوم واليومين ونحو ذلك فيكون قد امرت بالصبر في تلك المدة لاحتمال حصول النقاء ومنها ما اورده على صاحب الرياض من ان المتحد حجة فضلا عن المتعدد فان ذلك انما يتم لو كان مراد صاحب الرياض نفي الحجية وليس كذلك وانما اراد بالموهنات الثلثة كونها سببا في مقام الترجيح لرجحان الجانب الاخر عليه والخبر الثاني عنده من قبيل الموثق فلذلك جعله قاصر السند بالقياس الى اخبار اليوم او اليومين فان منها ما هو صحيح ومنها ما هو موثق وقد وصف القول به بالشهرة فلا يجدي ذكر هؤلاء الذين ذكرهم من اهل القول بالعشرة لكونهم اقل من مرتبة يمكن بها دعوى الشهرة ومنها ما ذكره في رد صاحب الرياض من ان احتمال ورود اخبار العشرة مورد الغالب معارض بمثله بالنسبة الى اخبار اليوم او اليومين واخبار الثلثة وذلك لانه لا يدعي اختصاص الورود مورد الغالب باخبار العشرة حتى يورد عليه بانه معارض بمثله بالنسبة الى تلك الاخبار وانما احتمال الورود مورد الغالب بالنسبة الى الطائفتين على حد سواء وذلك فرع عليه خلو ما عدا مورد الغلبة من النص وكان صاحب الجواهر ره تخيل ان مراده تفريعه على ورود اخبار ما عدا العشرة مورد الغالب وليس مراده ذلك فيكون هذا اشكالا اخر واذ قد عرفت ذلك علمت ان الطائفتين متعارضتان فلا بد من الترجيح وما ذكره من شهرة القول باليوم او اليومين وقلة القائل بالعشرة وكون اخبار الاول اكثر واقوى سندا مرجحات مضافا الى ما ذكره صاحب الرياض ره على تقدير خلو مورد الغلبة عن النص بعد فرض احتمال ورود الطائفتين مورد

الا ان الانصاف ان ما ذكره من كون احتمال الورود مورد الغالب موجبا للصرف اللفظ الى الغالب مما لا يخلو عن نظر نعم لو تحقق ورود الخطاب مورد الغالب كان اللازم صرفه اليه واما مجرد احتمال ذلك فليس مما له قوة صرفه اليه بعد فرض تحقق الاطلاق وقد قلنا في الاصول ان المطلق الذي يشك في انصرافه الى شيء من الافراد يحمل على اطلاقه ولا يعدل به عنه فيما نحن فيه الاحتمال قائم في الطائفتين فلا يجدي في صرف شيء منهما فيبقيان على حالهما فلا يكون الوظيفة الا ما عرفت من ترجيح القول باليوم او اليومين بما ذكر فان الظاهر هذا وينبغي التنبيه على امور الاول انهم بعد اتفاقهم على ثبوت الاستظهار اختلفوا في كونه على وجه الوجوب او الاستحباب او الاباحة فقد نص جماعة منهم ابن ادريس الى الاول بل حكي عن ظاهر الاكثر وذهب جماعة منهم المحقق الثاني ره الى الثاني قال ره في ذيل ما كتبه على قول المصنف وذات العادة تغتسل بعد يوم او يومين ان هذا على سبيل الاستحباب على الاصح فان ارادت ان تغتسل بعد العادة كان لها ذلك ولها ان تصبر تاركة للغسل الى تمام العشرة فان غسلت عملت اعمال المستحاضة الى العشرة فان انقطع الدم على العاشر فالكل حيض فتقضي صوم العشرة وان تجاوز فالعادة فقط حيض تقضي صومها وتقضي الصوم والصلوة لزمان الاستظهار لانه تبين كونها طاهرا انتهى وربما استظهر من المصنف في المعتبر التفصيل الى الثالث لانه قال وهل هو على الوجوب او الاستحباب ظاهر كلام الشيخ ره وعلم الهدى الوجوب والاقرب انه على الجواز انتهى ولكن الاظهر ان مراده بالجواز مقابل الوجوب فان مراده الاستحباب وحكي اختيار القول الثالث في الحدائق عن صاحب الذخيرة حجة القول الاول الاحتياط في ترك العبادة لكونها محرمة على الحائض وظاهر الامر بها في الاخبار المعتبرة المستفيضة ولا يقدح في استفادة الوجوب منها كون الحكم بالاستظهار قد ورد في بعضها بالجملة الخبرية لكون ما استعمل منها في الانشاء ظاهرا في الوجوب حجة القول الثاني انه مقتضى الجمع بين اخبار الاستظهار وبين ما دل على حيضية ايام العادة فقط مثل ما في الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق ع قال المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها واذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر الحديث وصحيحة زرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة ومثل رواية يونس الطويلة الصريحة في المستحاضة المعتادة لا وقت لها الا ايامها وقوله ع في اخر المرسلة تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت وقوله ع في المضطربة المامورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لم يامرها بالصلوة وهي حائض فان المستفاد منه ان الشارع لم يكن يامر بترك الصلوة بعد العادة وذيل مرسلة داود مولى ابي المغرا قال قلت امرأة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم فقال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الطهر فهي مستحاضة وموثقة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال سمعته يقول المراة المستحاضة التي لا تطهر تغتسل عند صلوة الظهر فتصلي الى ان قال ولا باس ان ياتيها بعلها متى شاء الا الايام قرئها وموثقة سماعة قال سئلت الصادق ع عن المستحاضة فقال تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال المستحاضة اذا مضت ايام قرئها اغتسلت واحتشت الحديث وما في رواية يونس الطويلة عن الصادق ع من قوله تحيض ايام اقرائك وزاد بعضهم على ذلك ان ما في اخبار الاستظهار من الترديد ينافي الوجوب مع ان اختلافها ذلك الاختلاف الذي لا يرجى جمعه واشتمال بعضها على لفظ الاحتياط اقوى شاهد على ارادة الاستحباب ولا اقل من تعارض الاخبار من الجانبين فتبقى اصالة البرائة سالمة عن المعارض في البين حجة القول الثالث ان اوامر الاستظهار واردة في مقام توهم الحظر في ترك الصلوة التي هي من ضروريات الشرع وعمود الدين فلا تفيد الا الاباحة مضافا الى انها معارضة بما عرفت من الاوامر بتحيضها في ايام العادة فقط فينبغي بذلك وبالاصل الوجوب والاستحباب مع انه لا وجه لاستحباب ترك العبادة لكون الرجحان من مقومات العبادة هذا ولا يخفى ان ما ذكر اولا في حجة القول الاول من الاحتياط للعبادة مما لا يعين الحكم بالوجوب لان مجرد كون العمل المشكوك في وجوبه عبادة لا يقتضي الاحتياط وانما المعيار في الاحتياط رجوع الشك الى المكلف به عبادة كان او غيرها واما ان الاخبار المذكورة فلا ريب في كونها في حد ذاتها ظاهرة في الوجوب فان تحقق صارف عنه فذاك والا فاللازم انما هو الاخذ بظاهرها واما حجة القول الثاني فقد اورد على اول ما ذكر فيها بوجوه الاول ان حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب لا يصار اليه الا مع القرينة ووجود المعارض ليس من قرائن المجاز فالحمل المذكور خروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد الثاني ما عن الذخيرة من ان استحباب

ترك العبادة لا وجه له والزام وجوب العبادة او استحبابها على تقدير الغسل بعد حد الثالث ما ذكره بعض المحققين ره من ان الحمل على الاستحباب الاستظهار مما يابى عنه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في بيان حد الجلوس سيما موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها على تحريم الوقاع بعد عادة الحيض بيوم والحق اشار بذلك الى موثقة مالك بن اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس ان يغشاها ان احب والكلام مبني على اتحاد حكمي الحيض والنفاس وقد تقدم التصريح في بعض الاخبار الرابع ما ذكره المحقق المذكور ايضا من ان الحمل المذكور معارض بالعكس اذ يجوز حمل اخبار المبادرة الى الغسل بعد تجاوز العادة على الاستحباب ولكن لا يخفى ان استحباب المبادرة الى الغسل لا يصح مع كون الاستظهار واجبا فلا بد من حمل ادلته على الاباحة بواسطة توهم ورودها في مقام توهم الحظر كما يقوله القائل بالاباحة الخامس ما في الحدائق من انه على تقدير القول باستحباب الاستظهار كما هو المشهور بين المتأخرين فقد اورد عليه انه متى كان الاستظهار مستحبا فانه يجوز تركه واختيار العبادة وحينئذ يلزم الاشكال في اتصاف العبادة بالوجوب انه يجوز تركها الا الى بدل ولا شيء من الواجب كذلك واجيب بان العبادة واجبة مع اختيارها عدم الاستظهار لا مطلقا بمعنى ان التخيير انما وقع في الاستظهار نفسه فلها ان تستظهر ولها ان تترك الاستظهار لكنها متى اختارت ترك الاستظهار وجب عليها الصلوة فوجوب الصلوة منوط باختيارها عدم الاستظهار فقط لا ان التخيير بين الفعل والترك يتعلق بالصلوة نفسها فلا يخرج الواجب عن الوجوب قال صاحب الحدائق ره بعد نقله اقول لا يخفى ما فيه فان التخيير في العبادة هنا وان لم يكن اولا وبالذات لكنه ثانيا وبالعرض فالتخيير لازم البتة وان كان متفرعا على التخيير فهي مخيرة ح بين العبادة ان اختارت عدم الاستظهار وبين تركها ان اختارت الاستظهار فقول شيخنا البهائي ره في الحبل المتين بعد نقل الاستحباب عن متأخري الاصحاب ولا استبعاد في وجوب العبادة عليها باختيارها عدم الاستظهار ولا يلزم جواز ترك الواجب لا الى بدل كما لا يخفى لا اعرف له وجها وجيها والظاهر انه قصد بهذا الكلام الرد على ما ذكرته قال في هذه المسئلة ثم قلنا في هذه المسئلة بالاستحباب واختارت هنا فعل العبادة ففي وصفها بالوجوب نظر من حيث جواز تركها لا الى بدل ولا شيء من الواجب كذلك اللهم الا ان يلتزم وجوب العبادة بمجرد الاغتسال ولا يخفى ما فيه انتهى وهو جيد وبذلك يظهر ترجيح القول بالوجوب كما اخترناه زيادة على ما تقدم انتهى ما في الحدائق وهو متين واما ثاني ما ذكر في حجة القول الثاني من ان الترديد ينافي الوجوب فكان المراد به هو انه ينافي وجوب الزائد نظرا الى جواز تركه فيكون من قبيل التخيير بين فعل الشيء وتركه والا فلا نفهم وجها للمنافاة الترديد للوجوب على تقدير كون المراد ذلك فهو مدفوع بان كلمة او في هذا المقام ليس للتخيير بل للاشارة الى النوعين بناء على اختلاف امزجة النساء فمنهن من ينقطع حيضها بعد يومين واما ثالث ما ذكر فيها فحجة المنع من صلاحيته لصيرورته قرينة صارفة يصح الاعتماد عليها نعم هو يسلك مع الاستحباب مسلك السداد واما ما ذكر فيها اخيرا فيندفع بانه على تقدير تعارض الطرفين وسقوطهما لا يبقى مجال للدلالة على الاستحباب الا ان يقال ان الثابت من اخبار الطرفين هو الرجحان لاتفاقهما على ذلك كما ترى لانه غير الاستحباب مضافا الى ان لنا ان نقول انه لا معنى لبقاء القدر المشترك بعد فرض سقوط الدليلين ومع ذلك واما حجة القول الثالث فيدفعها الا ان معنى لاباحة العبادة مضافا الى ان ذلك القول مناف لما دل على تحريم الوقاع فيها بعد ايام العادة ولو بيوم واحد فالحق هو القول بوجوب الاستظهار غاية ما هناك ان نقيد الاخبار الدالة على حيضية ايام العادة فقط بالاخبار الدالة على وجوب الاستظهار ولا يتوهم ان استعمال صيغ الطلب في الندب شايع لان حمل المطلق على المقيد اشيع واولى من ذلك وان كان مجازا شايعا حتى لو قلنا بان حمل المطلق على المقيد يستلزم التجوز الثاني ان الحكم بالاستظهار هل يعم جميع النساء واصناف الدماء او يختص ببعض دون بعض المعروف بينهم هو الاول ولاهل هذا القول في رفع التعارض بين طائفتي الاخبار وجوه احدها تقييد الاخبار الدالة على حيضية ايام العادة فقط بالاخبار الدالة على وجوب الاستظهار كما ذكرناه وثانيها ما صنعه بعضهم من حمل الاخبار الناطقة بالامر بالغسل عند منتهى ايام العادة على استحباب مجرد الغسل في ذلك الوقت وان كان الاستظهار بترك العبادة بعد ذلك واجبا وثالثها ما فعله صاحب الحدائق ره حيث حمل اخبار المبادرة الى الغسل في منتهى ايام العادة على التقية ثم قال ويعضده اتفاق الاصحاب على العمل بالاخبار الاولة يعني اخبار الاستظهار وان اختلفوا في كونه وجوبا او استحبابا ومنشأ الاستحباب عندهم هو الجمع بين الاخبار كما عرفت والعمل بالاخبار متفق عليها في الجملة والقول بالاقتصار على العادة دون الاستظهار مذهب الجمهور الا مالكا على ما ذكره في المنتهى قال بعد ان نقل عن مالك الاستظهار بثلثة وخالف باقي الجمهور في الاستظهار واقتصروا على العادة خاصة انتهى واعترضه بعض المحققين ره بان طرح اخبار الاغتسال بعد

٣ بعد يوم او يومين ينقطع حيضها من

العادة من جهة موافقتها المذهب من عدا مالك من الجمهور لا يخلو من بعد او منع بناء على ان الوارد في الاخبار العلاجية طرح ما خالف جميع العامة ودخل فيه ما لو خرج شاذ منهم مما تجر بالاشتهار بين اكثرهم مع مخالفة مثل مالك فوجوب الطرح ح والاخذ بخلافه ليس من المرجحات المنصوصة فلا بد من ادخاله في المرجحات الاجتهادية التابعة لظن المجتهد ولا ظن بصدور تلك الاخبار هنا تقية كما لا يخفى انتهى ولكن صدر منهم في مقام الجمع بين الطائفتين المذكورتين ما يقتضي التفصيل وهي وجوه احدها ما حكي عن المولى المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح من تخصيص الاخبار المتضمنة للامر بالغسل في منتهى ايام العادة بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الاول الى الدورة الثانية واورد عليه بعض المحققين ره بان غير واحدة منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا الفقرتان الاخيرتان من مرسلة يونس الطويلة ونحوهما ذيل مرسلته القصيرة كل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهرة بل صريحة في غير الدامية نعم ظهور جملة منها في الدامية مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة الواردة في استظهار المبتداة وموثقة البصري وصحيحة الاخرى واردة في المستحاضة التي يدعي ظهورها في الدامية فالتعارض بحاله وثانيها ما حكي من صاحب الحدائق ره من تخصيص طلاق اخبار الاستظهار بغير مستقيمة الحيض وتقييد الاخيرة بمن كانت مستقيمة الحيض لا زيادة فيها ولا نقصان ولا تقدم ولا تأخر كالوقتية العددية التي لا يتقدم دمها ولا يتأخر والعددية كذلك وحيث ان وجود الحيض بهذا التقييد نادر جدا والاغلب مع الاعتياد هو التقدم والتأخر وهو الزيادة والنقصان تكاثرت الاخبار بالاستظهار لهذا الاجل ذلك والمستند في هذا الجمع صحيحة عبد الرحمن بن عبد الله عن ابي عبد الله ع عن المستحاضة يطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قرئها الذي كانت تحيض فيه فان كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان خلافا فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل الحديث ثم قال ويشير الى ذلك قول الباقر ع في رواية مالك بن اعين وقد سئل عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها فقال ينتظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها واورد عليه بعض المحققين ره اولا بان حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا وثانيا بان ظاهر صحيحة عبد الرحمن الشاهد على الجمع ورودها في الدامية التي يستمر بها الدم من عادة الى اخرى من دون بياض اقل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اقرائها لا يكون الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد اعترف صاحب الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب اقتصارها على ايامها ثالثها ما افاده صاحب المدارك ره حيث قال ويمكن الجمع بينها بحمل اخبار الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة دم الحيض والاخبار المتضمنة للعدم على ما اذا لم يكن كذلك واعترضه فيما حكي عن الذخيرة بان هذا التفصيل غير مستفاد من نص دال عليه والقول به بدون ذلك تحكم لكن وجهه بعض المحققين ره فقال ولعله للتخصيص يعني لاخبار الاستظهار او لا بما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض فيصير بعد التخصيص اخص مما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فيخصص بها فتامل او لشهادة صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وقوله ع في رواية ابي بصير ما كان بعني من الصفرة بعد الحيض بيومين فليس من الحيض ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الاستبراء لمن انقطع عنها الدم ظاهرا ولا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزم بطنها بالحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على راس القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت فان اطلاقها يشمل المعتادة او يصرف اليها بحكم الغلبة وصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ وفيه مع اباء بعض اخبار الاستظهار عن التخصيص كرواية سعيد بن يسار المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو سلم قرب هذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان حمل الاخبار الدالة على الاقتصار على العادة مختصة بما اذا رأت الصفرة بعيد جدا فلاحظها خصوصا المرسلة القصيرة المتقدمة انتهى رابعها ما ذكره بعض المحققين ره حيث قال وهنا جمع اخر لا يخلو عن قرب وهو ابقاء اخبار الاستظهار عن ظاهرها من الوجوب وجعلها مختصة بصورة رجاء المرأة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله ع في كثير منها فان رأت طهرا او انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة ويؤيده مضافا الى التعبير عنه في بعض الاخبار بالانتظار وفي بعضها الاخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او غيره ولا معنى لطلب ذلك مع الياس عن الانقطاع ومحمل اخبار الاغتسال بعد العادة على اليائسة عن الانقطاع لان موارد ها منحصرة في

في مرسلة القصيرة كل ما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ٥

الدامية التي استمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث يغلب على ظنها عدم حصول الطهر بالصبر يوما او يومين ومن هو مثلها كالنفساء حيث ان الغالب استمرار دمها الى ما بعد العشرة ولا ينافي ذلك ورود الاستظهار للنفساء في بعض الاخبار لانها مقيدة بمن يحتمل الطهر كما يدل عليه قوله فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من يعلم عادة من جهة كمال استقامة عادتها ان الحادث بعدها لا ينقطع على العشرة فيزيد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود ثم قال بعد الكلام في موثقة البصري المتقدمة التي ادعينا ظهورها في الدامية مع التفصيل فيها بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بمقتضاها بان يكون اللازم او الراجح للدامية التي قد يزيد حيضها على عادتها ان تحتاط في التحيض زيادة يوم او يومين على عادتها كما انه لا بأس بثبوت الاستظهار للمستحاضة وان كانت دامية اذا رجت الانقطاع وعليه يحمل بعض ما ورد في استظهار المستحاضة بناء على ظهورها في الدامية واما قوله ع في مرسلة يونس القصيرة كل ما رأت المرأة بعد ايام حيضها فليس من الحيض فالظاهر ان هذا الحكم عند التجاوز عن العشرة للتصريح فيها قبل ذلك بوجوب ترك العبادة والتحيض فيما تراه قبل انقضاء العشرة فمحصل الجمع الذي ذكرنا ان المستحاضة الدامية اليائسة من حصول الطهر لها بالاستظهار لا يشرع لها الاستظهار والظاهر ان هذا ليس محل كلامهم كما عرفت من بعض وادعي ذلك غيره ايضا فقال ان ظاهر النص والفتوى اختصاص الاستظهار بالدورة الاولى ويشهد من الدروس ايضا ان ظاهر الاصحاب اختصاص صبر المبتداة الى النقاء او العشرة بالدورة الاولى والظاهر ان محل الكلام في المبتداة والمعتادة واحد حيث انهم يقولون ان خرجت القطنة ملوثة صبرت المبتداة الى النقاء او العشرة والمعتادة يوما او يومين نعم قد يشرع الاستظهار لهذه المرأة بناء على ظاهر موثقة البصري المتقدمة اذا كانت ايامها قد تزيد على عادتها او تزيد تنقص بناء على ان الاخيرة لا يقدح في الاعتبار به ومن الاخبار الظاهرة بل الصريحة في مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق بن جرير المتقدمة في اخبار الاستظهار فلاحظ صدرها وذيلها واما غير الدامية وهي من ترى الدم بعد الطهر الواقعي وتجاوز عادتها وان رجت الانقطاع استظهرت حالها في الحيض والطهر بما يحصل معه ظهورها لها من اليوم الواحد او الاكثر وان يئست عن الانقطاع بان علمت عادة التجاوز عن العشرة كما غلب في ذوات النفاس بعض ذوات العادة المستقيمة في الحيض بحيث يعلم ان الحادث بعد العادة يتجاوز عن العشرة ويكون استحاضة فلا استظهار لها ايضا ثم قال بعد الكلام فيما دل على ان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعد ايام الحيض ليس منه فالظاهر ان المراد بايام الحيض ايضا ما يشمل ايام الاستظهار حيث ان اصل تشريع الاستظهار لاجل احتمال زيادة الايام فالايام المحتملة لكونها ايام الحيض جعلت في الحكم الظاهري من ايام الحيض ويشهد لذلك قوله ع في موثقة اسحق بن عمار ان الصفرة ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والتخصيص باليومين لان الغالب حصول الاستظهار بهما انتهى ولا يخفى عليك ان ما استشهد به على اختصاص الاستظهار بصورة رجاء الانقطاع من قوله ع في كثير من الروايات فان ان طهرت اغتسلت وان انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة لا دلالة فيه على كون المرأة يحتمل الانقطاع وعدمه فيجوز ان يكون المراد انه ان اتفق الانقطاع بعده لك اغتسلت والا فلا وكذا الدلالة في تعبير بعض الاخبار بالانتظار لانه قال فيه تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة وانتظار العدة لا دخل له بانتظار ما بعدها وكونها راجية للانقطاع على العشرة واما لفظ الاحتياط والاستظهار فانهما وان كانا ظاهرين في احتمالها الانقطاع مع كون الثاني اظهر من الاول في الدلالة الا انهما لا يثبتان ما ادعاه من عدم ثبوت الاستظهار في صورة الياس وانهما يثبتان عدم ثبوته في صورة العلم بعدم الانقطاع ضرورة بقاء الاحتمال مع الياس غاية ما في الباب انه ضعيف وهو لا ينافي صدق الاحتياط والاستظهار ثم لا يخفى عدم استقامة ما اشار اليه من انه مثل النفساء من يعلم عادة من جهة كمال استقامة عادتها ان الحادث بعد العادة ينقطع على العشرة فيزيد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود وذلك لان ما تضمنته المرسلة المذكورة امران احدهما مودى صدرها وهو انقطاع الدم في اثناء العشرة وعوده في اثنائها ايضا وثانيهما مودى ذيلها وهو قوله ع فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت واذا رأت الدم فهي مستحاضة ولا مساس لشيء منهما بمدعاه ثم لا يخفى منافي دعوى مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار في ضمن قوله ومن الاخبار الظاهرة في مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق بن جرير وذلك لان تلك الدعوى تنافي الالتزام بثبوت الاستظهار مع يأسها عن الانقطاع في الدامية وغيرها وعدم ثبوته مع عدم يأسها الثالث في بيان المراد بالترديد ملفظة او بين اليوم واليومين او بينهما وبين الثلثة فنقول لا وجه للتخيير بين الاقل والاكثر في الواجب والمستحب مع كون الاكثر افضل بل مع كونه مفضولا كما يشير اليه كلام الشهيد ره في الذكرى بل من ان الاقتصار هو

للعبادة بل ذلك مع عدم ثبوته في الشرع غير معقول كما حرر في الاصول ولهذا لم يلتزم به القائلون بالوجوب على ما حكاه في الجواهر حيث
قال لم اعثر على احد ممن قال بالوجوب صرح بدعوى الوجوب التخييري بل هو شيء تخيله المتأخرون من التردد في كلام القائلين بالوجوب
كالاخبار انتهى بل يقولون ان الاستظهار ليس امرا قابلا للتخيير فيه نظرا الى ان ظهور الحال امر قهري فقد يحصل بيوم وقد لا
يحصل الا باليومين فالظاهر ان المراد به التنويع والاشارة الى الانواع والاصناف والظاهر ان العلامة ره اشار الى هذا المعنى حيث
قال فيما حكي عن المنتهى قد ورد الاستظهار في الحديث الصحيح بثلثة وقدمنا فيما مضى ورود يوم او يومين فهل المراد التخيير الوجه لا
لعدم جواز التخيير في الواجب بل التفصيل اعتمادا على اجتهاد المرأة في قوة المزاج وضعفه الموجبين لزيادة الحيض وقلته انتهى
الامر الثاني من الامور التي تضمنته العبارة هو انها اذا اغتسلت بعد الاستظهار واتت بالعبادة وانقطع الدم على العشرة تبين ان
الجميع حيض فتقضي الصوم الذي اوقعته بعد ايام الاستظهار ان كانت قد صامت لفساده دون الصلوة لانها حائض وهذا الحكم قد وصفه
بعضهم بكونه مشهورا بين المتأخرين ومنهم المص والعلامة والشهيدان والمحقق الثاني ونسبه في الحدائق الى الاصحاب بل عن ظاهر
بعضهم وصريح التذكرة الاجماع ولكن لم اجد عنوانه فيها ومع ذلك توقف فيه صاحب الذخيرة وصاحب المفاتيح وصاحب الحدائق بحجة الاولى
وجوه الاول اصالة بقاء الحيض واحكامه الثاني اجماع الخلاف والمعتبر والمنتهى والنهاية على ان ما تراه من الثلثة الى العشرة اذا انقطع
عليها حيض الثالث قاعدة الامكان الرابع روايتا ابن مسلم المتقدمتان في ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى الخامس اخبار
الاستبراء الدالة على الامر ان خرجت القطنة ملوثة لم تطهر واحتج صاحب للتوقف بعد الظفر على الحكم بالقضاء في النصوص ثم قال و
المستفاد من الاخبار ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة وانه لا يجب قضاء ما فاتها في ايام الاستظهار مط ونفى صاحب الحدائق ره الوقوف
على دليل لهم على الحكم المذكور ثم قال وكانهم بنوا الحكم بكون العشرة كلا حيضا لو انقطع الدم عليها على القاعدة المشهورة بينهم من ان كل ما
امكن ان يكون حيضا فهو حيض وهو محل البحث كما سيأتي بيانه في محله ثم قال مع ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في انه متى زاد الدم على ايام
العادة فان الواجب عليها الاستظهار بالايام المذكورة ثم انها بعد الاستظهار تعمل ما تعمله المستحاضة وتصلي وتصوم من غير فرق بين
تجاوز الدم العشرة وانقطاعه عليها او دونها وما ذكروه من التكليف المتفرع على الانقطاع على العشرة وكذا التكليف المتفرع
على تجاوز العشرة لا مستند له وبعضد الاخبار الاخيرة الدالة على انها تعمل ما تعمله المستحاضة بعد مضي ايام العادة من غير استظهار
ولو كان لما ذكروه من هذا التفصيل اصل لوقعت الاشارة اليه ولو في خبر من هذه الاخبار على كثرتها وتعددها وليس فليس ويدل
على ذلك زيادة على الاخبار المتقدمة صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف وفيها واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيها الدم بقليل
او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك
فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر
وتصلي الظهر والعصر الحديث ثم ذكر اعمال المستحاضة الى ان قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله تعالى بالدم
وموثقة سماعة قال سئلته عن امرأة رأت الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فان رأت الدم على الايام التي كانت تقعد
استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وقال بعض المحققين ره في رد الاستدلال على نفي القضاء بكونها مستحاضة ان المراد بكونها
مستحاضة بعد الاستظهار انها يجب ان تعمل عملها كما يشهد به قوله في موثقة سماعة فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها الدم
فلتصنع كما تصنع المستحاضة وقوله في روايات فلتغتسل او فلتصل ولا منافاة بين ان تعمل عمل المستحاضة وبين ان يحكم بعد
انكشاف الخلاف بكونها حيضا هذا مع ان المستحاضة ليس لها حقيقة شرعية يحمل عليها الاخبار ومعناها العرفي ان كان مطلق من
استمر بها الدم بعد ايام العادة كما عن الصحاح كانت المرأة مستحاضة قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فضلا عما بعدها لكن هذا
المعنى يجامع الحيض في الصدق ولا ينافيه كما اذا انقطع في ايام الاستظهار وان كان معناها التي يستمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث لا
ترى طهرا صحيحا فلا محيص عن حمل ما دل على كونها مستحاضة بعد الاستظهار على انها بمنزلتها في حكمها لكن الظاهر من هذا التنزيل
المسوق لبيان حكم المرأة في عملها في الحال لا فيما يترتب عليها في المستقبل كونها بمنزلتها في وجوب العبادة بعد فعل الاغسال وجواز
ما يحرم على الحائض اما اجزاء ما فعلت من العبادة بعد الانقطاع على العشرة فهو حكم آخر ليس في الاخبار يعني اخبار الاستظهار
دلالة على ثبوته ونفيه ثم قال مع انه لو سلم المعارض فالنسبة عموم من وجه فالمرجع اصالة بقاء الحيض واحكامه فتامل واجاب صاحب

الرياض ره عن استدلالهم المذكور بان الحكم بكونها بعد ايام الاستظهار مستحاضة مبني على الغالب من انتهاء العشرة بانتهاء الاستظهار
ونظر فيه بعض المحققين ره معللا بانه هو الموثقة المتقدمة في ان المرأة بعد تربص الثلثة ليست على الاطلاق مستحاضة حقيقة بل
تصنع كما تصنع المستحاضة فكيف تكون بعد اليوم واليومين مستحاضة حقيقة لغلبة بلوغ الايام بهما عشرة فتامل هذا ولكن عرفت
مما قدمناه ان مجرد احتمال ورود الحكم مورد الغالب لا يكفي في صرف الدليل الدال عليه من اطلاقه نعم ههنا شيء وهو انه قد يعارض
الادلة الدالة على كون الدم حيضا على تقدير انقطاعه على العشرة ما تقدم في مرسلة يونس القصيرة من ان ما رأته المرأة بعد ايامها
فليس من الحيض خرج منه ايام الاستظهار وكذلك ما دل على ان الصفرة بعد الحيض بيومين او مط ليس من الحيض بناء على بعد حملها على
المرئي بعد العشرة اذ لا اختصاص لذلك بالصفرة وقد تنبه لهذا بعض المحققين ره فقال في دفعه ويمكن التفصي اما عما في المرسلة فبما
تقدم من وجوب الجمع بينه وبين الفقرة السابقة عليها الدالة على ان المرئي بعد العادة من الحيض ما لم يتجاوز العشرة واما اخبار الصفرة
فلا بد بعد تخصيصها بما عدا ايام الاستظهار من الجمع بينها وبين ما تقدم مما دل على كون الدم المنقطع على العشرة حيضا على ارادة
ما بعد العشرة والتقييد بالصفرة مع عدم اختصاص الحكم بها لانها وقعت في مورد السؤال فلا اشعار فيه بالفرق بينها وبين الحمرة
في عدم الحيضية او على ان المراد من عدم كونها من الحيض عدم التحيض بها قبل انكشاف الحال في مقابل ضدها الدال على ان الصفرة
قبل الحيض حيض فان المراد به وجوب التحيض بمجرد رؤيته لا كونه حيضا في الواقع ولذا لو فرض تجاوز المجموع منه ومن العادة او منهما ومما
بعدهما على العشرة اقتصر على العادة وجعل الطرفان استحاضة بلا خلاف يظهر منهم كما سيجيء فحاصل المراد بهذه الاخبار وجوب
عد ما قبل العادة من الحيض بمعنى التحيض به ووجوب عد ما بعدها من الطهر بمعنى عدم التحيض فيه من دون ملاحظة كون الاول واقعيا
منجزا او الثاني طهرا كذلك ويشهد لذلك التصريح في بعض الاخبار بان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعده ليس من الحيض وهي في
ايام الحيض حيض فان الفرق بين ما قبل الحيض وبين ما في الحيض لا يتاتي الا بارادة التحيض فيما قبل ايام الحيض دون الحيض الواقعي فالمراد
ايض نفي الحيض فيما بعد الحيض وربما يحمل على بيان الغالب حيث ان الغالب في الصفرة الواقعة بعد العادة كونها استحاضة وفيه تامل
انتهى تنبيه حكمهم بان ما بعد ايام الاستظهار من الدم مع انقطاعه على العشرة حيض يجب قضاء الصوم الواقع فيه ينافي كون
ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة ضرورة انه لا يبقى له مورد يجري فيه فان تم الاجماع عليه كما نقله بعضهم وان لم يتحقق كان كاشفا
عن بطلان القول بكونها عبارة عن متمم العشرة وان قامت الشهرة عليه كان كاشفا عن ندرة القول الاخر وسراية الشبهة الى جماعة منهم
لكن صاحب الجواهر ره جعل هذا المقام مؤيدا لما اختاره من القول بالعشرة في الاستظهار نظرا الى ان العشرة لو لم تكن منتها الحيضية ومدارها
لم يكن وجه للقول بان ما دون العشرة عند الانقطاع عليها حيض ومحط نظره انما هو ما وقع في الاخبار من ابهامها في ايام الاستظهار
تجري على ما تجري عليه الحائض وفيما بعدها ان انقطع الدم كذلك والا كانت مستحاضة ولم يلتفت الى ما حكموا به من انها تقضي الصوم
الواقع في العشرة بعد ايام الاستظهار وانه لا يتحقق لهذا الحكم موضوع اصلا على تقدير كون ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة
فلا يتم التأييد وان التفت في طي كلامه الى انه على القول الذي اختاره في الاستظهار لا يكون هنا ما تاتي به حتى يقضيه لكن لا يخفى ان نظره
وان كان الى الاخبار الا انه ان قلنا الاجماع في هذه المسئلة على عنوانهم المذكور في كلامهم كان ذلك ردا على صاحب الجواهر ره لاستلزام
عنوانهم وجود المورد واستلزام مذهبه عدم وجوده ونحن وان لم نتحقق الاجماع الا انه هو ره اعترف بعدم وجدان خلاف في المسئلة فيلزمه
تخطئة القائلين بكون ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة الامر الرابع من الامور التي تضمنتها العبارة هو انه ان استمر الدم بعد
الاستظهار حتى تجاوز العشرة كان ما اتت به من العبادة مجزيا وذلك لان استمرار الدم كشف ذلك عن كون ما بعد العادة استحاضة
وان كان زمان التجاوز قليلا او نحو ذلك ثم بعد انكشاف كون الدم استحاضة تكون المرأة طاهرا من حدث الحيض فيكون ما اتت به مجزيا
من العبادة وقد اعترف صاحب الجواهر ره بانه على مختاره من كون ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة لا تاتي بشيء حتى يكون مجزيا
ثم ان من المعلوم ان اتيان ما اتت به انما هو فيما بعد ايام الاستظهار واما في ايام الاستظهار فانما تترك العبادة وح يجري البحث في
قضاء ما تركته في ذلك الزمان من العبادة فنقول اما الصوم الفائت في ايام الاستظهار فلا ريب في وجوب قضائه في المفروض لوجوبه على
كل من تقديري الحيض والطهر واما الصلوة التي تركتها فيها فالمشهور وجوب قضائها ايض واستشكل فيه العلامة في نهاية الاحكام حيث
قال وذات العادة تغتسل بعد عادتها بيوم او يومين فان انقطع على العاشر اعادت الصوم والا اجزءها فعله وفي وجوب قضاء صلوة اليوم

اشكال انتهى وتوقف فيه صاحب الحدائق وحكى عن بعض من تاخر عنه منا قشته بحجة الاولين وجوه الاول دلالة لفظ الاستظهار الوارد في الاخبار لان المراد به طلب ظهور حال الدم الزائد على العادة واستكشافه من حيث كونه حيضا او استحاضة والكاشف منحصر فيما ذكره الاصحاب وهو الانقطاع على العشرة الكاشف عن كون الدم المذكور حيضا والتجاوز عنها الكاشف عن كونه استحاضة فيلزم بعيته الثاني ما دل من الاخبار على ان ما بعد ايام العادة ليس بحيض خرج عن تحت حكمها ما قام الاجماع على خلافها وهو الزائد الذي انقطع على العشرة فيبقى غيره الثالث ما دل على ان المستحاضة تجلس ايام حيضها بحسب تميمه ما دل على ان المستظهرة ولمّا ينقطع الدم مستحاضة الرابع ما حكاه في الحدائق عن بعض فضلاء متاخري المتاخرين وهو انه قال يستفاد من رواية يونس عن غير واحد عن الصادق الرجوع الى العادة مع التجاوز وانه مع الرجوع الى العادة يثبت ما ذكره من الاحكام وانها وان كانت غير صحيحة الا ان الاصحاب قد اجمعوا على العمل بمضمونها لكن اورد عليه صاحب الحدائق ره بان مورد الرواية من اولها الى اخرها وما اشتملت عليه من السنن الثلثة انما هو فيما اذا استمر الدم ودام عليها اشهرا عديدة بل سنين عديدة وصريح كلام الاصحاب انما بالنسبة الى اول الدم اذا تجاوز العادة ولهذا يفصلون بين انقطاعه على العشرة وتجاوزه لها وان لكل منهما حكما غير الاخر وبذلك يظهر ان ما استند اليه ليس من محل البحث في شيء هذا كلامه ره حجة الاستشكال وان لم يصرح بها العلامة ره الا انها على ما ذكرها بعضهم هي ان اصل الاداء لم يكن واجبا بل كان حراما بناء على وجوب الاستظهار واجيب عنها بان عدم وجوب الاداء او حرمته لا يقتضي سقوط القضاء لكونه بفرض جديد وربما وجه الاستشكال بدعوى ظهور ادلة الاستظهار في عدم القضاء واجيب بان اقصى ما هناك انه لم يقع فيها التعرض للقضاء ولا دلالة فيه على انتفائه في الواقع كما انه لم يتعرض لما فات من الصوم فيها مع انه من المقطوع بوجوب قضائه وكان ترك ذلك انما هو للاعتماد على الادلة الخارجية ويوجه توقف صاحب ك ره دعوى خلو النصوص عن الحكم بالقضاء ويظهر اندفاعه مما ذكر تنبيه قال في الجواهر ان الظاهر من النص والفتوى اختصاص الاستظهار المتقدم بالدور الاول دون الدور الثاني كما اذا فرض استمرار الدم فيها اليه ولعله كذلك لما دل على التحيض للمستحاضة باقرائها وبايام حيضها لكن لا يبعد استحباب ذلك لها باليوم واليومين لما عساه يظهر من بعض الاخبار كما انه يمكن دعوى استحباب الاستظهار بيوم للمبتدأة عند الرجوع الى عادة نسائها مع القول بعدم انتظارها العشرة في الدور الثاني لقوله في رواية محمد بن مسلم وزرارة يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر بيوم وظاهر الشهيد في الذكرى العمل به انتهى ويتجه على الاستحباب في المقامين ما تقدم من الاشكال على القول باستحباب الاستظهار من عدم صحة رجحان ترك العبادة لاستلزامه انتفاء الرجحان فيها كما عرفت التفصيل المسئلة الرابعة قوله اذا

طهرت جاز لزوجها وطؤها قبل الغسل على كراهية الضمير في قوله طهرت يعود الى مطلق الحائض لا الى خصوص ذات العادة وذكر الزوج من باب المثال لكونه اصلا في السلطنة على البضع باعتبار كون المقصود من التزوج هو الاستمتاع والا فسيد الامة ايضا يجري فيه حكم هذه المسئلة وهو الجواز على ما ذكره ره وتحقيق المقال يتم بالتكلم في امرين الاول انه يجوز للرجل وطي زوجته او امته بعد انقطاع دم الحيض ظاهرا او باطنا قبل ان تغتسل غسل الحيض لكن على كراهة وهذا هو المعروف عندهم والمشهور لديهم وحكي عن الصدوق ره القول بالحرمة لانه قال في الفقيه ما نصه ولا يجوز مجامعة المراة في حيضها لان الله عز وجل نهى عن ذلك فقال ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المراة واراد ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى ومثله عبارته في الهداية في باب النكاح الا انه ابدل قوله شبقا بقوله مستعجلا ومثلهما عبارة المقنع في باب النكاح ايضا الا انها مصدرة بصيغة نهي المخاطب فانه قال في اولها ولا تجامع امراة حائضا آه لكن في كشف اللثام بعد ما نقل صدر العبارة واستظهر منه الحرمة قال ما صورته لكن بعد ذلك انه ان كان شبقا واراد وطأها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها وهو يعطي ارادته شدة الكراهة انتهى ولم نفهم لما استفاده من ذيل الكلام وجها محصلا وقال في ك ونقل عن الصدوق ره القول بتحريمه قبل الغسل وكلامه فيمن لا يحضره الفقيه لا يعطي ذلك فانه قال وساق العبارة التي حكيناها ثم قال وهو صريح في جواز الوطي قبل الغسل اذا كان الزوج شبقا وغسلت فرجها فلا يتم اسناد التحريم اليه مطلقا انتهى ومحصل المنع من اطلاق الصدوق ره الحكم بالحرمة وهو لا ينافي ثبوت حكمه بالتحريم في الجملة في مقابل القول بالاباحة مع الكراهة اعني فيما لو لم يجتمع القيدان من كون الرجل شبقا وغسلها الفرجها فالحاصل ان الصدوق ره يقول بالتحريم الا انه يستثني منه صورة وهو ما اجتمع فيه القيدان فيقول فيه بالجواز لبعض الاخبار الدالة

وطي الحائض قبل الغسل

على ذلك وحكي عن روض الجنان تقويته قول الصدوق ره احتج القائلون بالجواز بوجوه الاول اصالة الاباحة وارادوا بها الاباحة في الافعال التي لم يعلم النهي عنها من جانب الشارع ووجه حجيته الاستناد الى هذا الاصل هو سلامته عن معارضة استصحاب التحريم وذلك لان النهي عن الوطي في الاخبار انما تعلق اما بوطي الحائض واما بوطي الزوجة في ايام حيضها ولا يأتي من شيء منهما التحريم اما الاول فلان المفروض انقطاع دم الحيض ظاهرا او باطنا فقد ارتفع ذلك العنوان الذي كان قد تعلق به التحريم واما الثاني فلان ايامها قد انقضت الثاني ما تمسك به جماعة منهم صاحب ك ره من قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما قرئ به السبعة اي يخرجن من الحيض يقال طهرت المراة اذا انقطع حيضها جعل سبحانه وتع غاية التحريم انقطاع الدم فيثبت الحل بعده عملا بمفهوم الغاية لان الحق انه حجة بل صرح الاصوليون بانه اقوى من مفهوم الشرط ولا ينافي ذلك قراءة التشديد اما اولا فلان تفعل قد جاء في كلامهم بمعنى فعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم وطعم قيل ومن هذا الباب المتكبر في اسماء الله تع بمعنى الكبير واذا ثبت اطلاق هذه البنية على هذا المعنى كان الحمل عليه اولى صونا للقراءتين عن التنافي واما ثانيا فلامكان حمل النهي في هذه القراءة على الكراهة توفيقا بين القراءتين ويكون المنهي عنه المباشرة بعد انقطاع الدم لسبق العلم بتحريمها حالة الحيض من صدر الاية اعني قوله تع فاعتزلوا النساء في المحيض والى هذا اشار في المعتبر حيث قال ولو قيل قد قرئ بالتضعيف في يطهرن قلنا فيجب ان يحمل على الاستحباب توفيقا بين القراءتين ودفعا للتنافي بينهما ولا يعارض بمفهوم قوله تع فاذا تطهرن فأتوهن حيث شرط في اباحة الوطي التطهر الذي هو الغسل لانا نقول مفهومه انتفاء رجحان الوطي مع عدم التطهر وهو اعم من التحريم فيحمل الاباحة سلمنا ان الامر هنا للاباحة لكنا نمنع ارادة الغسل من التطهر لانه يتوقف على ثبوت وضعه له شرعا وهو ممنوع بل يتعين حمله على الطهر لوروده بمعناه لغة كما تقدم او على المعنى اللغوي المتحقق بغسل الفرج خاصة سلمنا ان المراد بالتطهر هو الغسل لكن مفهومان تعارضا فان لم يرجح اقويهما تساقطا ويبقى حكم الاصل سالما عن المعارض انتهى وفيه مواقع للنظر احدها ما ذكره في الوجه الاول من دفع التنافي اذ يتجه عليه اولا ان وجه الجمع بينهما موقوف على ثبوت تواتر كل من القراءتين بناء على تواتر جميع القراءات السبع او ثبوت الاجماع على جواز العمل بكل منهما وكلا الامرين محل منع كما قررناه في الاصول وثانيا انه بعد الالزام بالجمع فالجمع غير منحصر فيما ذكره من التصرف في التطهر لامكان تحصيله بالتصرف في الطهر بحمله على الطهارة الحاصلة عقيب الغسل بل ربما يقال ان الثاني اولى واظهر من حمل التطهر على الطهر من الحيض وهذا الوجه اورده بعض المحققين ره وقال ايضا في ذيل كلماته اللاحقة ما نصه ثم على فرض ترجيح قراءة التخفيف على قراءة التشديد وتعارضها مع الفقرة اللاحقة فحمل الطهر على الخلو من حدث الحيض يعني بالاغتسال اولى من حمل التطهر على الخلو من دم او غسل الفرج او وضوء الصلوة وثالثها ان التطهر من مقولة الفعل هنا لعدم ارادة الانفعال منه قطعا فارادة الطهر الذي هو من مقبيل الكيف منه بعيد ومنه يعلم ان تنظيره بالامثلة المذكورة وقياسه عليها قياس مع الفارق لان المراد فيها هو الفعل ولكن الانصاف ان هذا الوجه يندفع بان مراده بالتنظير والمقايسة هو ان المزيد فيه قد استعمل في معنى المجرد واصل التطهر تحصيل الطهر الذي هو الكيف كما في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا واطلاقه على الاغتسال مبني على كونه تحصيلا للكيف فقد استعمل ما وضع لتحصيل الكيف في نفس الكيف فلا بعد وثانيها ما ذكره في الوجه الثاني فانه مضافا الى ما عرفت توقف وجوب دفع التنافي على المقدمتين اللتين تقدم المنع منهما يتجه عليه ان ما ذكره حكاية عن المعتبر يعطي استحباب ترك الوطي قبل الغسل فلا يصح ان يكون اشارة الى ما ذكره من كون الوطي قبل الغسل مكروها لان ترك المستحب ليس مكروها ويندفع الايراد بان الظاهر انه اعتمد في ذلك على ما ذكره المص ره في المعتبر في اول المسئلة من قوله ره واذا انقطع دمها حل وطؤها لكن يكره انتهى ولا يتوهم انه يتجه الاعتراض على المص ره من جهة ان استحباب ترك الوطي لا يستلزم كراهة فعله لانه استفاد الكراهة من موثقة علي بن يقطين لكنه يتجه عليه سؤال وهو انه لم حمل النهي في لا تقربوهن على استحباب الترك مع ان كراهة الفعل اقرب منه الى التحريم عرفا واعتبارا فتدبر واورد عليه ايض بعض المحققين ره بان حمل قراءة التشديد على الكراهة لا يخلو من استعمال اللفظ في المعنيين لان تعدد القراءة في يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال في لا تقربوهن يعني ان لا تقربوهن لا يراد به على قراءة التخفيف الا الحرمة واذا حملناه على قراءة التشديد على الكراهة والمقصود هو الجمع بين القراءتين لم يختلف الحال في لا تقربوهن ولم يتعدد الاستعمال فيه فيلزم ان يراد به الحرمة حتى يوافق التخفيف ويراد به الكراهة حتى يوافق التشديد والمفروض هو الجمع بين القراءتين فيلزم استعمال لا تقربوهن فيهما جميعا فتدبر وثالثها انه اثبت لقوله تع فاذا تطهرن فأتوهن مفهوما وجعل مفهومه

نفي رجحان الوطي وكلاهما واضح السقوط اما الاول فلان قوله تعالى فاذا تطهرن مفهوم قوله تعالى حتى يطهرن قد وقع التصريح به في الكلام ومثل
هذه الجملة الشرطية مما لا يقصد منه المفهوم فهي نظيرة قولنا لا تبرح من مكانك حتى يجيء زيد فاذا جاء فامض في حاجتك فان الجملة الشرطية ح بمنطوقها
تفيد مفهوم قولنا حتى يجيء زيد فليس لها مفهوم واما الثاني فلان الامر الواقع في الجزاء لم يستعمل ح الا في الترخيص في الاتيان والمقاربة فلو
فرض انه قصد المفهوم في الجملة كان المفهوم ح نفي الاباحة لا نفي الرجحان رابعها ما ذكره بعد تسليم كون الامر بالاتيان للاباحة من منع ارادة
الغسل من التطهر استنادا الى توقفها على وضعه له شرعا فيتعين حمله على التطهر لوروده بمعناه لغة او على غسل الفرج لتحقق المعنى اللغوي
فانه غير سديد لان الاستعمال في غسل الفرج اذا جاز لكونه مصداقا للمعنى اللغوي فالاستعمال في الاغتسال لا اشكال في جوازه من جهة كونه
مصداقا للمعنى اللغوي بعد ملاحظة ان الشارع جعله ازالة للقذارة المعنوية كما ان استعماله في غسل الفرج انما هو بملاحظة كون الدم
مما يوجب تنجيس المحل الذي هو فيه وكون ازالته تطهرا منه وكان الاولى ان يبدل هذا الوجه بان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن لما كان مفهوم
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن كان تابعا له فكل معنى اريد بالمتبوع لا بد وان يراد بالتابع ذلك المعنى بعينه فيكون المتبوع قرينة على
تعيين المراد بالتابع وتحقيق المقام انه اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما فيما نحن فيه فلا يخلو اما ان نقول
بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا فيما كان الاختلاف في المادة واما ان لا نقول به كما ذهب اليه جماعة وقد اخترناه في محله فعلى
الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع
الى غيرهما وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم فيه كسابقه وان لم يثبت
جواز الاستدلال بذلك كما هو الحق نظرا الى عدم الدليل عليه وكون الشك في حجيته علة تامة في عدم الحجية فلا بد من التوقف عن الترجيح و
الرجوع الى القواعد والى الاصول لعدم الدليل على الترجيح الى المرجحات المنصوصة ليس موردها الا الاخبار والمرجحات الظنية لا دليل
على اعتبارها هاهنا الا بناء على اعتبار الظن المطلق الذي لا نقول به ففيما نحن فيه لا بد من الرجوع الى اصالة الاباحة واما ما ذكره بعض
المحققين ره في رسالته التي عملها في حجية القطع والظن من انه يحكم هنا باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز
بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل
بالعموم الزماني انتهى فهو مما لا نقول به اما استصحاب الحرمة فلما عرفت من انتفاء الموضوع واما الجواز بناء على العموم الزماني فلعدم كون
كلمة انى للزمان وانما هي للمكان واما الحكم بالحرمة استنادا الى استصحاب حكم المخصص فلابتنائه على كون المقام مجرى الاستصحاب
وقد عرفت خلافه ولعله ره ذكر ذلك لمجرد ابداء الاحتمال والارشاد الى مبنى المقال لا لكونه مختاره واذ قد عرفت عدم ثبوت تواتر
القراءات وعدم ترجيح بعضها على بعض علمت تردد اللفظ المنزل بين التشديد والتخفيف وسقوط الاستدلال بالآية من هذه الجهة بل ذكر
بعض المحققين ره انه قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهي قوله فاذا تطهرن فأتوهن توقف جواز الوطي على التطهر وهو ظاهر في الاغتسال
ولا يعارضه الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها ثم قال نعم ربما يعارضها ظاهر قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض بالتقريب
المتقدم واشار به الى ما قدمه من ظهور قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض في اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحيض خصوصا بعد تفريعه
على كون المحيض اذى ودعوى الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة ممنوعة وان سلمت في لفظ الطهارة بالنسبة الى الافعال الثلثة هذا كلامه
ره وهو مما يمكن المناقشة فيه اما فيما ذكره اولا فلانك قد عرفت ان مؤدى الجملة الشرطية هو مؤدى الغاية المذكورة في الكلام فاي
معنى اريد بالغاية فلا بد وان يراد بالشرط المذكور فيها فاذا فرض ترددها بين المعنيين وعلم تبعيته هذا لتلك سرى التردد اليه ايضا
اذ الجملة الشرطية المذكورة ليست مستقلة حتى يلاحظ ما يظهر منها بحيالها ويندفع بان اجمال الجملة السابقة لا يصلح رافعا لاصل الحقيقة
في قوله تعالى فاذا تطهرن لان استعماله في معنى المجرد مجاز والسر في ذلك انه قد يقع التصريح ببعض المراتب المتأخرة عن الغاية فيقال
في مثل المثال المذكور لا تبرح من مكانك حتى يذهب زيد فاذا مشى فرسخا فامض في حاجتك فيجوز ان يكون قوله تعالى فاذا تطهرن بعد حتى يطهرن
بالتخفيف من هذا القبيل مثل هذه الجملة الشرطية يكون له مفهوم فيما قبل مسير زيد بمقدار فرسخ لا يجوز للمخاطب المضي في حاجته وبهذا
يندفع ما اوردناه سابقا على صاحب ره من نفي المفهوم واما فيما ذكره اخيرا فلانه مع بقاء احتمال قراءة حتى يطهرن بالتشديد لا بد وان
يكون المراد به ما بعد المحيض كما ان المراد بقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض هو حال الحيض فيكون الحكم بحرمة وطي الحائض من اول حيضها الى
ان يصير منها الاغتسال بعد النقاء قد بين بجملتين فلا يظهر الاختصاص من الجملة السابقة اذ ليس فيها الا تقييد الفعل بالظرف الذي هو

يشير الى ان المحيض في اللغة بمعنى مكان الدم لانه بمعنى السيلان والى دفع احتمال ان يكون قد نقل في الشرع عن معناه الى حدث الحيض ره

قوله في المحيض ولا مفهوم له حتى يستفاد القصر من مجموع المنطوق والمفهوم وتفريع الامر بالاعتزال على كون المحيض اذى لا يأتي منه القصر لجواز
ان يكون اثره بعد انقطاعه نظير بقاء اثر المرض الموجب للتحمي بعد البرء عما كان يتحمى منه في حال المرض وح فلا تعارض قوله تعالى فاذا تطهرن
فأتوهن هذا وقد علم مما ذكرنا ان التعارض بناء على قراءة التخفيف انما هو بين مخالفة الظاهر في لفظ يطهرن او تطهرن لا بين مفهوم
الغاية في الاول ومفهوم الشرط في الثاني كما زعمه صاحب ره فتحصل من جميع ما تقدم ان الآية لا تنهض دليلا على الجواز في هذا المقام
لتردد امرها بين الامرين او ظهورها في المنع ولا ضير في ذلك فانا في فسحة من جهة قيام الادلة الآتية الثالث الاجماعات المنقولة عن الخلاف
والانتصار والغنية وظاهر السرائر وعن التبيان ومجمع البيان واحكام الراوندي المؤيدة بتصريح بعض المتأخرين بنفي الخلاف ممن عدا الصدوق
الرابع الاخبار كموثقة عبد الله بن بكير عن الصادق ع قال اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء وموثقة علي بن يقطين
عن ابي الحسن ع عن الحائض ترى الطهر يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الي ورواية عبد الله بن المغيرة
عمن سمعه عن العبد الصالح ع في المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس وقال تمس
الماء احب الي بناء على ان مس الماء كناية عن الغسل ويدل على الجواز في الجملة صحيحة محمد بن مسلم الآتية حجة ما ذهب اليه الصدوق على ما يستفاد
من ظاهر كلمات المتأخرين هي الاخبار الدالة على التحريم كموثقة سعيد بن يسار عن الصادق ع قال قلت له المرأة يحرم عليها الصلوة ا
فلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة ابان بن عثمان عن عبد الرحمن قال سئلت الصادق ع عن امرأة حاضت ثم طهرت
في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثة هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل ورواية ابي بصير عن الصادق ع
عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل بضميمة صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في المرأة ينقطع
عنها دم الحيض في آخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليأمرها بغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل ووجه الاستدلال هو ان الموثقتين
ورواية ابي بصير افادت التحريم والصحيحة افادت استثناء ما اجتمع فيه القيدان والجواب ان موثقة ابان من جهة تضمنها للفظة لا يصلح ظاهرها
في الكراهة ولا اقل من عدم ظهورها في الحرمة وموثقة سعيد بن يسار ورواية ابي بصير لا يبقيان مع الاخبار الصريحة في الجواز لتأيدها بعمل من
عدا الصدوق ره واعتضادها بالاجماعات المنقولة وفي الحدائق ان الاظهر عندي في هذه الاخبار يعني اخبار الحرمة هو الحمل على التقية
فان جل العامة على التحريم في هذه المسألة ونقل في المنتهى عن الشافعي والزهري وربيعة ومالك والليث والثوري واحمد واسحق وابي ثور انتهى
ولا بأس به فان الروايات المذكورة قد رويت عن الصادق ع وقد نقل الفاضل القمي ره عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصره كان
على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر ويجوز حملها على الكراهة بدلالة قوله ع في موثقة علي بن يقطين وبعد الغسل احب الي
وقوله ع في رواية ابن المغيرة بمس الماء احب الي واما صحيحة محمد بن مسلم فانها تعطي ارتفاع الكراهة بغسل الفرج اذا اصاب زوجها شبق واراد
ان يجامعها فالمختار ما ذهب اليه الاكثر الثاني انه بعد اختيار القول بالجواز قبل الغسل هل يعتبر او يجب او يستحب امر آخر فيه خلاف فقيل
بانه يشترط في حل الوطي غسل الفرج وهذا هو الذي صرح به كلام ابن زهرة في الغنية حيث قال فان انقطع الدم عنها جاز لزوجها
وطؤها اذا غسلت فرجها سواء كان ذلك في اقل الحيض او اكثره وان لم تغتسل بدليل الاجماع المشار اليه وقوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن
فجعل سبحانه انقطاع الدم غاية لزمان حظر الوطي فيجب جوازه بعدها على كل حال الا ما اخرجه الدليل من حظر ذلك قبل غسل الفرج
وقوله تعالى فاذا تطهرن من حيث امركم الله محمول على غسل الفرج ويحتمل ان يكون بمعنى طهرن هذا كلامه ونسب في كشف اللثام هذا القول
الى ظاهر الاكثر ولا يخفى ان هذا القول عبارة اخرى عن حرمة الوطي قبل الاغتسال الا اذا غسلت فرجها اذ ليس حاصل القول بانه يجوز
الوطي قبل الاغتسال ولكن يتوقف جواز الوطي على غسل الفرج الا ذلك فهذا القول يفترق عن قول الصدوق ره بانه اعتبر الشبق ايضا
وقيل يتوقف حل الوطي على احد الامرين من الوضوء ومن غسل الفرج وحكي هذا القول عن ظاهر التبيان والمجمع واحكام الراوندي وقيل بوجوب
غسل الفرج اذا غلبته الشهوة واختاره كاشف اللثام وحاصله انه ان لم يتحقق غسل الفرج كان معاقبا من جهة ترك الواجب الذي هو غسل
الفرج لا من جهة حرمة المقاربة وقيل باستحباب غسل الفرج وهو صريح في السرائر والمعتبر والذكرى وحكي عن المنتهى والبيان وفي جامع
المقاصد انه مستحب استحبابا مؤكدا انتهى وصريح ابن ادريس ره انه مع استحبابه يزيل الكراهة ايضا اما القول الاول فقد عرفت مستنده
في الكلام الذي حكيناه عن قائله واما القول الثاني فقد اعترف في الجواهر بانه لم يقف له على دليل بل قال بعض المحققين ره لم نعثر على
دليل لاعتبار الوضوء عينا ولا تخييرا وجوبا او استحبابا واما القول الثالث فقد تمسك له في كشف اللثام بصحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها

وفي رواية ابي عبيدة سئل الصادق ع عن الحائض ترى الطهر في سفر وليس معها من الماء ما يكفيها وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي قال فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس واما القول الرابع فقد استند فيه بعض المحققين ره الى الاصل والاطلاقات مع وقوعها في مقام البيان وفرّع عليه حمل الامر بالامر في صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب ويبقى في المقام شيء آخر وهو انه يزيل الكراهة فقول الظاهر ذلك لان تمسك الصحيحة اظهر في الدلالة عليه خصوصا بملاحظة الاخبار الناهية من دون لهما على الاستحباب وان كان صيغة افعل ظاهرة فيه بعد تعذر الوجوب وطريق الاحتياط واضح لان مقتضاه ترك الوطي بدون غسل الفرج والوضوء واحوط من ذلك تركه قبل الغسل مطلقا حتى مع الامرين المذكورين فرع على القول بوجوب الغسل للوطي هل يقوم التيمم له مقامه ام لا قولان صرح بالاول في الذكرى حيث قال ولو قلنا بالوجوب وتعذر الماء فالتيمم لخبر ابي عبيدة عن الصادق ع انتهى واستحسنه في جامع المقاصد بعد ان نسبه الى الرواية واستظهره من عبارة المنتهى وحكى عن غيرهما ايضا واختار العلامة ره في نهاية الاحكام الثاني حيث قال ولو لم تجد الماء فالاقرب عدم وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة انتهى واستدل للقول الاول ايضا الى رواية ابي عبيدة المتقدمة بعموم بدلية التراب عن الماء وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم واستدل للقول الثاني بان الحكم منوط بالاغتسال وعموم البدلية انما يراد به البدلية من حيث الاحكام المنوطة بالطهارة ورفع الحدث لا بخصوص بعض الوضوءات او الاغسال والروايتان ضعيفتان معارضتان بموثقة عبد الرحمن المتقدمة ثم ان بعض المحققين ره بعد ذكر هذا الاستدلال قال وح فاما ان يحكم بجواز الوطي بناء على ان الاغتسال شرط اختياري واما ان يحكم بالمنع لاطلاق شرطيته مع امكان ان يقال ان حدث الحيض لا يرتفع بالتيمم فهي قبل الاغتسال حائض ولهذا استدل في الروض على اشتراط الصوم بغسل الحيض بانها قبل الغسل حائض فتأمل انتهى والظاهر انه اشار بالامر بالتأمل الى ان كلام الشهيد الثاني ره ليس بصدد بيان الغسل في مقابل التيمم وانما هو بصدد بيان الغسل في مقابل عدمه وذلك لا ينافي قيام بدل له في مقامه ويمكن ان يكون اشارة الى ان عدم ارتفاع حدث الحيض لا يستلزم عدم جواز الوطي لجواز كون التيمم مبيحا له لا رافعا للحدث كما هو مبيح للصلوة مع عدم كونه رافعا للحدث عند جماعة بل عند الاكثر والاظهر عندي قيام التيمم ههنا مقام الغسل بدلا له لموثقة عمار المؤيدة برواية ابي عبيدة ولا يعارضها موثقة عبد الرحمن من حيث تضمنها اللفظ لا يصلح الظاهر في الكراهة دون الحرمة ثم انه على القول بزوال التحريم او الكراهة بالتيمم هل يشرع ايجاده لمجرد ازالة احد الامرين به ام يتوقف على قصد الاتيان به للدخول في الصلوة او غيرها مما يشرع التيمم به لاجله فلا يشرع غيره الظاهر من المحقق الثاني ره هو الاول لانه قال في جامع المقاصد بعد استحسان القول باستحباب التيمم للوطي ما نصه ولا فرق بين ان تصلي به وعدمه انتهى ولكن توقف فيه بعض المحققين ره والاظهر عندي هو الاول لاطلاق قوله ع في موثقة عمار نعم لانه بمنزلة ان يقال المرأة اذا تيممت من الحيض يحل لزوجها ثم على القول بوجوب التيمم لو تعذر الصعيد فهل يجوز الوطي ح بدونه ام لا قال العلامة ره في نهاية الاحكام ولو لم تجد الماء فالاقرب عدم وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتيمم وفقد التراب فالاقرب تحريم الوطي انتهى وهذا القول قد قواه بعض المحققين ره و استند فيه الى اطلاق دليل الشرطية لكنه في ذيل كلامه احتمل انصراف ادلة الاشتراط الى حال التمكن ولي فيه نظر لان المتضمن للتيمم ليس الا روايتين رواية ابي عبيدة ورواية عمار فالاولى لم تفد الا حكم جواز الوطي لامرأة تيممت لصلوتها فصلت به واما الثانية فقد ذكر فيها الجملة الشرطية في كلام السائل والظاهر منه السؤال عن مدلول منطوقها من دون نظر الى مفهومها فلا تأتي فيه حرمة الوطي عند انتفائه خصوصا مع عدم القدرة عليه الا ان يقال ان عدم الجواز بدون التيمم كان مسلما عند السائل ولهذا سأل عن صورة وجوده وانه هل يكون مسوغا

المسئلة الخامسة قوله اذا دخل وقت الصلوة فحاضت وقد مضى مقدار الطهارة و الصلوة وجب عليها القضاء وان كان قبل ذلك لم يجب قد تضمنت العبارة بيان الحكم في صورتين الاولى تحقق الحيض بعد دخول وقت الصلوة ومضي مقدار ما يسع الطهارة والصلوة منه وقد حكم المصنف ره فيها بالوجوب بل في ذيل العبارة ان هذا مذهب الاصحاب وفي كشف اللثام بعد قول العلامة ره واذا حاضت بعد دخول وقت الصلوة بقدر الطهارة وادائها قضتها فقد صرح بقوله وجوبا اذا طهرت اجماعا على الظاهر وكانهم نظروا الى اصل الحكم في الجملة وان كان يظهر من الاكثر او من جماعة كما يأتي اعتبار امور اخر مضافا الى التمكن من الطهارة وكيف كان فقد احتجوا على حكم المسئلة لصدق اسم الفوات المأخوذ في ادلة وجوب القضاء وبموثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال في امرأة دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ومضمرة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن المرأة اذا طمثت بعد

في وجوب القضاء فيما اذا حاضت بعد دخول الوقت

ان تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم قال في ك وفي سند الروايتين ضعف الا انهما مؤيدتان بعموم ما دل على وجوب قضاء الفوائت انتهى ويبقى الكلام في امور الاول ان المعتبر خفة ما يمكن من الصلوة بحسب حالها من القصر والاتمام والسرعة في الافعال والبطوء والصحة والمرض خالية من الافعال المندوبة وقد صرح بذلك جماعة منهم العلامة ره في نهاية الاحكام بل ادعى انها موافقة للقاعدة لانها بمجرد التمكن من اقل ما يصدق عليه الصلوة تثبت في حقها ويتوجه الامر بها اليها فمع عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه يتحقق صدق الفوات المنوط به وجوب القضاء ولو كانت صلوتها مما يتخير فيه بين القصر والاتمام كفى في ثبوت القضاء مضي مقدار وقت المقصور وان شرع فيها تامة صرح به في كشف اللثام وهو المحكي عن الذكرى ونفى عنه البعد في الجواهر والظاهر انه يتعين قضاؤها مقصورة وان لم يسع الوقت الماضي اتيانها تامة وهو مقتضى الامر بقضاء ما فات كما فات بعد ملاحظة ان احد طرفي الواجب المخير يتعين عند تعذر الطرف ثم انه لا يبعد ايجاب القضاء بمضي ما تقدم من الوقت وان كانت ممنوعة عن الاداء بحسب الظاهر كما لو كان فرضها التيمم مثلا لعدم الماء وقلنا بعدم الصحة الا عند ضيق الوقت فاخرت بانتظار ذلك فصادفها الحيض لصدق اسم الفوات عليه بسبب التكليف في الواقع لانها لو علمت بوقت الحيض كان اللازم عليها في ذلك الوقت اتيان التيمم والصلوة لتحقق التضيق بالنسبة اليها فتثبت في حقها الصلوة وذلك موجب لصدق اسم الفوات وعدم العلم انما يرفع الاثم هكذا قال في الجواهر ثم قال واحتمال تعليق القضاء على التضييع والتفريط كما عساه يظهر من بعض الاخبار ضعيف لعدم صلاحيتها لاثبات ذلك الثاني انه يشترط في ثبوت قضاء الصلوة مضي زمان يسع الطهارة لها من وقتها وقد نص عليه المصنف ره والعلامة ره وغيرهما ونسبه في كشف اللثام الى ظاهر الاكثر استنادا الى اعتبارهم تمكنها من الصلوة وهو في محله لعدم التمكن من المشروط بدون الشرط الاختياري ومن الواضح ان الشارع اعتبر الطهارة شرطا في صحة الصلوة واستشكل العلامة ره في كتاب الصلوة من نهاية الاحكام في اشتراط مضي مقدار الطهارة من الوقت في ثبوت القضاء ثم قال وهل يعتبر مع امكان فعل الصلوة قدر زمان امكان الطهارة من الوقت اشكال ينشأ من توقف صحتها عليها ومن امكان تقديمها على الوقت الا اذا لم يجز تقديم طهارته كالمتيمم والمستحاضة انتهى وحكى في كشف اللثام عن الشهيد انه يرفع الثاني من وجهي طرفي الاشكال وهو انه لا عبرة بالتمكن منها يعني من الطهارة قبل الوقت لعدم المخاطبة بها ح انتهى نعم لو كانت متطهرة ومضى من الوقت ما يسع الصلوة دون الطهارة وجب القضاء لو فرضنا ثبوت الصلوة في حقها ح من جهة توجه الخطاب اليها بها ح وقد نفى عنه الاشكال في كشف اللثام وحكاه عن التذكرة ونهاية الاحكام والذكرى الثالث انه يعتبر مضي مقدار زمان يفي بتحصيل ما عدا الطهارة ايضا من شرائط الصلوة ام يقتصر في الحكم بوجوب القضاء على مضي مقدار الطهارة دون غيرها قال في كشف اللثام في هذا المقام ما نصه واعتبر في الذكرى مقدار باقي الشرائط مع فقدها ولا بأس انتهى واستظهره في الجواهر من المبسوط والمعتبر والنافع والمنتهى والذكرى والبيان استنادا الى اعتبارهم التمكن وهو في محله لان التمكن من الصلوة الشرعية كما لا يحصل بدون الطهارة كذلك لا يحصل بدون سائر الشرائط لان ذلك مقتضى الشرطية واستفاده ايضا من سؤال الخبرين المتقدمين نظرا الى ان التأخير كما هو مدلول قوله فاخرت لا يصدق الا اذا تمكنت من فعلها وان كانت هي لم يقع لانما اخرته وكلت لم تصل كما في سؤال الخبر فان مقتضاه انما هو ترك الصلوة اختيارا مع قدرتها على الاتيان وفي اكثر المصنف ره هنا والعلامة ره في القواعد والشهيد في الدروس اقتصروا على ذكر الطهارة قال في الجواهر ما صورته لكن لعله منزل على الغالب من فعلية احرازها لغير الطهارة دونها والا فلا فرق بحسب الظاهر بين الجميع وتوقف صدق اسم الفوات والامر بغيره وغيرها مما سمعته من الخبرين ونحوهما مما ظاهره التضييع والتفريط وهو غير صادق كالاول الا بعد مضي زمان يمكن وقوع الفعل المكلف به فلم تفعل واحتمال الفرق بين الطهارة وغيرها بانه لا يصح الفعل بدونها بخلاف غيرها غير مجد مع توقف التكليف هنا على الجميع لمعلومية امتناع قصور الوقت عما كلف به فيه وما يقال من منع توقفه عليه في الواقع هنا ايضا فانها لو علمت انها تحيض بعد مضي الزوال بمقدار لا يسعها لازالة النجاسة مثلا وفعل الصلوة لا يجب عليها الازالة وصح الفعل منها معها لتضيق الوقت ضعيف بل ممنوع للفرق الظاهر بين تضيق الوقت وغيره فلا يقاس عليه بعد كون الدليل على الاول دون الثاني كيف مع انه لو كان كذلك لوجب تحقق القضاء عليها اذا مضى مقدار الصلوة وفعل الطهارة الترابية فحسب وهو مخالف للاجماع بحسب الظاهر ولظاهر بعض الاخبار اللهم الا ان يدعي الفرق وهو ممنوع ايضا الثانية انها اذا حاضت قبل مضي مقدار الصلوة مع الطهارة على ما هو ظاهر عبارة المصنف ره او مع سائر الشرائط ايضا كما هو المختار لم يجب عليها القضاء وهذا احد الاقوال في المسئلة ووصف

بالتمهرة في كلام جماعة وحكي عن الخلاف الاجماع عليه وهو المختار لاصالة البرائة مع عدم الدليل مضافا الى ان الامر بالقضاء لا يتوجه الا مع
صدق الفوات وهو موقوف على شانية الاداء ولا مجال لها فيما نحن فيه لان الامر انما يتوجه في الزمان الذي هي خالية عن الحيض فيه ولا وجه
له لان المفروض انه لا يسع الصلوة تامة والتكليف بالفعل في وقت لا يسعه غير جائز واما ان يتوجه في المجتمع من ذلك الزمان الذي هي طاهر
فيه والزمان الذي اتصل به من زمان الحيض بمقدار اتمام الصلوة بان يوقعها تامة في المجتمع منهما وهو ايضا غير صحيح لتوجه النهي اليها
في زمان الحيض عن العبادة فلا يصح ان يتوجه اليها الامر بها فيه ثانيها ما حكي عن ابن الجنيد والسيد في الجمل من الاكتفاء بمضي زمان
يسع اكثر الصلوة في الحكم بقضائها استنادا الى رواية ابي الورد قال سئلت ابا جعفر عن المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم
ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان كانت رأت الدم في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا تطهرت
فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب واجيب بانها مع الطعن في سندها واختصاصها بالمغرب ومخالفة ظاهرها للدعوى لها محتملة لارادة
المفرطة في المغرب مع ارادة قضاء المغرب بقضاء الركعة ثالثها ما ذهب اليه الصدوق ره في الفقيه حيث قال فان صلت المرأة من الظهر
ركعتين ثم رأت الدم قامت من مجلسها وليس عليها اذا طهرت قضاء الركعتين فان كانت في صلوة المغرب وقد صلت منها ركعتين قامت من
مجلسها فاذا طهرت قضت الركعة وهو ره في الحقيقة افتى بمضمون رواية ابي الورد واستند اليها وقد عرفت ضعف سندها رابعها ما يفيده
كلام الصدوق ره في المقنع بعد ضم ما صدر منه في احد موضعين الى الاخر فانه قال في اثناء باب الحائض والمستحاضة والنفساء ما لفظه فان
طمثت المرأة بعدما تزول الشمس ولم تصل الظهر فليس عليها قضاء تلك الصلوة وقال في اخر الباب المذكور واذا صلت المرأة من الظهر
ركعتين فحاضت قامت من مجلسها ولم يكن عليها اذا طهرت قضاء الركعتين وان كانت في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فحاضت قامت من مجلسها
فاذا طهرت قضت الركعة انتهى ويحصل من الجميع تفصيل في المسئلة بان الظهر لا قضاء لها اذا حاضت بعد زوال الشمس ولم تصل مطلقا
حتى لو كان عند اتفاق حيضها قد مضى من اول الزوال ما يسع الصلوة تامة بجميع شرائطها وكذلك فيما لو صلت ركعتين فانها تلغيهما ولا
تقضي الصلوة انها تقضي من المغرب ركعة اذا صلت منها ركعتين وضعف هذا القول يعلم مما تقدم خامسها ما ذهب اليه الشيخ ره في
النهاية حيث قال فان رأت الدم وقد دخل وقت الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة عند اغتسالها من الحيض
انتهى وتبعه ابن حمزة في الوسيلة بقوله فان حاضت بعد دخول وقت الصلوة او طهرت وتوانت في الاغتسال والصلوة وجب عليها قضاء
تلك الصلوة انتهى وهما مطلقان فيما لو مضى من الوقت زمان يمكن فيه ايقاع الصلوة تامة بجميع شرائطها وما لو لم يمض شيء من الوقت
اصلا قال في الجواهر ولعله لاطلاق خبر عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم وغيره وهو مع شهادة خبر ابي الورد المتقدم على عدمه كموثقة سماعة
قال سئلت ابا عبد الله ع عن امرأة صلت الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مقامها ولا تقضي الركعتين وغيرهما من
الاخبار ظاهر في ارادة المتمكنة قوله وان طهرت قبل اخر الوقت بمقدار الطهارة واداء ركعة وجب عليها الاداء ومع الاخلال
القضاء هذه العبارة تضمنت بيان حكمين الاول وجوب الاداء عند اتفاق نقائها قبل اخر الوقت بمقدار الطهارة واداء ركعة قال
في ك هذا الحكم ثابت باجماعنا بل عن المنتهى انه لا خلاف فيه بين اهل العلم وعلى هذا فيجب الظهران والعشاءان بادراك خمس ركعات من
اخر خلافا للشيخ ره في ط فانه قال فيه في هذا المقام وان طهرت في وقت صلوة واخذت في التاهب غسل فخرج الوقت لم يجب عليها القضاء
وان توانت عن الغسل حتى خرج الوقت وجب عليها القضاء فان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد دخول وقت العصر قضت الصلوتين معا
وجوبا ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس بمقدار ما تصلي خمس ركعات فان لم تلحق الا مقدار ما تصلي فيه اربع ركعات لزمها
العصر لا غير وان لحقت قبل المغرب بمقدار ما تصلي فيه ركعة لزمها العصر واذا طهرت بعد مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين
ويستحب لها ايضا قضاؤهما اذا طهرت الى قبل الفجر بمقدار ما تصلي خمس ركعات فان لم تلحق اكثر من ان تصلي فيه اربع ركعات لم يلزمها اكثر
من العشاء الاخرة ويلزمها قضاء الفجر اذا طهرت قبل طلوع الشمس بمقدار ما تصلي ركعة فان كان اقل من ذلك لم يكن عليها قضاء انتهى
ووجه دلالته على عدم وجوب الاداء في الموضعين اللذين حكم فيهما باستحباب القضاء هو انه لا وجه لاستحباب القضاء مع وجوب الاداء في
محكمه بالاستحباب فيهما ما يكشف عن انه يرى استحباب الاداء وعن الاصباح استحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب والعشائين بادراك
اربع قبل الفجر وعن الفقيه انه ان بقي من النهار مقدار ما يصلي ست ركعات بدء بالظهر وهذه المسئلة في الحقيقة تنحل الى امرين احدهما انها
ان طهرت من اخر الوقت على وجه يسع الصلوة الموقتة بذلك الوقت لزمها اداء الصلوة وثانيهما ان ادراك ركعة من الصلوة يقوم مقام

في حكم الحائض اذا طهرت قبل مضي

ادراك جميعها وما حكيناه من الاقوال ناظر الى الثاني بعضها ناظر الى قبوله وبعضها الى رده ويدل على الاول صحيحة عبيد بن زرارة
عن ابي عبد الله ع قال قال ايما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت الصلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان
عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وان رأت الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت صلوة ودخل وقت صلوة
اخرى فليس عليها قضاء وتصلي الصلوة التي دخل وقتها وصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس
فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ونحوها رواية داود الدجاجي ثم انه يستفاد من جملة من الاخبار
المذكورة وغيرها اعتبار سعة الوقت للطهارة ايضا ومثلها باقي الشرائط فهي كالطهارة في اعتبار سعة الوقت المفقود منها وفاقا
للمحكي عن صريح س والموجز لابن فهد وشرح عد والروضة ولك وفي صحيحة عبيد اشارة الى ذلك حيث ان الظاهر ان التهيئة اعم من تحصيل الطهارة
بل ادعى بعضهم ظهور صحيحة الحلبي الاتية ايضا في الاعم ولعله من جهة اطلاق قوله ع ان كانت توانت وقيل ان المراد هو التواني في الغسل بدلالة
سياق سابقه وكذلك الاحقر حيث انه صرح بمفهوم الجملة المذكورة بقوله وان كانت دائبة وخالف فيما ذكر جماعة فلم يعتبروا ما عدا الطهارة
من سائر الشرائط لزعمهم انتفاء الدليل عليه ولكن لا يخفى عليك ان بازاء الاخبار المذكورة اخبار اخر منافية لها لكن يكفي في ترجيح الاخبار
المتقدمة اعتضادها بالاجماع ونفي الخلاف وربما ذكر لها محامل يأتي ذكرها في باب المواقيت انشاء الله تعالى لو ترناها الى ذلك المقام لمزيد تناسبها
وتوقف تحصيل مدلول بعضها على تحقيق القول في المواقيت ويدل على الثاني موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه قال فان صلى ركعة من
الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته وروي كامير المؤمنين ع في خبر الاصبغ بن نباتة من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس
فقد ادرك الغداة تامة وقوله ع من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر الا انه قال في الجواهر لم اعثر على الاخير في
طرقنا كالنبوي من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة بل في المنتهى نسبة الاخير الى رواية الجمهور كما هو الظاهر منه ايضا في سابقه لكن
الشيخ ره في الخلاف بعد ان ذكر روايتي امير المؤمنين ع السابقتين مسندا لهما الى النبي ص قال وكذلك روي عن ائمتنا ع وفي كتاب الصلوة من
المدارك بعد ان روى النبوي المتقدم والمرتضوي وغيرهما قال وهذه الاخبار وان ضعف سندها الا ان عمل الطائفة عليها ولا معارض
لها فتعين العمل بها وعلى كل حال فلا يبعد جواز العمل بهذه الاخبار بذكر اصحابنا لها وانجبارها بما سمعت انتهى كلام صاحب الجواهر ره وقد
علم مما ذكرناه سقوط القول باستحباب الاداء اللازم من استحباب القضاء فيما لو ادرك من وقت الظهرين او العشائين مقدار خمس ركعات
وذلك لانه بعد تنزيل الركعة التي ادركت في الوقت منزلة تمام الصلوة يتوجه الامر بالاداء في ذلك الوقت ومثله ما حكي عن الاصباح لان
استحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب يعلم سقوطه مما ذكر واما سقوط استحباب فعل العشائين بادراك اربع قبل الفجر فوجهه انه
ان كان قد بقي للمغرب ح وقت وجب اداؤها فيه وان لم يبق لها وقت لم يكن للاستحباب مجال ولا دليل مضافا الى انه مع بقاء اربع ركعات
قبل الفجر يكون الوقت مساويا للعشاء لا يزيد عليها ولا ينقص فالامر باتيان المغرب معها لا وجه له لانه لم يبق للمغرب مقدار ركعة حتى
تندرج في عموم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة نعم لو كان قد بقي مقدار خمس ركعات كان ح قد بقي للمغرب مقدار ركعة
من وقتها المختص بها فيجب الاتيان بها ويزاحم في الباقي العشاء في وقتها فيبقى لها مقدار ركعة فتندرج في العموم المذكور ويعلم مما ذكر
ايضا سقوط ما حكي عن الفقيه ان كان مراده اشتراط الست بحيث ينتفي الاتيان لو بقي مقدار خمس الثاني انها لو اخلت بالاداء اذا تمكنت
من ركعة بشرائطها او بالطهارة وجب عليها القضاء وهذا هو المشهور وقد عرفت الاجماع المدعى في ك ونفي الخلاف بين اهل العلم عن المنتهى
ويدل عليه صحيحة الحلبي في امرأة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي طهرها حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقضي الصلوة التي فاتتها
قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضي ومعنى السؤال انها تقوم في وقت الصلوة للطهارة فتشتغل بها لكنها
لا تأتي الى اخرها ولا تفرغ في وقت الصلوة فتفوتها ويدل عليه رواية عبيد بن زرارة المتقدمة وغيرها من الاخبار التي يجب العمل عليها
لاعتضادها بالاجماع ونفي الخلاف ويجري هنا ما تقدم من قول الشيخ باستحباب القضاء صريحا فيما لو ادركت خمس ركعات من وقت العصر
او من وقت العشائين فلم تفعل وقول الاصباح باستحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب والعشائين بادراك اربع او يلزمه
استحباب القضاء في المقامين وقول الفقيه بانه ان بقي مقدار ست ركعات من النهار بدء بالظهر فان لازمه وجوب قضاء الظهرين ح
وعكسه وبجواز ابقى مقدار خمس ركعات فتقضي العصر وحدها واستفاد العلامة ره في لف من ابن ادريس انه لا قضاء بل لا اداء الا بادراك
الصلوة بأجمعها في الوقت قال ره وقال ابن ادريس ره اذا اسلم الكافر وطهرت الحائض والنفساء وبلغ الصبي وافاق المجنون والمغمى عليه

في اواخر فضل الاوقات

قبل غروب الشمس في وقت يتسع لفعل فرض الظهر والعصر والطهارة لهما وجب على كل واحد منهم اداء الصلوتين وقضاؤهما ان اخرهما وهذا يدل
على انه يعتبر التمكن من فعل الصلوة اجمع في الوقت انتهى ثم ان مقتضى تقييد المصنف كجماعة بالركعة هو انه لو كان ما ادركه من الوقت لا
يسع الا ما هو اقل من ركعة لم يجب عليه تلك الصلوة الموقتة بذلك الوقت وربما نفى عنه الاشكال وهو في محله وقد نفى الخلاف عنه في
ونقله فيه عن ف ايضا قال ره في اواخر فصل الاوقات لو ضاق الوقت عن الفريضة وتمكن من صلوة ركعة منها في الوقت وجب عليه تلك
الفريضة وهل يكون مؤديا لها اجمع او قاضيا لها اجمع او مؤديا لتلك الركعة وقاضيا الباقي فيها قال الشيخ ره بالاول وفي اصحابنا
من قال يكون قاضيا لجميعها ونقله في قع عن السيد المرتضى ره ومنهم من قال يكون قاضيا لبعضها واما ان لحق اقل من ركعة فانه لا يكون
قد ادرك الصلوة ويكون قاضيا بلا خلاف بينهم وقال في الخلاف فلو ادرك بمقدار ما يصلي فيه خمس ركعات قبل الغروب لزمته الصلوتان
بلا خلاف وان لحق اقل من ذلك لم تلزمه الظهر عندنا هذا ما اهمنا نقله من عبارة المخالف وذلك هو الحق الذي لا محيص عنه ويدل عليه
مفهوم قوله ع من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وغيره من الاخبار المشعرة بذلك ولكن قال العلامة ره باستحباب القضاء ح
ففي نهاية الاحكام فانه لو قصر عن ادراك ركعة سقط الوجوب واستحب قضاؤها بعد الصلوة قضاء لحوق ما ادركه من الوقت انتهى وقال في
التذكرة وان طهرت في اثناء الوقت فان بقي مقدار الطهارة وادراك ركعة وجب الاداء وان لم تفعل وجب القضاء وان كان اقل
لم يجب بل يستحب انتهى وقال المصنف ره في المفروض الى الوجوب فانه بعد ان ذكر في المعتبر اخبارا مطلقة في قضاء الظهر والعصر ان طهرت
قبل غروب الشمس وقضاء المغرب والعشاء ان طهرت قبل طلوع الفجر مثل رواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت
المراة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر وغيرها ثم قال الذي يتبين من هذه
الاحاديث ان المراة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة فاخرته حتى دخل وقت اخرى لزمها القضاء ولو
قيل بذلك كان مطابقا لمدلولها نعم لا تقضي من الصلوات اذا رات الدم الا ما تمكنت من ادائها في حال طهرها واهملته انتهى وفيه
ان الظاهر من مساق تلك الاخبار انما هو على طريق العقل والعرف من سعة الوقت للصلوة المامور بها ومع التنزل عن ذلك فالمقصود
الواجب في هذا المقام هو تلك تقييد الاخبار بمفهوم قوله ع من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة هذا واقتصر الشيخ ره في
النهاية في الحكم بوجوب القضاء على من ادرك ما دون الركعة من الوقت على خصوص الفجر قبل طلوع الشمس قال ره ويلزمها قضاء الفجر اذا
طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال انتهى وربما يؤيده رواية عمار عن الصادق ع فان صلت ركعة من الغداة ثم طلعت فلتتم الصلوة
وقد جازت صلوتها وان طلعت قبل ان تصلي ركعة فليقطع الصلوة ولا تصلي حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ونزلت على المفرط
قوله ع من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة المعتضد بعمل الاصحاب **قوله يحرم عليها كل ما يشترط فيه الطهارة كالصلوة**
والطواف ومس كتابة القران عبر العلامة ره في الارشاد بهذه العبارة ثم قال ولا يصح منها الصوم وقال المحقق الاردبيلي ره في شرحها
كان وجوب الغسل لمثل الصلوة والطواف الواجبين اجماعي وفي الاخبار اشارة الى ذلك في الجملة وكونه مثل غسل الجنابة قد مر واما تحريم
كل ما هو مشروط بالطهارة مثلهما فالظاهر انه اجماعي ولا كلام في حال الدم بل بعد الانقطاع وقبل الغسل ايضا انما الكلام في تعيين
ما يشترط فيه الطهارة فكانه ثبت عنده كونه شرطا للصوم ايضا ولكن ذكره مع تغيير الاسلوب ليشير الى الخلاف انتهى وما ذكره يجري في عبارة
المصنف ره ثم لا يخفى ان اشتراط الطهارة في الامثلة التي ذكرها ليس على حد سواء لان اشتراطها في الاولين انما هو بالنسبة الى صحة
فعلهما ووقوعهما عبادة بخلاف الاخير فانما بالنسبة اليه رافعة لحرمته فعله ولا يجعله عبادة عند القراءة به وبعبارة اخرى تجب الطهارة
في الاولين لاجلهما بخلاف الاخير فانما لا تجب لاجله وانما ترفع وقوعه محرما فينبغي افراد كل منهما بالكلام فنقول اما القسم الاول فهو مما
لا اشكال في حرمته ويوضحه ما في ك من قوله اما تحريم الصلوة والطواف فموضع وفاق بين العلماء انتهى وانما الاشكال في ان الحرمة
تشريعية او شرعية فالذي يظهر من كلام المصنف ره في النافع هي الاولى لانه قال فيه واما الاحكام فلا تنعقد لها صلوة ولا صوم
ولا طواف ومثله في المعتبر الا انه ذكر الصلوة والصوم في المسئلة الاولى فقال لا تنعقد للحائض صلوة ولا صوم وعليه الاجماع وذكر
الطواف في المسئلة الثانية فقال ولا يصح منها الطواف لان الطواف الواجب من شرطه الطهارة انتهى وتبعه صاحب المستند ره
لانه قال لا يصح منها صلوة ولا طواف ولا صوم بالاجماع والمستفيضة من النصوص فيحرم عليها لانها شان العبادة الغير الصحيحة انتهى
وظاهر الشيخ ره في النهاية هي الثانية لانه قال فيها فاذا حاضت المراة فيجب عليها ان تعتزل الصلوة وتفطر الصوم ومثله سلار في المراسم

ابن حمزة في الوسيلة وصاحب الرياض لانه الحق بعبارة النافع المتقدمة قوله مع حرمتها عليها بالاجماع والنصوص ويظهر من صاحب الجواهر ره
ان الحرمة تلاحظ بالنسبة الى حالتيها اعني حالة الحيض وحالة النقاء قبل الغسل فهي في الحالتين جميعا تشريعية مع وجود الحرمة الذاتية ايضا
في الاولى قال بعد الحكم بالحرمة فيهما وان امكن الفرق بين الحرمتين بالذاتية والتشريعية وما يقال من عدم تصور الذاتية في الاولى ايضا
لرجوعها الى التشريع مع النية ولا حرمة مع عدمها مدفوع بعد التسليم بانه لا مانع من اجتماع الحرمتين مع النية اخذا بظاهر النهي وكلام
الاصحاب في المقام بل صرح به بعضهم وعليه بني رد ما يذكر في بعض المقامات من الاحتياط لها بفعل العبادة بانه معارض بمثله لكون
الترك بالنسبة اليها عزيمة انتهى وقال بعض المحققين ره لا اشكال في تحريم الصلوة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتا كقراءة العزائم
او لا حرمة فيها الا من جهة التشريع بفعل الصلوة الغير المامور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد
الاجماعات ففي صحيحة زرارة اذا كانت المراة طامثا لا يجوز لها الصلوة وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي اخرى اذا دفقته يعني
الدم حرمت عليها الصلوة ونحوها غيرها وفي المنتهى يحرم على الحائض الصلوة والصوم وهو مذهب عامة اهل الاسلام ومن ان الظاهر
توجه التحريم والامر بالترك في الادلة الى فعل الصلوة على وجه التعبد والمشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمة ذلك
لانه تشريع وتعبد بما لم يامر به الشارع وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط لها بفعل الصوم والصلوة الواجبين او المندوبين عند
الشك في الحيض مع فرض عدم اصل او عموم يرجع اليه فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن لها الاحتياط سيما بفعل المندوبة ثم قال و
الاقوى عدمه يعني التحريم الذاتي للاصل والعموم وظهور النواهي فيما ذكرنا مع ان اوامر الترك وارادته في مقام رفع الوجوب ولهذا ابدل
التحريم في المعتبر والنافع بعدم الانعقاد الى ان قال ويؤيد ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل الفضل بن شاذان بانها على حد النجاسة
فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا وما ذكره جماعة بل ادعى عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطربة وتتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه
على القطع بما ذكرناه انتهى واما القسم الثاني وهو مس كتابة القران فقد حكى في كشف اللثام الاجماع عليه عن الخلاف والمنتهى و
التحرير وقال المحقق الاردبيلي ره فكانه لا خلاف في تحريم المس ونقل فيه الاجماع انتهى واستدل على الحكم بما روي عنه من قوله لا يمس القران
الا طاهر وقول ابي جعفر ع في حسن محمد بن مسلم الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القران ما شاءا الا السجدة و
سند الاول لم يبلغ حد الصحة وكذا الثاني وان كان اولى من الاول مضافا الى ما في دلالته من جهة ان الامر بفتح المصحف من وراء الثوب
يعطي ان لمس جلده وهامشه والوجه الغير المكتوب منه ورقه حرام وليس كذلك والاستناد الى الاول احسن لظهور دلالته وانجبار ضعف
سنده بالشهرة والاجماعات المنقولة ولا فرق بين الاداء والقضاء ولا بين الاصالة والتحمل ولا بين الواجب والمندوب ولو لم يشترط الطهارة
في الطواف كفى في الحرمة وقوعه في مسجد الحرام وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد ره حيث قال بالكراهة ولكن ربما يؤول كلامه بانه اراد
الحرمة بالكراهة وعلى تقدير عدم ارادته لذلك ليس خلافه بقادح ويظهر من صاحب الك ره الميل الى هذا القول لانه قال في مبحث الجنابة
بعد نقل كراهة مس كتابة القران عن ابن الجنيد وهو متجه وقال هنا وقال ابن الجنيد انه مكروه ولعله يريد بالكراهة الحرمة والكلام فيه
كما في الجنب انتهى واما اسماء الله واسماء النبي ص والائمة ع وفاطمة ع بل سائر الانبياء فعن جماعة انها تلحق بكتابة القران في حرمة المس و
حكى عن الفقيه دعوى الاجماع على حرمة مس الحائض اسم الله واسماء الانبياء والائمة ع ولم اجدها فيه واستدل عليه بان حرمة المس
مناسبة للتعظيم وبان حدث الحيض اعظم من حدث الجنابة المجمع على الحرمة فيه كما صرح ع برواية سعيد بن يسار قلت لابي عبد الله ع المراة ترى
الدم وهي جنب اتغتسل من الجنابة او غسل الجنابة والحيض واحد فقال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك وبظهور اتفاق الاصحاب على
اشتراك الحائض مع الجنب في احكامه وربما يشعر به ما دل من نهي الحائض عن مس التعويذ بعد حمله على اشتمال التعويذ غالبا على غير القران من اسماء
الله واسماء انبيائه وليس شيء من هذه الوجوه بمعتمد لانه يتجه على الاول ان التعظيم الواجب عبارة عما هو تعظيم في نظر الشارع وهو غير
حاصل بل يمكن منع وجوب التعظيم وانما يحرم التحقير وعلى الثاني منع الاجماع وعلى الثالث ان اشتراك الحائض مع الجنب في جميع الاحكام لم
يعلم من دليل يدل عليه حتى يجعل كبرى كلية والحاصل من استقراء الموارد انما هو اشتراكهما في اكثر الاحكام وعلى الرابع ان النهي عن مس
التعويذ العلة من جهة خصوص اسم الله فلا مدخل لاسماء الانبياء ومجرد اشتماله عليها لا يصير دليلا على كونه مناطا في الحكم والا لزم حرمة
مس اسماء الملائكة لانها ايضا كثيرا ما تذكر في التعويذ ولكنا حكمنا بحرمة مس اسم الله بدلالة موثقة عمار المؤيدة بالشهرة المحققة والاجماع
المنقول في الغنية وعلى هذا اذا انضم اليها رواية سعيد بن يسار حصل الدليل لانها مؤيدة بروايتين دالتين على نهي الحائض عن مس التعويذ

ذكرناهما في مبحث غسل الجنابة وعلى هذا فلا يتم الحكم الا في اسم الله تع وذهب سلار بن عبد العزيز ره في المراسم الى ان ترك المس مندوب قال ره و
اما الندب الذي يلزمها فعلى ضربين ايضا فعل وترك فاما الفعل فهو ان تتوضأ وضوء الصلوة في كل وقت صلوة وتجلس في المحراب وتسبح بقدر ما
القراءة في الصلوة واما الترك فهو ان تعتزل المساجد ومس ما فيه اسم الله تع وكل كتابة معظمة انتهى قوله ويكره حمل المصحف ولمس هامشه
قال المص ره في المعتبر واما حمل المصحف فان كان بعلاقته فبالجماع الاصحاب على الكراهة ولما مس المصحف ومس الهامش فقد اجرى علم الهدى
حكمهما في ذلك كالجنب وقال في الجنب بتحريم مس الكتاب وقال الباقون بالكراهة انتهى وفي حكم الهامش جميع ما عدا الكتابة من الجلد وظهر الورق
الخالي من الكتابة واستدلوا على الكراهة برواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس
خيطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون وانما حمل النهي على الكراهة لضعف سند الرواية باشتماله على عدة من المجاهيل
والضعفاء فلا تبلغ حجة في اثبات التحريم ونقل عن السيد المرتضى ره المنع من ذلك استنادا الى هذه الرواية وهو بعيد جدا لانه مضافا الى
ما عرفت من ضعف السند لا يخلو دلالتها على شيء من جهة الاستشهاد بالاية لان الضمير فيها يعود الى الكتاب المكنون والجملة خبرية صفة
له وليست للانشاء والمراد به اللوح المحفوظ وبالمطهرين هم الملئكة فيمكن ان يكون ذكر الاية في الرواية للاشارة الى الكراهة بتقريب
ما كان شانه كونه مثبتا في كتاب لا يمسه الا المطهرون ينبغي ان يراعى فيه عدم مس غير الطاهر له وقد يقال ان الاولى في الاستدلال
للسيد في خصوص المس صحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثياب ويقرآن من القران ما شاءا
الا السجدة ثم يجاب بانه لما اعرض الاصحاب عن القول بوجيه قوي الظن بحمل الامر فيه على الاستحباب سيما مع معارضة الرضوي المعتضد بالاصل
وفتوى المشهور قال على ما نقل عنه ولا تمس القران اذا كنت جنبا او على غير وضوء او مس الاوراق اذ ليس الصحيح مع الاعراض اقوى
من الرضوي مع الاعتضاد وبما سمعته ظهر وجه القول بالكراهة مع مناسبته للتعظيم وفتوى المشهور قوله ولو تطهرت لم يرتفع
حدثها اعلم ان الحدث الذي نفى المص ره ارتفاعه بالتطهر في حال الحيض على قسمين احدهما خصوص حدث الحيض والثاني ما عداه
كحدث الجنابة ومس الميت واطلاق عبارته ره يشمل القسمين بل يشمل الحدث الاصغر ايضا واوضح من ذلك في الاطلاق قوله
في المعتبر ولا يرتفع لها حدث وعليه الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا يتحقق مع وجوده لكن يجوز لها ان تتوضأ لتذكر الله سبحانه
وان تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الاحرام ودخول مكة انتهى وذلك لان اضافة الحدث الى ضمير المرأة في عبارة الكتاب يحتمل ان المراد
به الحدث المعهود الذي هو حدث الحيض بخلاف عبارة المعتبر فان الحدث فيها نكرة في سياق النفي غير محتملة للعهد وينطبق عليه دعوى
الاجماع ويؤيد الاطلاق ما ذكره في ذيل عبارته من جواز اغتسالها لا لرفع الحدث وحكى الاطلاق عن جماعة كثيرة بل عن التحرير والمنتهى
التصريح بعدم ارتفاع حدث الجنابة وتوضيح المقام ان القسم الاول مما لا خلاف ولا اشكال في عدم ارتفاعه بل وقع التصريح بالا
جماع في كلام بعضهم ولا ينافيه ما دل على جواز الوضوء لها في وقت كل صلوة مثلا والتيمم اذا حاضت في احد المسجدين مثلا لكونه
ليس طهارة وقد استدل على ذلك بحسنة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله اما الطهر فلا ولكنها
توضأ وقت الصلوة واراد بالتطهر الغسل للحيض واما القسم الثاني كالجنابة ومس الميت ويقع الكلام تارة في عدم وجوب رفعه اذا قارنها
الحيض وهي متلبسة به واخرى في انها ان اغتسلت لم يرتفع فيجب الغسل بعد اما الاول فيدل عليه موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال
سئلته عن رجل اصاب من امرأته ثم حاضت قبل ان تغتسل قال تجعله غسلا واحدا ورواية سعيد بن يسار المتقدمة في ذيل الكلام
على حرمة مس كتابة القران وصحيحة الكاهلي او حسنته عن الصادق ع قال سئلته عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او
لا تغتسل قال قد جاءها ما يفسد الصلوة فلا تغتسل وجه الدلالة كون النهي فيها لرفع الوجوب لكون المقام مقام توهمه كما يشعر به التعليل
بانها قد جاءها ما هو اعظم واما قوله تجعله غسلا واحدا فقد قال بعضهم انه لا بد من تاويله بارادة الرخصة ونحوها المنافاته لما
دل على كون التداخل رخصة لا عزيمة تنبيه قال في آ بعد ذكر رواية الكاهلي ما نصه قال بعض المحققين ره في هذا الخبر دلالة على
وجوب غسل الجنابة لغيره والا لم يكن لتاخير الغسل معنى وفيه نظر فان طرو المانع من فعل الواجب الموسع في وقت معين لا يخرجه
عن كونه واجبا انتهى واورد عليه المحقق البهبهاني ره في الحاشية بقوله لا يخفى ان مراد بعض المحققين ره انه لم يكن لتاخير الغسل
في الصورة المفروضة في الخبر معنى يعني ان المعصوم ع علل النهي عن اغتسالها بمجيء ما يفسد الصلوة فلو لا وجوبه للصلوة لم يكن
لتاخيره من هذه الجهة معنى ولا تامل في الظهور لان معنى الحديث انها يمكنها الغسل الا انه لا يجب عليها لان الوجوب لاجل الصلوة

في عدم ارتفاع حدثها بالغسل عن الحيض

بلغ

ولا يمكنها ان تصلي فتكون هذه الرواية موافقة لموثقة عمار التي ياتي ذكرها ويكون معنى قوله فلا تغتسل لا يجب عليها لانه نهي ورد
مورد توهم الايجاب كما حقق في الاصول ويمكن ان يكون مراده ان غسلها انما هو لرفع الحالة المانعة عن الصلوة فاذا لم يرتفع فلا
تغتسل بناء على ان الحدث حالة واحدة كما مر في بحث تداخل الاغسال من انهم قالوا اذا اغتسل المغتسل بقصد رفع حدث معين يرتفع
الجميع فلاحظ وتامل انتهى واما الثاني فمقتضى اطلاق المص ره عدم جواز الاغتسال لغير الحيض كالجنابة ومس الميت في حال كونها
حائضا بل هو من نسج في معقد اجماع المعتبر من عدم ارتفاع حدث لها فنسري اليه الحرمة التشريعية وقد صرح بذلك العلامة ره في التذكرة
حيث قال لو اجتمع الحيض والجنابة لم يجز لها الغسل الا بعد انقطاع دم الحيض لا للجنابة ولا للحيض فاذا انقطع اغتسلت فاذا نوت رفع حدث
الجنابة ارتفع الحدثان وان نوت رفع حدث الحيض فان ضمت الوضوء احتمل رفع حدث الجنابة ايضا لتسويغ الصلوة عندهما وعدمه لقصور غسل
الحيض عن رفعه وان نوت رفع الحدث مطلقا فالاقرب الاجزاء من غير وضوء انتهى وحكى التصريح بعدم الجواز عن المنتهى ايضا واستدل له
بالامر بجعل الغسل واحدا في موثقة ابي بصير المتقدمة وبمجيء ما هو اعظم في رواية سعيد بن يسار الظاهر في الامر بالتاخير وبالنهي عن الا
غتسال للجنابة في حال الحيض في صحيحة الكاهلي ويتجه عليه ما قدمناه من ورودها في مقام رفع الوجوب ولكن الاجماع المحكي في المعتبر المؤيد
بتصريح بعضهم وظهور اتفاق كلمة الاصحاب على ذلك عدا من نعرفه كاف في الدلالة او كشفه عن قيام القرينة على المراد بالاخبار المذكورة
وحكى عن الشيخ ره في كتابي الاخبار انه يلوح من كلامه جواز اغتسالها من الجنابة وهي حائض ومستنده موثقة عمار عن ابي عبد الله ع
انه سأله عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت قبل ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت
اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة وربما يؤيد برواية سماعة بن مهران عن الصادق ع وابي الحسن قالا في الرجل يجامع امرأته فتحيض
قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب وايده في الجواهر بعموم ما دل على الامر بالغسل او اطلاقه ثم قال ولا ينافي ذلك
ما في الخبر الاول من كون الغسل واجبا لغيره اذ لا مانع من كونه مع ذلك مستحبا لنفسه اللهم الا ان يمنع ذلك في حال الحيض نعم قد يشكل بالنسبة
الى غسل الجنابة خاصة بانه متى صح لجزاء عن الوضوء وهو غير ممكن هنا لكن تقدم لك سابقا منع ذلك وان المختار عدم توقف صحة
الغسل على ذلك كما بيناه فيما لو تخلل الاصغر في اثناء الغسل انتهى ثم انه اورد في المستند على استدلال الاكثر بان الجميع خال عن الامر و
النهي الدالين على الوجوب والحرمة بل غايتها الاخبار المفيدة للجواز او الرجحان مع ان جعلهما واحدا ليس بواجب قطعا مضافا الى
رواية عمار وسماعة ثم قال وعن كلام الشيخ ره في كتابي الاخبار انه يلوح منه الجواز فالقول به ليس ببعيد والاجماع على خلافه
غير معلوم كيف ولم يصرح بعدم الجواز الا شاذ من المتاخرين والامر الاحتياط واضح انتهى ولا يخفى سقوطه لان انكار كون الجمل المذكورة
للانشاء مما لا وجه له عند من له ادنى خبرة باساليب الكلام ومثله انكار ظهور الجمل الخبرية المراد بها الانشاء في الوجوب ثم ان اجماع الجواز
مع عدم قائل به صريحا غير سديد لان غالب ما يذكره الشيخ ره في كتابي الاخبار انما هو للجمع بين متنافيات الاخبار خصوصا مع كون
المحكي هو تلويح كلام الشيخ ره لا صراحته وقد عرفت دعوى الاجماع على عدم ارتفاع حدثها من المعتبر تنبيه قد علم مما ذكره المص ره
وبيناه ان الحدث الاصغر ايضا لا يرتفع في حال الحيض كما ان الاغسال والوضوءات الغير الرافعة للحدث من مندوبات القسمين مما لا كلام
في جوازها قوله لا يصح منها الصوم الضمير المجرور يعود الى الحائض ومن المعلوم ان ليس المراد به الا المتلبسة بالحيض وعلى هذا يكون
الحكم بعدم صحة الصوم منها من جملة مسلمات ارباب الصناعة المدلول عليها بالنصوص وهذا القدر مما لا اشكال فيه ولا كلام انما الكلام
في صحة الصوم منها بعد انقطاع الدم وقبل الغسل فالمشهور عدم صحته منها وذهب العلامة ره في نهاية الاحكام الى خلافه فذكر فيها ما
نصه ولا يصح صومها لقوله ع اذا حاضت المرأة لم تصل ولم تصم وهذا التحريم باق ما دامت ترى الدم فاذا انقطع ارتفع تحريم الصوم
وان لم تغتسل انتهى ومال اليه صاحب المدارك ره وحجة القول الاول وجوه الاول صدق الحائض عليها ما لم تغتسل وان انقطع عنها الدم نظرا
الى عدم اشتراط بقاء المبدأ في صحة اطلاق المشتق وفيه انا قد حققنا اشتراطه في الاصول واورد عليه ايضا في المستند بانه مع الاغماض عن
اشتراط بقاء المبدأ يتجه عليه المعارضة بصدق الطاهر الثاني استصحاب ما ثبت بالحيض وفيه ان الحكم انما تعلق بالحائض ومع انتفاء
الوصف العنواني ينتفي الموضوع قطعا فلا يجري الاستصحاب واورد عليه ايضا في المستند بان الاستصحاب المذكور المعارض باستصحاب
صحة الصوم الثابتة قبل الحيض حيث لم يثبت المنع زائدا على حال الدم وفيه انه مبني على ما ذهب اليه في الاصول من معارضة استصحاب حال ما
قبل موضوع الدليل لاستصحاب حال الدليل وقد منعناه في محله الثالث عدم صحة الصوم من المستحاضة بدون الغسل فلا يصح من الحائض

في صحة صوم الحائض

بطريق اولى لكون حدثها اغلظ من حدث المستحاضة واورد عليه في المستند بانه قياس الرابع موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت كان عليها قضاء ذلك اليوم وهي معتضدة بالشهرة واما حجة القول الثاني فيمكن استفادته من مطاوي كلام العلامة ره بعد قوله اذا حاضت المراة لم تصل ولم تصم فان مشاكلا مدرة يشير الى انه بانتفاء الشرط ينتفي المشروط ولبث بعد انقطاع الدم حايضا والجواب انه يرتفع المنع المستند اليه واما المنع المستند الى الحدث فلا يرتفع بارتفاعه والا لصحت الصلوة ايضا قبل الغسل وبدون الوضوء وان شئت قلت انها في حال الحيض ما كان يصح صلوتها لو كانت تغتسل فيرتفع بارتفاع الحيض ذلك المقيد الذي ينتفي بانتفاء قيده مضافا الى كون المفهوم معارضا بالموثقة المذكورة ثم ان المصنف ره تردد في المعتبر في حكم المسئلة فقال وهل هو يعني الغسل شرط في صحة الصوم بحيث لو اخلت به ليلا حتى اصبحت بطل الصوم فيه تردد ثم قال روى علي بن الحسين عن علي ابن اسباط عن عمه يعقوب الاحمر عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع وساق متن الموثقة المذكورة ثم قال لكن علي بن الحسين فطحي وابن اسباط واقفي انتهى ولا فرق في الصوم بين الواجب والمندوب في القضاء والاداء وما تعلق به اصالة او نيابة قوله لا يجوز لها الجلوس في المسجد ويكره الجواز فيه الظاهر ان ذكر الجلوس انما هو من باب المثال لما يقابل الاجتياز كما يكشف عنه مقابلته به وما نص عليه في المعتبر بقوله ويحرم عليها دخول المساجد الا اجتيازا او لتناول حاجة اما القعود واللبث فلا وهو اجماع انتهى وهذا هو الذي يجب عليه التعويل لقول الباقر ع في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتع يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وعلى هذا يحرم كل ما ليس اجتيازا حتى التردد في جوانب المسجد ولهذا قال المحقق الثاني ره حيث قال في جامع المقاصد بعد ذكر الصحيح المذكور ويفهم منه ومن الاية عدم جواز التردد فيها اذ معنى الاجتياز وعابري السبيل ان يدخل من احد البابين ويخرج من الاخر انتهى ومقتضاه انه لو كان للمسجد باب واحد فيدخل منه ويخرج منه كان قد فعل حراما وبما ذكرناه من البيان يسقط ما ذكره في المدارك بقوله وتخصيص المصنف التحريم بالجلوس يؤذن بجواز التردد في جوانب المسجد وهو كذلك انتهى ثم انه قد خالف سلار في اصل المسئلة فحكم بكون اعتزال المساجد مندوبا ولكن في الجواهر قد نفى صراحة كلامه في الخلاف مستشهدا على ذلك بنفي الخلاف عن الحرمة في التذكرة غير مستثن لسلار كما عن المعتبر والمنتهى ومنشاؤه عدم العثور على عبارته وهي ابعد عن الحمل على غير الاستحباب لانه قال في المراسم بعد تقسيم ما يلزمها الى فعل وترك وعد الفعل والترك الواجبين ما نصه وكل ما وجب تركه على الجنب فهو واجب عليها وعليها ان تقرء سور العزائم واما الندب الذي يلزمها فعلى ضربين ايضا فعل وترك اما الفعل فان تتوضأ وضوء الصلوة في كل وقت صلوة وتجلس في المحراب وتسبح بقدر زمان الصلوة واما الترك فهو ان تعتزل المساجد ومس ما فيه اسم الله وكل كتابة معظمة انتهى ويبقى الكلام في امور الاول انه قد علم مما ذكرناه جواز الاجتياز لكن حكم المصنف ره فيه بالكراهة كالشهيد في الذكرى وغيره وقد وقع الخلاف فيها فعن العلامة ره في المنتهى انه حكى عن الشيخ ره الحكم بكراهة الاجتياز في غير المسجدين ثم قال ولم نقف فيه على حجة واباحه غيره من غير تعرض للكراهة وهو اختيار المفيد والسيد المرتضى رض ثم احتج على نفي الكراهة بعدم النص ثم احتمل كون سبب الكراهة اما جعل المسجد طريقا واما الدخول بالنجاسة اليه واورد عليه في جامع المقاصد بوجهين احدهما ان جعل المسجد طريقا اذا اقتضى كراهة الاجتياز وجب ان لا يختص بالحائض بل يعم كل مجتاز فلا وجه للتخصيص بالحائض الثاني ان ادخال النجاسة الى المسجد عنده حرام وان لم تتعد فكيف يكون سببا للكراهة الا ان يقال هذا انما يستثنى لورود النص عليه انتهى ويظهر من كلام القائلين بالكراهة وجوه في الاستناد الى ما صاروا اليه احدها قاعدة التسامح في ادلة الكراهة من جهة فتوى جماعة بالكراهة هنا ثانيها ما حكي عن الشيخ ره من دعوى الاجماع عليها ثالثها ما في كشف اللثام مرسلا عن النبي ص قال انا نامر نساءنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلوة الى قوله ع ولا يقربن المسجد او هذا الوجه يرجع الى التسامح في ادلة الكراهة كالاول الا انهما يفترقان بان منشأ الاول انما هو فتوى الجماعة ومنشأ الثاني هو الخبر المرسل الثاني انه قال في ان الحكم بحرمة اللبث في المسجد مختص بحالة الاختيار فلو اضطرت الى ذلك لخوف من لص او سبع جاز لها فعله من دون تيمم على الاقوى عملا بالاصل وظاهر قوله ع في رواية ابن مسلم اما الطهر فلا انتهى وفي الاستدلال بالرواية ما لا يخفى لان المراد بالطهر فيها هو الغسل بقرينة السؤال ودلالة ما بعدها من قوله ع ولكنها تتوضأ وقت الصلوة وفي جامع المقاصد بعد حكاية مثله في الجنب عن المنتهى وفيها يعني الحائض اشكال ينشأ من بعد الطهارة منها فان قلنا بذي بجواز الكون بالتيمم المباح وهو الظاهر وهل تتيمم اشكال ينشأ من شرعية مثله

للخروج من المسجدين ومن انه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على مورد النص ولا فرق فيه بين المسجدين وغيرهما انتهى ثم على تقدير جواز التيمم الظاهر انه لو غلبها النوم على وجه تعذر فيه فلا حرج وقد صرح به في جامع المقاصد بالنسبة الى الجنب الثالث انه اطلق جماعة كراهة الاجتياز وهو شامل للمسجدين الحرمين واستثناهما جماعة قال في المدارك بعد هذا كله فيما عدا المسجدين اما هما فقد قطع الاصحاب بتحريم الدخول اليهما مط لقوله ع في رواية محمد بن مسلم ولا يقربان المسجدين الحرامين ثم قال ويظهر من المصنف ره في المعتبر التوقف في ذلك حيث قال واما تحريم المسجدين اجتيازا فقد جرى في كلام الثلثة واتباعهم ولعله لزيادة حرمتهما على غيرهما من المساجد تشبيها للحائض بالجنب فليس حالها باخف من حاله ثم قال صاحب المدارك وهو في محله انتهى والمعتمد ما عليه الاكثر والرواية صحيحة او حسنة مؤيدة بمصير الاكثر الى الاستثناء اليها الرابع انه لم يذكر المصنف ره في هذا الكتاب انه يحرم على الحائض وضع شيء في المسجد وقد قطع به في النافع والمعتبر وهو كذلك لصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته كيف صارت الحائض تاخذ ما في المسجد ولا تضع فيه فقال لان الحائض تستطيع ان تضع ما في يدها في غيره ولا تستطيع ان تاخذ ما فيه الا منه وقد تقدم في مبحث الجنابة ما اشتمل من الاخبار على حرمة وضع الجنب والحائض شيئا في المسجد فراجع قوله لا يجوز لها قراءة شيء من العزائم ويكره لها ما عدا ذلك هذه العبارة تضمنت حكمين الاول حرمة قراءة شيء من العزائم عليها وهي مما قام عليه الاجماع ونطق به النصوص المعتبرة الثاني كراهة قراءة ما عداها من القرآن والقول بها على الوجه الذي اطلقه المصنف ره بحيث يشمل السبع او السبعين المستثناة عند جماعة احد الاقوال في المسئلة وعليه جماعة منهم الشيخ ره في ط وابن ادريس ره في السرائر والعلامة ره في عد وحكي دعوى الاجماع عليه من المعتبر والمنتهى التي حضرتني خالية وحكي عن ض ايضا ولم يحضرني حتى الجمع ثانيها حرمة قراءته مط وهو المنقول عن سلار ثالثها حرمة ما زاد على سبع آيات وحكي عن القاضي وعن ظ المفيد ره رابعها كراهة ما زاد على سبع آيات او سبعين وهو المحكي عن المنتهى والتحرير خامسها القول بنفي الكراهة مط وهو ممن صاحب الحدائق ره قال به ويستفاد من العبارة كراهة السبع المستثناة من الجنب واستحسنه الشارح لانتفاء النص المقتضي للتخصيص وهو غير جيد بل المتجه عدم كراهة قراءة ما عدا العزائم بالنسبة اليها مط لانتفاء ما يدل على الكراهة بطريق الاطلاق والتعميم حتى يحتاج استثناء السبع الى المخصص ورواية سماعة التي هي الاصل في كراهة ما زاد على السبع مختصة بالجنب فيبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة لقراءة الحائض ما شائت سالمة عن المعارض احتج للقول الاول اما على الجواز فبالاصل والاخبار وهي كثيرة واما على المرجوحية فيما روي عنه ع لا يقرء الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن وقول امير المؤمنين ع في خبر السكوني الذي رواه الصدوق ره في الخصال سبعة لا يقرؤن القرآن الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجنب والنفساء والحائض وفيما ارسل عنه ع لا تقرء الحائض قرآنا وعن دعائم الاسلام عن ابي جعفر ع انا نامر نساءنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلوة الى قوله ع ولا يقربن مسجدا ولا يقرأن قرآنا فهذه الاخبار من جهة ضعف اسانيدها وان كانت لا تنهض حجة للتحريم الا انها صالحة لاثبات الكراهة نظرا الى جواز التسامح في ادلتها والظاهر ان القائل بالقول الثاني استند الى النهي في رواية دعائم الاسلم وغيرها مما ذكر لكن ضعفها ومخالفتها الاصل وموافقتها للعامة يمنع عن اثبات الحرمة بها ولعل كلا من القائل بالقول الثالث والرابع حملها على الجنب بناء على ما يراه فيه وبما ذكرناه من جهة القول الاول وتضعيف القول الثاني يندفع جميع ما عدا القول الاول بتبينه مقتضى ما وقع في الادلة من تعليق حرمة دخول المساجد لا على وجه الاجتياز وقراءة العزائم وغيرها حتى حرمة الصلوة والصوم في مثل قول ابي جعفر ع اذا كانت المراة طامثا فلا تحل لها الصلوة وقول مولينا الرضا ع اذا حاضت المراة لا تصوم ولا تصلي هو انتفاء الاحكام بانقطاع الدم وان لم تغتسل نظرا الى انتفاء العنوان المحكوم عليه وقد تحقق الخروج عن هذه القاعدة في الصلوة بما دل على اشتراط الطهارة من الاحداث فيها وكذا في الصوم بما قدمناه من الدليل وبقي مثل حرمة قراءة العزائم ودخول المساجد فمقتضى القاعدة فيهما الحكم باستبدالها بالجواز عند انقطاع الدم ولو لم تغتسل الا ان يقوم دليل وقد تصدى صاحب الجواهر ره لاثبات بقاء الحكم فيهما حيث قال ثم ان الظاهر من ملاحظة كلام الاصحاب عدم الفرق فيما سمعت من الحرمة في قراءة العزائم ودخول المساجد بين حال الدم وبين انقطاعه قبل الغسل للمنع ولانها احكام لحدث الحيض المتحقق المفروض ثم قال لكن في ط عن بعض المتاخرين الفرق بينهما فجوز لها الامران بعد الانقطاع قبل الغسل معللا ذلك بتعليق الحكم فيهما على الحائض وهو غير صادق في هذا الحال لانتفاء التسمية عرفا وان قلنا بعدم اشتراط صدق المشتق ببقاء مبدئه كالمؤمن والكافر والحلو والحامض وهو ضعيف انتهى وفيه مواقع للنظر احدها ان لا يظهر من كلام الاصحاب في المسئلتين بين الحالين اذ ليس لهم كلام يشير الى التعميم فكيف بالظهور وثانيها ان ما ذكره من التعليل بالمنع غير واف

باثبات المطلوب به وبيان ان متعلقه هي المثلبة بحدث الحيض لا خصوص المتلبسة بالدم وليس في ادلة المنع سوى منع الحائض عن ذلك وهي عبارة عمن هي متلبسة بالدم وثالثها ان ما ذكره من انها احكام لحدث الحيض مجرد دعوى مفتقرة الى شاهد ودليل من نص او اجماع او غيرهما ثم ان ما حكاه عن ك غير موجود فيها فعلى هذا لا بد من التماس ما يدل على ذلك والذي حصل لي عاجلا هو ان كلام الشهيد الثاني ره في لك في شرح قول المصنف ره ولا يصح منها الصوم يعطي اتفاق الاصحاب على تحريم قراءتها للعزائم ودخولها في المساجد لانه قال انما غير اسلوب العبارة وحكم في الصلوة بالتحريم وفي الصوم بعدم الصحة للتنبيه على اختلاف هذه الغايات بالنسبة الى الحائض فان غاية تحريم الصلوة الطهارة وكذا ما اشبهها من الطواف ومس كتابة القران ودخول المساجد وقراءة العزائم وغاية تحريم الطلاق انقطاع الدم وان لم تغتسل واختلف في غاية تحريم الصوم فقيل غايته الاولى وقيل الثانية فلذا غاير بينهما انتهى وكلامه ره وان كان غير واف باثبات وجه المغايرة بين التحريم وعدم الصحة ولعله ره الى هذا اشار صاحب ك ويمكن المناقشة في ذلك الا ان الامر هين انتهى ولكنه كاف في الدلالة على ما بصدده قوله وتسجد لو تلت السجدة وكذا ان استمعت على الاظهر ظاهره وجوب السجدة عليها على تقديري قرائتها لاية السجدة وان كان نفس تلاوة السجدة محرمة عليها وانما قلنا ذلك لان الجملة الخبرية في امثال المقام ظاهرة في الانشاء وقد صرح بذلك في المعتبر حيث قال واذا سمعت سجدة القران جاز ان تسجد السجدات الواجبة ويجب على القارئ والمستمع السجود عند هذا السجود للطاهر والحائض والجنب لانه واجب ليس من شرطها الطهارة فيجب اما السامع فان السجود في حقه مستحب وكذا اما عدا الاربع انتهى وتفصيل المقام ان في المسئلة اقوالا ثلثة احدها ما عرفته من المصنف ره ووافقه جماعة منهم العلامة ره في ثانيها ما ذهب جماعة منهم الشيخ ره في النهاية من انه يحرم عليها السجود ثالثها ما ذهب اليه الشيخ ره في ط حيث قال ويجوز للحائض والجنب ان يسجد للعزائم وان لم يجز لهما قرائتها او يجوز لهما تركه انتهى ويظهر من صاحب الجواهر ره انه زعم انتفاء القول الا انه قال نقل عن ط موافقة المشهور وانت خبير بان قوله في ذيل الكلام ويجوز لهما تركه مناف لمقالتهم صريحا حجة القول الاول ما ذكره العلامة ره في المختلف بقوله لنا ان المقتضي ثابت والمعارض منتف فيثبت الحكم اما وجود المقتضي فلان الاستماع موجب للسجود اجماعا واما انتفاء المعارض فلان الحيض لا يصلح للمانعية والاصل انتفاء غيره وللاجماع بغير اتفاق الجميع على فرض المسئلة في صورة انتفاء مانع غيره ثم قال وانما قلنا انه لا يصلح الحيض للمانعية لوجوه الاول ان الاصل عدم المانعية الثاني ورود الامر مطلقا من غير قيد يخرج الحيض وغيره الى المانعية والامر يدل على اطلاقه الثالث ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن رئاب عن ابي عبيدة الحذاء قال سئلت ابا جعفر ع عن الطامث تسمع السجدة قال ان كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها ثم قال ويمكن ان يستدل بهذا الحديث من راس لان الامر للوجوب الرابع ما رواه ابو بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا قرئ شيء من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد ان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد انتهى وتمسك غيره باصل الحكم بالاستصحاب وباطلاق الامر بالسجود وبالروايتين اللتين تقدم ذكرهما وبقول الصادق ع في موثقة ابي بصير والحائض تسجد اذا سمعت السجدة حجة القول الثاني وجوه احدها قوله ع لا يقبل الله صلوة بغير طهور والسجدة جزء من الصلوة فتدخل ضمنا ثانيها انه سجود فيشترط فيه الطهارة كسجود السهو ثالثها ما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الحائض تقرء القران وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرء ولا تسجد ويجيب عن الاول بالمنع من كونها جزء للصلوة وان ساوت سجود الصلوة في الهيئة فان عرف اهل الشرع يابى عن عدها جزء من الصلوة وليس كل سجدة جزء ولهذا يجوز سجود الشكر من غير طهر سلمنا لكن المنع من الجميع لا يستلزم المنع من الاجزاء وعن الثاني بانا لا نسلم اشتراط الطهارة في سجود السهو ولو سلمناه لم يلزم وجود الحكم هنا لانه كما يحتمل ان يكون اشتراط الطهارة هناك لكونه سجودا يحتمل ان يكون لكونه جبرا للصلوة المفتقرة الى الطهارة فصار كالجزء من الصلوة وليس كذلك سجود التلاوة وعن الثالث بوجوه احدها ما ذكره العلامة ره في لف من المنع من صحة سند الحديث وثانيها ما ذكره هو ره بعد تسليم صحة سند الحديث من انه محمول على المنع من قراءة العزائم فكانه قال تقرء القران ولا تسجد اي ولا تقرء العزائم التي تسجد فيها واطلاق المسبب على السبب مجاز جائز وقال في ك بعد نقل هذا الجواب عن العلامة ره وهو تاويل بعيد ثالثها ما حكاه في ك عن المتاخرين من الحمل على السجدات المستحبة بدليل قوله تقرء ثم قال والدلالة ضعيفة والمسئلة محل تردد انتهى رابعها ما ذكره جماعة من ان الصحيحة ظاهرها السؤال عن جواز القرائة ووجوب السجدة فاجاب بجواز الاولى وعدم جواز الثانية فهي تدل على عدم وجوب السجدة بالسماع من دون اصغاء كما هو مذهب الشيخ ره في ف والمصنف والعلامة فقد مر عليه في الاول الاتفاق عليه وهو وجه خامسها الحمل على التقية لان القول

هذه الرواية صحيحة في ك

بالمنع قد حكي عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بل عن اكثر الجمهور ثم ان بعض من لا يقول بالقول المذكور استدل له بما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة واجيب عنه بوجهين احدهما حمل الرواية على عدم الوجوب قال المجيب بعد ذكره ولا ينافيه عطفه على نفي قضاء الصلوة الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد بيان الزائد على نفي وجوب القضاء للصلوة وان استلزم ذلك عدم المشروعية وثانيهما حملها على التقية حجة القول الثالث ما ذكره له في المستند من الجمع بين الاخبار المثبتة للسجود الظاهرة في الامر به وبين الروايتين النافيتين له الظاهرتين في الحرمة اعني صحيحة عبد الرحمن وموثقة غياث وكان المراد بالجمع هو ان يكون المقصود بجميع الاخبار انها ان شاءت سجدت وان شاءت لم تسجد ويؤيده انه حكي في الوافي عن الاستبصار انه حمل فيه صحيحة عبد الرحمن على جواز الترك واجاب في المستند اولا بان اخبار المثبتة اخص لاختصاصها بالعزائم والنافية اعم من العزائم وغيرها لتضمنها النهي عن مطلق السجود فيتعين تخصيص الطائفة الثانية بالاولى فيصير محل الثانية نفي السجدات المندوبة وثانيا بان الجمع فرع المقاومة وهي منتفية لموافقة النافية لفقهاء العامة الاربعة كما ذكره وغيرها فيقدم الاولى وحمل الاخيرة على التقية متحتم ثم قال ويؤيده كون راوي الثانية من النافيتين عاميا واسنا دبي الامام الحكم الى امير المؤمنين ع وثالثا بانه لو فرض التقاوم لوجب الرجوع الى العمومات والاستصحاب هذا ولا يبقى الكلام في شيء وهو ان وجوب السجدة عند التلاوة مما لا اشكال فيه وكذا عند الاستماع الذي هو الانصات والاصغاء وانما الاشكال في انها هل تجب بمجرد السماع ايضا من دون اصغاء ام لا وهو مما اختلف فيه فظاهر عبارة المصنف ره هو عدم الوجوب بمجرد السماع لانه قضية اقتصاره على التلاوة والاستماع وصرح في المعتبر باستحباب السجود بمجرد السماع من دون اصغاء ووافقه في عدم الوجوب جماعة ممن تقدم عليه وتاخر عنه ومنهم الشيخ ره في ف على ما حكي عنه وصريح ابن ادريس ره في السرائر هو الوجوب قال ره قال سجود التلاوة في جميع القران مسنون الا الاربع سور فان فيها سجودا واجبا على ما قدمناه على القاري والسامع والمستمع وهو الناصت وذهب شيخنا ابو جعفر في مسائل خلافه الى انه يجب على القاري والمستمع دون السامع وهو اختيار الشافعي فاما باقي اصحابنا لم يفصلوا ذلك واطلقوا القول بان سجود الاربع للمواضع يجب على القاري ومن يسمع وهو الصحيح وعليه اجماعهم منعقد انتهى وتوقف صاحب ك ره حجة القول الاول وجهان احدهما ما تمسك به الشيخ ره فيما حكي عن ف من اجماع الفرقة وثانيهما رواية عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يسمع سجدة تقرء قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقرائته مستمعا لها او يصلي بصلوته فاما ان يكون يصلي في ناحية وانت في اخرى فلا تسجد حجة القول الثاني وجهان احدهما ما تمسك به ابن ادريس ره من الاجماع وثانيهما اطلاق كثير من الروايات منها ما تقدم ذكره ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مرارا في المقعد الواحد قال عليه ان يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه ايضا ان يسجد حجة التوقف ما ذكره في ك بعد ما ساق رواية عبد الله بن سنان بقوله وهذه الرواية واضحة الدلالة لكن في طريقها محمد بن عيسى عن يونس وقد نقل الصدوق ره عن شيخه ابن الوليد انه قال ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه قال يعني الصدوق ورايت اصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل ابي جعفر محمد بن عيسى انتهى ما في ك وتوضيح الحال انه قد وقع من علماء الرجال في شان محمد بن عيسى وجوه من القول وليس شيء منها موجبا للرد اولها احدها ما عرفت حكايته عن ابن الوليد وعبارته المذكورة ظاهرة بل صريحة في ان عدم الاعتماد ليس لقدح في محمد بن عيسى في نفسه والا لم يكن لتخصيص كتب يونس وحديثه وجه بل هو من جهة ما حكاه جملة من المعتمدين في كتبهم من ان تضعيف ابن الوليد اياه مبني على انه كان يعتبر في الاجازة ان يقرء على الشيخ او يقرء الشيخ عليه ويكون السامع فاهما لما يرويه وكان لا يعتبر الاجازة المشهورة بان يقال اجزت لك ان تروي عني وكان محمد صغير السن لا يعتمد على ما فهمه عند قرائة كتب يونس عنه فتسقط الرواية من هذه الجهة وتسقط اجازة يونس له لكونها اجازة في رواية ما في الكتب على وجه الاجمال الذي لا يعتبره ابن الوليد وانت خبير بان هذا الوجه ليس صالحا لرد الرواية لان الاجازة ليست مما يحدث في خبر المجاز حجية واعتبارا وان كانت تفصيلية فانتفاؤها راسا غير قادح في قبول الرواية بعد كون الراوي عدلا فكيف بانتفاء التفصيلية مع وجود الاجمالية ومن المعلوم انه في حال نقل الرواية كان عدلا فاهما وان لم يكن فاهما في حال التحمل وعدالته تمنع من الاقتحام في رواية ما لم يكن معتبرا عنده فما نحن فيه نظير الشهادة المعتبر فيها العدالة عند الاداء دون التحمل ثانيها تضعيف الشيخ وبعض من تبعه وهذا لا عبرة به لانه وان كان المقام من قبيل تعارض الجرح والتعديل بملاحظة كلامه وملاحظة ذيل كلام الصدوق ره من قوله ورايت اصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل ابي جعفر محمد

بن عيسى مضافا الى ما حكى عن الفضل بن شاذان من انه كان يحب محمد بن عيسى و يثنى عليه و يمدحه و يميل اليه و يقول ليس فى اقرانه
ومن القواعد المقررة فى الاصول تقديم الجرح على التعديل عند تعارضهما لكن لا يجرى ذلك فيما نحن فيه لان التقديم المذكور انما هو فيما
اذا رجع الجرح الى قول الجارح ادرى و رجع التعديل الى قول المعدل لا ادرى واما اذا علم السبب مثل ما لو قال الجارح رايته يوم الجمعة
وقت الظهر فى المكان الفلانى يشرب الخمر و قال المعدل رايته فى ذلك الوقت بخصوصه يصلى فى المسجد فانه يبقى التعارض على حاله و لا يقدم
قول الجارح بل لا بد من الرجوع الى الترجيح و فيما نحن فيه لا يرجع قول الجارح و المعدل الى انى ادرى و انى لا ادرى للعلم بسبب ترك روايته
عند ابن الوليد و هو كونه صغيرا عند التحمل كما عرفت تفصيله و تفصيل رده فلا يدخل فى باب تقديم قول الجارح بل لا يدخل فى عنوان
التعارض و السر فى عدم جريان ذلك فيما نحن فيه هو ان الشيخ ره اعتمد فى الجرح على قول ابن الوليد كما صرح به جماعة و يظهر من كلام
الشيخ ره المنقول عن الفهرست لانه قال فيه ضعيف استثناه ابو جعفر بن بابويه من رجال نوادر الحكمة و قال لا اروى ما يختص بروايته
انتهى ثم انه تمسك بما حكى عن الشيخ ره فى الفهرست من انه قال بعد كلامه المذكور و قيل انه كان يذهب مذهب الغلاة انتهى و انت خبير بان مثل هذا
ليس صالحا لايجاب ترك روايته اذ لم يحكم الشيخ ره بكونه غاليا و انما نقله عن قائل مجهول لا يعرف حاله اصلا و لا يقاوم توثيق مثل الفضل
بن شاذان و غيره من الجماعة الكثيرة التى اشار اليها الصدوق ره بلفظة اصحابنا بل نقول انه لو فرض معرفتنا بالقائل لم يكن التعارض فى المذهب
من قبيل تعارض الجارح و المعدل الذى يقدم فيه قول الاول لان الاختلاف فى المذهب لا يؤل الى قول قائل ادرى و قول آخر لا ادرى لان كلا
منهما يدعى العلم بمذهبه فتحصل من جميع ما ذكرناه ان محمد بن عيسى عدل امامى و ان روايته عن يونس معتبرة فالرواية المذكورة صحيحة و هى
مفصلة مقيدة لاطلاق اخبار السماع بصورة الانصات و الاستماع و يوافقها فى المؤدى صحيحة عبد الرحمن و موثقة غياث المراد بهما
نفى وجوب السجود عند السماع و يجوز ان يكون السماع بمعنى الاستماع كما هو المراد قطعا فى صحيحة محمد بن مسلم المذكورة حجة للقول الثانى
لان السؤال فيها انما هو عن حال من يتعلم القرآن و من البين ان التعلم بدون الاستماع و الانصات غير معقول فالمراد بقوله ع عليه ان يسجد كلما
سمعها هو الاصغاء و الانصات الى لفظ من يعلمه و العجب ممن ذكرها من جملة ادلة القول الثالث مع انه لا يفيده الا اذا ثبت الوجوب فى السماع
المجرد عن الاصغاء و اما الاجماع الذى ادعاه ابن ادريس ره فهو معارض بالاجماع الذى ادعاه الشيخ ره على خلافه فيسقطان عن الاعتبار
خصوصا مع كون كل منهما موهونا بملاحظة مصير جماعة معتبرة الى خلافه قوله يحرم على زوجها وطؤها حتى تطهر ذكر الزوج من جهة
كونه اظهر فردى الرجل الذى يتمتع بالمراة و الا فالمولى ايضا كذلك بالنسبة الى امته الغير المزوجة من الغير و المراد وطيها قبلا و هذا
الحكم من ضروريات الاسلام و يستحق فاعله التعزير من الحاكم و تفصيله فى الحدود ان شاء الله تع و ان كان قد تعرض له بعضهم فى هذا المقام و بما
ذكرنا ظهر ان مستحله كافر كما صرح به جماعة و ان غير المستحل المقدم عليه عامدا عالما فى الموضوع و الحكم فاسق و اقدامه على ما هو محرم
شرعا اما لو جهل بكونها حائضا او نسيه او نسى الحكم الذى هو حرمة وطى الحائض شرعا لم يكن مع ذلك آثما قطعا و اما اذا جهل الحكم فقد صرح
غير واحد من الاصحاب بعدم ثبوت العقاب فى حقه ايضا قال فى الجواهر و لعله لا يخلو من تامل مع تنبهه و تقصيره فى السؤال ان لم يكن اخفاء
مثل هذا الحكم عليه مع كونه من الضروريات و لعل مرادهم نفى حرمة الوطى فى الحيض عنه لا نفى حرمة التقصير فى السؤال الا انه مبنى على عدم
العقاب للجاهل المتنبه على خصوص ما يقع فيه من المحرمات لعدم تحقق العصيان فيه و ان استحق العقاب على ترك البحث فى السؤال انتهى و توضيح
المقام يتم بالتعرض لامور الاول انهم بعد اتفاقهم على انه يحرم على زوجها وطؤها اختلفوا فى بعض ما عدا ذلك فالمشهور بينهم تخصيص
التحريم بما اتفقوا عليه من الوطى فى القبل و فى المختلف عن السيد المرتضى رض فى شرح الرسالة انه لا يحل الاستمتاع الا بما فوق المئزر و منه
الوطى فى الدبر فيحرم احتج المجوزون بوجوه الاول ما تمسك به فى المختلف من عموم الاذن فى قوله تع فأتوا حرثكم انى شئتم السالم عن
معارضة النهى المختص بالقبل فى قوله تع فاعتزلوا النساء فى المحيض اى موضع الحيض الثانى ما حكى التمسك به عنهم فى الحدائق من قوله تع و
الذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين نظرا الى انه ظاهر فى عدم اللوم عن الاستمتاع كيف
كان خرج منه موضع الدم بالنص و بقى الباقى على اصل الجواز الثالث الاخبار مثل موثقة عبد الله بن بكير عن بعض اصحابه عن الصادق ع
قال اذا حاضت المراة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم و رواية عبد الملك بن عمرو قال سئلت الصادق ع عما لصاحب المراة
الحائض منها قال كل شى ما عدا القبل بعينه و زاد فى لف التمسك بموثقة هشام بن سالم عن الصادق ع فى الرجل ياتى المراة فيما دون
الفرج و هى حائض قال لا باس اذا اجتنب ذلك الموضع و زاد غيره رواية عبد الله بن سنان قال قلت للصادق ع ما يحل للرجل من امرأته

فى حرمة وطى الحائض

صاحب ثقة

هى

هى حائض قال ما دون الفرج و بمعناها غيرها و التمسك بها موقوف على اختصاص الفرج بالقبل قال فى المصباح الفرج من الانسان ما يطلق
على القبل و الدبر لان كل واحد منفرج اى منفتح و اكثر استعماله فى العرف فى القبل انتهى و زاد ايضا صحيحة عمر بن يزيد قال قلت للصادق ع
ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها و لا يوقب و يمكن المناقشة فيه بان النهى عن الايقاب يعم الدبر ايضا و فى الروايتين الاوليين كفاية
و لو قلنا بعدم حجية الرواية الموثقة كانت الرواية الاخرى معاضدة بالشهرة العظيمة جابرة لها احتج السيد رض على ما حكاه فى لف و
غيره بقوله تع و لا تقربوهن حتى يطهرن و بقوله تع فاعتزلوا النساء فى المحيض اى فى زمن الحيض و صحيحة عبد الله الحلبى عن ابى عبد الله ع
فى الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين و تخرج ساقيها و له ما فوق الازار و ربما ايده بعضهم برواية الخشاب قال سئلت
الصادق ع عن الحائض و النفساء ما يحل لزوجها قال تلبس ثم تضطجع و اجاب فى لف عن الاية الاولى بان حقيقة القرب غير مرادة بالاجماع
فيحمل على المجاز المتعارف و هو الجماع فى القبل لان غيره نادر بل فى كره ان سوق الاية يقتضى ان المراد به الوطى فى القبل خاصة ثم قال
ذكر المفسرون فى سبب النزول ان اليهود كانوا يعتزلون النساء و لا يؤاكلوهن و لا يشاربوهن مدة الحيض فسئل النبى ص عن ذلك فنزلت
هذه الاية فقال اصنعوا كل شى الا النكاح و عن الثانية بانه يحتمل ارادة موضع الحيض بل هو المراد قطعا فان اعتزال النساء مطلقا ليس
مرادا بل اعتزال الوطى فى القبل و اوضحه صاحب الحدائق ره بان الظاهر ان المحيض هنا اسم مكان بمعنى موضع الحيض كالمبيت و المقيل
و احتمال كونه مصدرا او اسم زمان يوجب الاضمار و التخصيص للاجماع على عدم اعتزالهن بالكلية ثم قال و ايده بعضهم بان الحكم بالاعتزال
على ان يكون اسم زمان او مصدرا لا يشمل ما بعد زمان الحيض بوجه فكان منتهاه معلوما فيقل الفائدة فى قوله تع حتى يطهرن هذا
كلامه ره و عندى ان شيئا من الجواب و التاييد ليس بشى اما الاول فلانه قد تقرر فى علم الاصول ان الظهور الشخصى مقدم على
الظهور النوعى فمجرد كون ارادة معنى من الكلام مستلزما للاضمار يوجب عدم العبرة بها اذا كان مما يساعده فهم اهل العرف اذا
عرض عليهم الخطاب و معلوم ان المنساق من لفظ المحيض فى قوله تع فاعتزلوا النساء فى المحيض هو المعنى المصدرى و ان استلزم الاضمار
خصوصا بمعونة ما قبله من قوله تع و يسئلونك عن المحيض قل هو اذى و تفريع الاول عليه و اما الثانى فلان القرينة معينة كانت او
مفهمة او صارفة لا بد و ان يكون مما يصح الاعتماد عليه فى محاورات اهل التعارف و مجرد قلة الفائدة فى خطاب لا يصلح قرينة عندهم
على المراد بخطاب آخر و اجيب عن الاستدلال بالرواية بوجوه احدها ما فى الحدائق من ان المراد بلفظ ما يحل هو المعنى المتعارف عند الفقهاء
و الاصوليين و هو ما يتساوى طرفاه المرادف للمباح و لا ريب ان نفيه لا يستلزم الحرمة لجواز ارادة الكراهة و نحن لا نخالف فيها جمعا بين
الادلة لان من حام حول الحمى اوشك ان يقع فيه و لا يخفى عليك ما فيه لان ذلك خلاف ما هو المتعارف بين اهل العرف فيريدون بنفى الحل
الحرمة نظرا الى كون الحل اعم من الاحكام الثلثة التى هى الاباحة بالمعنى الاخص و الندب و الكراهة ثانيها ان قصارى ما دلت عليه هذه الاخبار
ان له الاستمتاع بما فوق المئزر و نحن نقول به و دلالتها على تحريم ما عداه انما هو بمفهوم اللقب الضعيف و نظر فيه صاحب ك ره معللا بان الظاهر
ان دلالته من باب مفهوم الحصر و هو حجة انتهى و لعله اراد بمفهوم الحصر الحصر المستفاد من السؤال عن الجواب حيث انه سئل عما يحل و المراد به تمام
ما يحل فاجاب بان له ما فوق الازار فيستفاد من انضمام السؤال الى الجواب انحصار ما يحل له فيما فوق الازار فينتفى الحل عما عداه و هو متجه
لكن اطلاق مفهوم الحصر على هذا خلاف الاصطلاح لانه عبارة عن ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص كخبر المبتدأ مثل قولنا الامير زيد ثالثها
انها معارضة بما هو اكثر عددا و اصرح دلالة فيجب الجمع بينهما بحمل هذه الرواية على كراهة ما تحت المئزر رابعها حمل الروايات المذكورة و ما فى
معناها مما ايد به على التقية لموافقتها لمذهب العامة كما حكى عن الشيخ لانهم بين قائل بالحرمة و بين قائل بالكراهة ففى المنتهى انه نقل فيه
التحريم عن ابى حنيفة و الشافعى و مالك و ابى يوسف و الكراهة عن عكرمة و الشعبى و الثورى و اسحق و الاوزاعى و ابى ثور و داود و محمد بن الحسن
النخعى و ابى اسحق المروزى و ابن المنذر و من هنا حكم فى الحدائق بضعف حمل الخبرين المذكورين على الكراهة كما هو المشهور الثانى انهم بعد اتفاقهم
على قبول اخبارها عن الحيض فى الجملة اختلفوا فيه على اقوال احدها ما اطلقه الشهيد الثانى ره حيث قال يقبل منها لو اخبرت به انتهى
و مثله فى كشف الغطاء فانه قال فيه و مع التسليم للزوج لا يجب سؤالها فاذا اخبرت به وجب قبول خبرها و يحرم عليها دعواه مع عدمه انتهى
و حكى عن الاكثر و لم التحققه و قد وقع الاستدلال لهذا القول بوجوه احدها ظاهر قوله تع و لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن
و لو لا وجوب القبول لما حرم الكتمان لان الاظهار يكون لغوا و لكن قال فى الجواهر ان الاستدلال بها على المطلوب لا يخلو من نظر
و تامل و لعله ناظر الى نفى الملازمة بين حرمة الكتمان و وجوب الاظهار نظرا الى ان الكتمان يؤدى الى امتناع التوصل مع وجود الى

امتناع

امتناع الشهادة والى نفي الملازمة بين وجوب الاظهار ووجوب القبول اذ قد يكون وجوب الاظهار لاجل تنبه المخاطب والتفاته الى ما يقتضيه تكليفه من الرجوع الى الامارات والقرائن او الاحتياط او تحليفها مثلا هذا ثانيها الاخبار منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن الباقر ع قال العدة والحيض الى النساء وما رواه الكليني في الحسن عن زرارة عن الباقر ع انه قال العدة والحيض الى النساء اذا ادعت صدقت ثالثها انه شيء يعسر اقامة البينة عليه لان مشاهدة الدم اعم من كونه حيضا فيكون من قبيل ما لا يعلم غالبا الا من قبلها فيقبل قولها فيه وثانيها التفصيل بين ما لو كانت متهمة بتضييع حق الزوج فلا يقبل وبين ما لو لم تكن متهمة به فيقبل قال في التذكرة اذا اخبرته بالحيض فان كانت ثقة وجب عليه الامتناع واستدل بالاية المذكورة ثم قال وان كان يتهمها بقصد منع حقه لم يجب الامتناع ما لم يتحقق انتهى وفي جامع المقاصد ويجب القبول من المراة لو اخبرت بالحيض ان لم تتهم بتضييع حقه انتهى ومثله في ك والوجه في القبول في صورة عدم التهمة يعلم مما تقدم في حجة القول الاول واما الوجه في عدم القبول مع التهمة فقد قال في الحدائق يشير اليه ما رواه الشيخ ره عن اسمعيل بن ابي زياد عن الباقر ع عن ابيه ان امير المؤمنين ع قال في امراة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلث حيض فقال كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان شهدن صدقت والا فهي كاذبة ثم قال وحمل الشيخ ره هذا الخبر على صورة تكون المراة متهمة ثم حكى عن بعض الاصحاب ان مفاد الخبر على تقدير العمل به اخص مما ذكره الشيخ ره اذ الدعوة المذكورة فيه مخالفة للعادة الجارية قليلة الوقوع ثم قال وهو جيد الا انه غير خال عن الاشعار بذلك انتهى ولا يخفى انه مع كون مورد الرواية ما عرفت لا وجه لتعدي حكمه الى مجرد التهمة فلا يبقى من الخبر تقييد صحيحة زرارة وحسنته نعم لا يبعد دعوى انصراف اطلاقهما الى غير صورة التهمة فيكفي في عدم قبول قول المتهمة اصالة عدم الاعتبار وتصير الرواية مؤيدة ثم اعلم انه قد نفى الخلاف والاشكال في الحدائق عن وجوب قبول قولها مع عدم التهمة وكانه مبني على كون هذا القسم هو القدر المتيقن مما يجب قبوله ثالثها التفصيل بين الظن بكذبها وعدمه بالقبول في الثاني وعدمه في الاول حكاه في الحدائق بقوله لو ظن الزوج كذبها قيل لا يجب القبول واليه مال الشهيد الثاني ره ثم قال وقيل يجب وهو اختيار العلامة ره في النهاية والشهيد ره في الذكرى ثم قوى عملا بظاهر اطلاق روايتي زرارة وعلى هذا فيكون وجوب القبول في صورة وجود مجرد التهمة اولى لانه اظهر في الدخول تحت اطلاق الروايتين ولو ادعت الطهر بعد الحيض فالظاهر ايضا انه يقبل دعويها لعموم الروايتين الثالث انه لو اشتبه حالها فان كان لتحيرها فالحكم ما ياتي انشاء الله تعالى من رجوع المبتداة الى الاوصاف والاقران او الروايات وان كان لغير ذلك كما في الزائد على العادة فقد حكى عن المنتهى وجوب الاجتناب فانه قال في المحكي عنه ويجب الامتناع من الوطي وقت الاشتباه كما في حالة استمرار الدم لان الاجتناب حالة الحيض واجب والوطي حالة الطهر مباح فيحتاط بتغليب الحرام فان الباب باب الفرج انتهى وحكى عن نهاية الاحكام انه قال يجب الامتناع حالة الاشتباه لوجوبه حالة الحيض واباحة الوطي حالة الطهر والاولى اقوى انتهى ونظر المحقق الثاني ره في وجوب الامتناع في الزائد على العادة استنادا الى العادة ووافقه صاحب ك فقال ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فسياتي حكمه وان كان لغيره كما في الزائد عن العادة فالاصل الاباحة ثم حكى فتوى المنتهى وتعليلها ثم قال وهو حسن الا انه لا يبلغ حد الوجوب انتهى وقال في الحدائق بعد ذكر كلام صاحب ك برمته ما نصه لا يخفى ان هذا الكلام انما يمشي الى ما هو المشهور في كلامهم من ان ما زاد على العادة يراعى بالانقطاع قبل العشرة او تجاوزها فان انقطع حكم بكون الجميع حيضا وان تجاوز علم ان ما زاد على العادة استحاضة فعلى هذا يكون الدم بعد العادة وقبل وصول العشرة محتملا للحيض والطهر ويتجه ما قاله هنا من ان الاصل الاباحة وكذا ما نقله عن العلامة ره واما على ما هو المفهوم من الاخبار كما نبهنا عليه فيما تقدم من انه بعد تجاوز الدم عن العادة فانها تستظهر بيومين او ثلثة ثم بعد ذلك تعمل عمل المستحاضة انقطع الدم على العشرة او تجاوز فلا وجه لهذا الكلام بل التحقيق فيه ان الدم في ايام الاستظهار حيث الحقه الشارع بالحيض بالنسبة الى ترك العبادة وجماع الزوج ونحو ذلك من احكام الحائض وما بعد الاستظهار فان عليها العمل بعمل المستحاضة وتكون بذلك طاهرة يجوز لزوجها اتيانها ح فلا يكون ما بعد ايام العادة محل احتمال ولا شك لا في ايام الاستظهار ولا فيما بعدها انتهى وفصل صاحب الجواهر ره ثم اشار الى سقوط قول العلامة ره والمحقق الثاني وصاحب ك فقال ثم انه لا ينبغي الاشكال ايضا في الحاق المحكوم بحيضيته شرعا مع معلومها كالمبتداة ونحوها ان قلنا بتحيضها بمجرد الرؤية وكذا ايام الاستظهار بناء على الوجوب الى العشرة وكذا بناء على القول بالوجوب التخييري بين اليوم واليومين مثلا لكن يتبع اختيارها في الزائد على اليوم فان اختارت الجلوس وجب عليها الاجتناب والا فلا لكن هل له الوطي قبل العلم باختيارها او مع

خروجها عن قابليته بجنون ونحوه اشكال اقواه الجواز واما بناء على استحباب الاستظهار فربما ظهر من بعضهم الاجتناب ايضا وفيه تامل سيما ان قلنا ان المراد هو الاستحباب بالنسبة الى اختيارها اي يستحب لها اختيار الحيض ثم يلحقها احكامه ح ان اختارت كما هو احد احتماليه في التخلص عن شبهة استحباب ترك العبادات الواجبة وح يشكل اطلاق الاستحباب زيادة على اشكال اصل ثبوته ايضا وان لم نقل بذلك لعدم التلازم بين حكمها وحكمه اللهم الا ان يدعي استفادته من ادلة الاستظهار او يستند الى بعض الاخبار المعلقة نفي الباس بالنسبة للوطي على الاستظهار ونحو ذلك ومن جميع ما تقدم يظهر لك ما في اطلاق جملة من المتاخرين جواز الوطي فيها من دون تفصيل بما ذكرنا ولعله للبناء منهم على عدم لحوقها بايام الحيض اما مط او في خصوص الوطي ونحوه فيتجه لهم ح ذلك واما احتمال القول بحرمة الوطي حتى بعد البناء المتقدم تمسكا بباب المقدمة لامتثال التكليف باجتناب الحائض من جهة احتمال انقطاعه على العشرة او ما دون فضعيف لعدم الاشكال في جريان اصل البراءة في نحو ذلك من سائر ما اشتبه فيه الموضوع ما لم يكن شبهة محصورة نعم لا باس برجحان الاجتناب لذلك انتهى وقال بعض المحققين ره ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فقد مضى حكمه والا فالمرجع الى الاصول الشرعية ثم فرع عليه تضعيف ما عرفته عن المنتهى الرابع انه قال العلامة ره في نهاية الاحكام لو تجدد الحيض في اثناء الوطي وجب النزع فان لم يفعل اثم وكفر الخامس انه قال في جامع المقاصد يجب على المراة الامتناع بحسب الامكان وقوفا مع قوله تع ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فتعزر ايضا مع المطاوعة وقد ورد مثله في الصوم ولو غرته او اكرهته او استدخلت ذكره حال نومه اختصت بالحكم لكن لا كفارة عليها ولو قلنا بوجوبها بالغبن على الزوج كما يختص بحكمه لو اكرهها او وطئها نائمة من دون وجوب شيء اخر والنفساء في ذلك كالحائض انتهى وحكى الاجماع على نفي وجوب الكفارة عليها عن الروض وعلل باصالة برائة الذمة ولا يخفى ان لازم كون حرمة مطاوعتها من باب المعاونة على الاثم هو ان يرتفع عنها الحرمة في مثل ما لو استدخلت ذكره حال نومه لعدم الاثم عليه بسبب عدم علمه اقدامه على الدخول وعدم استشعاره به فلا يكون استدخالها اعانة على الاثم فيرتفع على حرمة فعلها الذي هو الاستدخال فلا بد وان يكون في مثل ذلك مباحا وقد اجاد الفاضل النراقي ره في المستند حيث قال وكما يحرم الوطي على الزوج يحرم التمكين على الزوجة مع امكان العدم لكونه اعانة على الاثم ولوجوب النهي عن المنكر وهو هنا يتحقق بالامتناع ومنه يظهر عدم اثم الزوجة لو غرته او اكرهته او استدخلت ذكره في النوم اذ لا اثم على الزوج ح ولا منكر منه وقد صرح المحقق الثاني ره في ح عد والذي في اللوامع بتاثيمها وتعزيرها بذلك وهو كان حسنا لو ثبت حرمة التمكين عليها مط وهو غير معلوم ولهذا استدلوا عليها مطلقا وهو غير معلوم ولهذا استدلوا عليها بكونه معاونة على الاثم وامر الاحتياط واضح انتهى السادس انه قال في كشف الغطاء انه يعزر مع العلم لو تحمله الرجل وكان في بلاد المسلمين مخالطا لهم وكانت نطفته منعقدة من مسلم او مسلمة قتل من حينه والا ادب فان عاد ادب ثانية فان عاد ادب ثالثة احتياطا وقتل في الرابعة وان كانت امراة مستحلة حبست وضيق عليها في المطعم والملبس ونحوهما حتى تتوب او تموت قوله فان وطي عمدا عالما وجبت الكفارة وقيل لا يجب والاول احوط العمد هو القصد ويقابله وقوع الفعل لا عن قصد اليه ويعتبر في اطلاق العالم العلم بالحكم والموضوع ومقتضاه انتفاء الحكم بانتفاء احدهما ومن هنا حكي عن ف انه لا شيء على الجاهل بالحيض او بتحريم ذلك وتوضيح المقام انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال احدها وجوب الكفارة وهو مذهب جماعة كثيرة منهم الشيخ ره في فصل الحيض والاستحاضة من ط حيث قال وهل الكفارة واجبة او مندوبة فيه روايتان احديهما وهي الاظهر انها على الوجوب والثانية انها على الاستحباب انتهى وفيما حكى عن ف والجمل والعقود بل عن جماعة حكايته عن اكثر القدماء بل في التذكرة حكايته عن اكثر علمائنا بل في الانتصار والغنية وعن ف دعوى الاجماع عليه وربما حكي دعواه عن السرائر وهو خطاء لانه قال فيها ما نصه وهل الكفارة واجبة او مندوبة لاصحابنا فيه قولان نعم اختار هو ره الوجوب ثانيها استحباب الكفارة واليه ذهب جماعة منهم الشيخ ره في النهاية حيث قال ومتى وطئها في اول حيضها تصدق بدينار واحد قيمته عشرة دراهم جيادا وان وطئها في وسطه تصدق بنصف دينار وان وطئها في اخره تصدق بربع دينار وكل ذلك ندبا واستحبابا فان لم يتمكن فليس عليه شيء وليستغفر الله ولا يعود انتهى والى هذا القول عدل في الفصل الذي عقده لذكر ما يستباح من الوطي وكيفيته في كتاب النكاح من ط حيث قال بعد ان حكم بان عليه الكفارة ما صورته وهل هو على جهة الوجوب او الاستحباب فيه خلاف بين اصحابنا اقويهما انه مستحب انتهى ومنهم المصنف ره في المعتبر وهو الظاهر من كلامه هنا وفي النافع والعلامة ره في التذكرة والمختلف ونهاية الاحكام ومحكي المنتهى ناسبا له الى اكثر اهل العلم والمحقق الثاني ره وصاحب ك وحكي عن روض الجنان وفي المستند نقله عن والده واختاره شيخنا الامام المرتضى ره ثالثها التفصيل بين المضطر وغيره او الشاب وغيره فيجب على غير المتصف بشيء من الوصفين دون من كان متصفا به حكاه في الذكرى عن الراوندي

رابعها ان الكفارة تدور مدار الحرمة مطلقا وان لم يكن موجبها الحيض كما لو افضاها مثلا خامسها انها تجب بمطلق الوطى في الحيض
وان لم يقع على وجه محرم وهذان القولان حكاهما في الجواهر بقوله والقول بكون الكفارة دائرة مدار الحرمة مطلقا كالقول
بها بمطلق الوطى في الحيض وان لم يقع على وجه محرم ضعيف بل لعل الاجماع على بطلان الثاني كما ارسل بعضهم على بطلان
الاول انتهى واستظهر بعضهم التوقف من الدروس والبيان وحكى عن اللمعة وشيخنا البهائي ره قلت لم يحضرني البيان ولا كلام
شيخنا البهائي ره لكن الموجود فى نسخة ويكفر على المشهور بدينار في اوله ونصفه اوسطه وربعه آخره انتهى وهو ظاهر في
ان اللمعة قاصرة فتجب الكفارة احتياطا وزاد عليهما في الروضة كلمات فقال فتجب الكفارة لو فعل احتياطا لا وجوبا على الا
قوى انتهى وكتب عليها جمال المحققين ره فان صار الحكم بالوجوب بناؤه على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدماء الاصحاب
حتى ادعى في الخلاف والانتصار الاجماع لا وجوبا يحكم به لقوة دليله لضعف روايات الكفارة واصالة البراءة مع دلالة روايات
على عدم وجوبها انتهى وفي الذكرى وتجب الكفارة بالتعمد والعلم في قول الاكثر ونقل الشيخ ره فيه الاجماع لمقطوع محمد بن مسلم و
خبرين عن الصادق ع والعمدة الشهرة والعمدة اصح اسنادا وعليه النهاية والفاضلان وحملوا تلك الاخبار على الاستحباب
جمعا انتهى حجة القول الاول وجهان الاول الاجماعات المنقولة التي تقدم ذكرها وقد بالغ في امرها صاحب الجواهر حتى جعلها
بمنزلة الاخبار الصحيحة الثاني الاخبار كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل اتى امرأته وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله وموثقة
ابي بصير عن الصادق ع قال من اتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به وحسنة الحلبي عن الصادق ع في الرجل يقع على امرأته وهي
حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه ورواية داود بن فرقد عن الصادق ع في كفارة الطمث يتصدق اذا كان في اوله بدينار
وفي وسطه بنصف دينار وفي آخره بربع دينار قلت وان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود
فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارات وفي معناه ما هو المنقول عن الفقه الرضوي والى رواية داود
اليها والى الرضوي اشار في المقنع حيث جعل مضمونها رواية حجة القول الثاني وجهان احدهما اصل البراءة وثانيهما الاخبار
كصحيحة العيص بن القاسم سئلت ابا عبد الله ع عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله ان يقربها قلت فان
فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله ولا يعود وموثقة زرارة عن احدهما ع قال سئلته عن الحائض يأتيها زوجها قال
ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ورواية ليث المرادي عن الصادق ع في وقوع الرجل على امرأة وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء
وقد عصى ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله ع فليتصدق على عشرة مساكين ثم ان
ارباب هذا القول اجابوا عن حجة القول الاول بانها ضعيفة السند فيحمل على الاستحباب مضافا الى ان نفس اختلاف تلك الاخبار في مقدار
الكفارة قرينة على ان ثبوتها انما هو على وجه الاستحباب بل ربما جعله بعضهم دليلا مستقلا عليه واستفاد بعضهم من قول عبد الملك
في الرواية الاخيرة فان الناس يقولون عليه نصف دينار آه ان اخبار الوجوب موافقة لمذهب العامة وحكم بانه لا بد من حملها على التقية مضافا
الى ان آخر الرواية التي اشتملت على تمام التفصيل معارض بالمرسل عن الصادق ع المروي عن تفسير علي بن ابراهيم ان في الوطى آخر الحيض
نصف دينار واستصرح صاحب الجواهر للقول الاول بعد ترجيحه بقوة ادلة الوجوب وقصور غيرها عن مقاومتها لانقطاع الاصل بالدليل
وخروج الخبر الثالث مع الطعن في سنده وعدم الجابر له عن محل النزاع لتقييده المواقعة بالخطاء في الكلام في العامد واحتمال ارادة
ذلك منه لنسبة العصيان اليه فيه بعيد اذ لعله لمكان جهله بالحكم وتقصيره في السؤال ونحو ذلك واما الخبران الاخيران فهما وان اعتبر
سندهما لكنهما لا يقاومان ما تقدم من الاجماعات التي هي بمنزلة الاخبار الصحيحة والروايات المتقدمة المعتبرة في نفسها وبالانجبار
بما سيما مع موافقتهما الفتوى الشافعي في الجديد ومالك وابي حنيفة واصحابه والليث بن سعد على ما نقله عنهم في الانتصار مع اشتهار
فتوى ابي حنيفة في زمن الصادق ع ومنه يعرف فساد نسبة اخبار الوجوب الى التقية كل ذا مع اعراض من سمعت من الاصحاب عنها و
اما ما ذكر اخيرا ففيه ان الاختلاف في الدينار ونصفه بالاطلاق والتقييد فمثله لا يكون قرينة على الاستحباب واما غيره كالتصدق
على العشرة وعلى مسكين ونحوهما فهو مع كونه في بعض الاخبار الغير المعتمدة قد حصل الاعراض عنه من الاصحاب القائلين بالوجوب او الاستحباب
عدا ما عساه يظهر من المنقول عن الصدوق في المقنع كما ستسمع ومع ذلك لا يصلح لان يكون قرينة على ذلك اذ لو كان هو منشأ الاستحباب
لكان الحكم باستحباب الجميع متجها وايضا فاقصى ما يفيده مثل هذا الاختلاف اشعار لا يقاوم ما سمعت من الاجماعات وغيرها مع ان

رواية انما اشتملت على حكم من وطى جاريته ولم ينقل احد بمضمونها فيها بل المعروف بين الاصحاب التصدق بثلاثة امداد سواء كان في اوله
او وسطه او آخره الا ان ينزل على ذلك وهو كما ترى اقول تحقيق المقام ان الاجماعات المنقولة المذكورة مما لا عبرة بها اما اجماع السيد ره
فلكثرة وقوع دعوى الاجماع منه في موارد علمنا بعدم تحققه فلا يفيد الوثوق خصوصا بعد ملاحظة انه يدعي الاجماع على طريقة
القدماء لا المتأخرين ودخول فتوى المعصوم ع في جملة فتاويهم على وجه الاجمال متعذر واولى بعدم افادة الوثوق اجماعات الغنية و
اما اجماع الشيخ ره فهو مبني على قاعدة اللطف التي لا نقول بها مع انه افتى هو ره بخلافه في النهاية بل عدل عنه في نكاح المبسوط فكيف
يصح جعل الاجماعات المذكورة بمنزلة الاخبار الصحيحة فبقيت الاخبار وح نقول ان ما لم يكن منها جامعا لشرائط الحجية لا عبرة بها في شيء
من الطرفين فبقي صحيحة وموثقة في جانب الوجوب وصحيحة وموثقة في جانب الندب واذا لاحظنا حال الطائفتين في مقام التعارض وجدناهما
من قبيل الظاهر والاظهر ان لم نقل بانهما من قبيل النص والظاهر وذلك لان قوله ع ليس عليه شيء وقوله ع لا اعلم فيه شيئا اظهر و
اقوى في الدلالة على نفي الوجوب من دلالة قوله ع يتصدق في صحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير على اثبات الوجوب مكون الاول قرينة
على ارادة الندب بالثاني بل لو فرض اعتبار رواية داود بن فرقد قلنا انهما اظهر دلالة على مؤداهما من قوله ع فليتصدق المذكور فيها واما حمل
اخبار القول الثاني على التقية ففيه اولا ان الترجيح بها فرع التعارض ولا تعارض بعد ملاحظة اجتماعهما عرفا بتقدم الاظهر على الظاهر
كما في المطلق والمقيد والعام والخاص وثانيا ان العامة مختلفون في الحكم فكما ان منهم من قال بالوجوب كذلك منهم من قال بالندب اذ هو
مذهب الحسن البصري وعطاء الخراساني واحمد والشافعي في القديم على ما في التذكرة ولا يقدح فيما ذكرناه ما ادعاه صاحب الجواهر من اشتهار فتوى
ابي حنيفة في زمن الصادق ع لما عرفت في رواية ليث المرادي من انه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار آه فانه ينبئ عن
اشتهار الفتوى بالوجوب وثالثا ان التقية تحصل بمجرد التكلم بقوله ع يتصدق ولا تتوقف على قصد الوجوب حتى يجب الالتزام به فيجوز ان
يكون المراد هو الندب بدلالة اخبار النافية للوجوب ولكن هذا الوجه انما يتم بناء على كون التقية في مجرد القول بان يكون في المجلس من يتقى
منه واما اذا كان المقصود اشاعة الفتوى لاجل التقية فلا يتم وقد اجاد المصنف ره حيث اشار الى ما بيناه من وجه الجمع في المعتبر فقال بعد ذكر
جملة من اخبار القولين ما لفظه والاقدام على تأويل هذه الاخبار تكلف غير سائغ فالاولى الجمع بينها بالاستحباب وعدم الوجوب وهذا اولى
مما تأوله الشيخ ره فان تأويلها بتأويلات بعيدة لا يشهد لها ظاهر النقل والى هذا المعنى اشرنا بقولنا احوطهما الوجوب لانه يتيقن معه
براءة الذمة انتهى واشار بذيل الكلام الى ما ذكره في اول عنوان المسئلة هذا واما ما استند اليه بعض موافقينا من الاستدلال باختلاف الاخبار
على الاستحباب ففيه مضربون عنه اذ لا دلالة فيه على ذلك وانما يأتي منه مجرد الاشعار وهو لا يصلح دليلا وانما يصلح مؤيدا وقد علم من
جميع ما ذكرناه انه لا وجه للاستدلال على وجوب الكفارة بالاحتياط لان المقام مما يشك في تحقق التكليف فيه فهو مجرى لاصل البراءة
لو تعذر الدليل ومن هنا يعلم انا لو بنينا على تحقق التعارض بين الطائفتين المذكورتين من الاخبار كان المرجع هو اصل البراءة تنبيهات الاول
انه قد صرح بعض المحققين ره بان حكم التحريم كحكم الكفارة مخصوص بالعالم بالحكم وانه لو جهل الحكم والموضوع او نسيهما فلا تحريم واما في
رواية ليث المرادي في وقوع الرجل على امرأة وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه فقد اجاب ره عنه بان الظاهر من الخطأ
بقرينة المعصية الخطأ في الفعل ومنه الخطيئة او الخطأ في الحكم مع التقصير في السؤال دون الخطاء في الموضوع انتهى الثاني ان ظاهرهم
انه لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة والحرة والامة وهو كذلك وقد صرح بالتعميم بالنسبة الى الحرة والامة في نهاية الاحكام ونسبته
الى الجميع في جامع المقاصد ولا يبعد الحاق الامة المحللة بالزوجة لا بامته المحكوم فيها بثلاثة امداد اذ لا يصدق على امة الغير المحللة له انها
امته حتى لو قلنا بان استباحة وطي المحللة انما هو من جهة دخولها في ملك اليمين وذلك لعدم صدق الاضافة المذكورة لكن هذا مبني
على عدم تضعيف الرواية الناطقة بان من اتى حائضا فعليه نصف دينار او على دعوى العلم بانه ثبت في الشرع ان الواطي للحائض عليه
الكفارة قطعا ولكن الروايات ضعيفة وعلى تقدير الاغماض عن ضعفها هي بنفسها غير معمول بها والدال على التقييد انما ورد في خصوص
الزوجة فيورث التقييد بحسب مدلوله فلا يحصل ثبوت دينار في الاول ونصف في الوسط وربع في الآخر وذلك لانه لا يصدق عليها انها
امته كذلك لا يصدق عليها انها زوجته واما العلم الاجمالي فهو غير حاصل فالمرجع اصل البراءة والاحتياط حسن وهل يعم الاجنبية
المزني بها او الموطوءة للشبهة قال العلامة ره في نهاية الاحكام والاقرب التشريك بين الزوجة الحرة والامة والاجنبية او للزنا لا يستلزم ثبوت
الحكم في الادنى ثبوته في الاعلى مع احتمال التخصيص بمورد النص لاحتمال كونها مسقطة للذنب فلا يتعدى الى الاعظم انتهى وقال في الذكرى

لا فرق بين الزوجة والاجنبية للعموم او الاطلاق في بعض الاخبار انتهى وقال في جامع المقاصد ولو وطي الاجنبية في الحيض زنا او
لشبهة فهل يترتب عليه الكفارة وجوبا او استحبابا ام لا وجهان منشاؤهما عدم النص وكونه افحش فيناسبه التغليظ بطريق اولى وبه صرح
في الذكرى والمصرح في المنتهى واحتج له برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع من اتى حائضا حيث علق الحكم على المطلق من غير تقييد فكان
كالعام انتهى وقد يجاب عن ذلك بدعوى انصراف الحائض في الروايتين الى الحليلة مضافا الى انها لم تبلغ درجة الحجية وهو وجيه والتعدي
في الامور التعبدية يتوقف على الدليل وهو منتف في المقام الثالث ان ظاهر النصوص وفتوى الاكثر بل الجميع اختصاص الكفارة التي
يفصلها في الكتاب وجوبا او استحبابا بالوطي بغير ملك اليمين فلو وطي امته حائضا تصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة من المساكين
كما صرح به الصدوق ره في المقنع ومثله في باب الكفارات من المقنعة وقال في كتاب النذور من الانتصار ومما انفردت به الامامية القول
بان من وطي امته وهي حائض فعليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين وخالف باقي الفقهاء في ذلك انتهى ووافقهم
الشيخ ره في باب الكفارة من النهاية وفي باب الكفارات من السرائر ومن وطي امته في الحيض كان عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام
يفرقها على ثلثة مساكين سواء كان وطؤه لها في اوله او اخره او وسطه بغير خلاف انتهى وفي الانتصار دعوى الاجماع عليه وظاهره
الوجوب ولهذا قال السيد ره في مقام الاستدلال على ما حكم به دليلنا بعد الاجماع المردد انا قد علمنا ان الصدقة بر وقربة و
طاعة لله تعم وهي داخلة تحت قوله تعم افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في الشريعة فينبغي
ان تكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القران وانما يخرج بعض ما تناوله هذه الظواهر من الوجوب ويثبت له حكم الندب بدليل قادنا
الى ذلك ولا دليل ههنا يوجب العدول عن الظواهر انتهى وهذا الدليل وان كان كما ترى الا انه يكشف عن ان معقد اجماعه هو الوجوب
ولم نعثر له على مستند كما اعترف به بعض المحققين ره وانما حكاه كاشف اللثام عن الفقه الرضوي فان عملنا به ولو مع الانجبار والا
كان العمل على الاستحباب كما صرح به المصرح ره في المعتبر حيث قال والوجه الاستحباب تمسكا بالبراءة الاصلية وحكي عن العلامة القول
به ويتسامح على قاعدة الامكان التسامح في ادلة السنن نعم قد عرفت ان الصادق ع امر في جواب سؤال عبد الملك بالتصدق على
عشرة مساكين لكن الرواية غير جامعة شرائط الحجية ولا عامل بها ولا فرق في اطلاق كلامهم ومستندهم بين اول الحيض وغيره
ولا بين القنة والمدبرة بل ولا المزوجة وان حرم وطيها وعن روض الجنان انه قال فيه وفي المكاتبة المشروطة او المطلقة وجهان
مبنيان على الاجنبية انتهى ويعلم مما ذكر انه لا ملازمة بين حكمي الزوجة والامة لان حكم الشيخ ره في النهاية في الاولى باستحباب الكفارة
وظاهره في الثانية هو وجوبها فعلى تقدير كون الظاهر هو المراد ينتفي الملازمة بين المقامين الرابع ان حكم النفساء فيما ذكر في
الزوجة والامة حكم الحائض كما نسب الى ظاهر الاصحاب وصرح العلامة في التذكرة بجريان الخلاف الواقع في كفارة الحيض بعينه في
النفاس لانه قال حكم النفاس حكم الحيض في جميع المحرمات والمكروهات والخلاف في كفارة وطيها ولا نعلم في ذلك خلافا انتهى وقال
في جامع المقاصد النفساء في ذلك كالحائض فعلى هذا قال في الذكرى لو صادف الوطي زمان او ثلثة يعني بالنسبة الى الاول والوسط
الاخر نظر الى ما يتفق في النفاس من قصر زمانه فالظاهر التعدد وفي البيان احتمل التعدد ثم زاد فقال اما لو قصر زمانه عما يحتمل
الوطي فلا وفيه نظر قلت يحتمل عود الضمير الى المسئلتين وعوده الى الاخيرة خاصة ولا وجه للفرق وفي اصل المسئلة اشكال لعدم صدق
الاول والوسط والاخر في مثل ذلك عرفا والحكم في ذلك هو العرف مع اصالة البراءة وعدم ظهور معارض انتهى وكان منشأ احتمال التعدد
هو عموم كون النفساء كالحيض في النص والفتوى ولهذا ايحكم بالتعدد لو صادف وطي واحد اخر اول الحيض واول وسطه والمسئلة محل اشكال
والاقتصار على ما يوجبه اول الوطي لا يخلو عن قوة وينبغي القطع بعدم التعدد اذا قصر زمان النفاس عما يحتمل الوطي كما عن البيان الخامس
ان حكم الكفارة منحصر في الزوج فلا كفارة على الزوجة لاصالة البراءة وقد صرح به جماعة من دون نقل خلاف في ذلك وحكي عن بعض الفضلا
انه قال عموم المشاركة في التكليف قاض بثبوتها فيها ايضا ان لم يتحقق اجماع ولو قيل بالثبوت فيها لم يكن بعيدا من الصواب لعدم تحقق الاجماع
ولا شهرة يتوهن عموم المشاركة انتهى ولا يخفى ما فيه من الغفلة لان الحكم الثابت للواطي بهذا الوصف العنواني كيف يصح ان تشاركه
الموطوئة وقد اعتبر في جريان قاعدة المشاركة الاتحاد في الصنف كما فصلنا القول فيه في الاصول السادس انه قال في كشف الغطاء
في مقام تعداد احكام الحائض ما صورته ومنها ثبوت الكفارة على الوطي في القبل وان خرج الدم من غيره مع جنونهما او موتهما او كونها او
كونه خنثى مشكلا على اشكال زوجا كان او سيدا او اجنبيا مع ادخال الحشفة او مطلقا يعني وان لم تدخل بتمامها مع العلم بالتحريم عمدا

العذر ح استحبابا على اصح القولين واما مع العذر كالجهل بالموضوع والنسيان والجبر فلا انتهى وفي الجواهر انه يشك في شمول الروايات
لمن حصل لها حيض في غير الفرج كان يكون لها مخرج معتاد غيره ثم وطاها في الفرج ومثله الشك في شمول الادلة للخنثى المشكل وكذا
الوطي في حال الموت بل يتجه في جميع ذلك التمسك باصالة البراءة السالمة عن المعارض خلافا لما يظهر من الاستاد في كشف الغطاء
ثم يمكن تعميم الحكم للوطي مع الانزال وعدمه واد خال تمام الذكر وعدمه بعد ادخال الحشفة بل قد يظهر من الاستاد المتقدم تعميمه حتى
لادخال بعض الحشفة وفيه اشكال انتهى وما ذكره وجيه قوله والكفارة في اوله دينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره ربع دينار
هذا هو المشهور ومستنده رواية داود بن فرقد المتقدم ذكرها في عداد ادلة القول بوجوب الكفارة وقال الصدوق في المقنع واذا وقع
الرجل على امرأته وهي حائض فان عليه ان يتصدق على مسكين بقدر شبعه ثم قال وروي انه ان جامعها في اول الحيض فعليه ان يتصدق
بدينار فان كان في وسطه فنصف دينار وان كان في اخره فربع دينار انتهى وصرح بعضهم بعدم وجدان مخالف في المسئلة سوى ابيه
هو ره عكس في الفقيه فافتى بما هو المشهور ونسب ما افتى به في المقنع الى الرواية هذا والرواية المذكورة وان كانت لا تبلغ درجة الحجية
لارسالها الا انها منجبرة بالشهرة وقال المصرح ره في المعتبر ولا يمنعنا ضعف طريقها عن تنزيلها على الاستحباب لاتفاق الاصحاب على اختصاصها
بالمصلحة الراجحة اما وجوبا او استحبابا فنحن بالتحقيق عاملون بالاجماع لا بالرواية واستحسنه صاحب المدارك ره وعندي انه ان اراد الاشارة
الى تحقق طريق للتسامح في ادلة السنن فهو جيد والا فالاجماع تقييدي لو وقع مثله في الاحكام الالزامية لم يكن به عبرة ثم ان
توضيح المسئلة يتم ببيان امور الاول ان المتبادر من النصوص والفتاوى كما صرح به اكثر الاصحاب هو ان تقسم ايام العادة او ما يتفق
لها من ايام الحيض مع لياليه اثلاثا متساوية ولو مع الكسور فالثلث الاول من الاربعة مثلا اول يوم مع الثلث الاول من اليوم الثاني
والثلث الثاني هو بقية اليوم الثاني مع الثلثين الاولين من الذي بعده والباقي هو الثلث الثالث وعلى هذا القياس غير الاربعة
من الاعداد وعلى هذا فلكل حيض له اول ووسط واخر بالنسبة الى ايامه وفي المراسم ان الوسط ما بين الخمسة الى السبعة وعلى هذا
فلا وسط ولا اخر لمن اعتادت دون الستة وكانه اعتبر الاجزاء الثلثة بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فجعل الاول منه الى الاربعة و
الاوسط من الخمسة الى السبعة والاخر من الثمانية الى العشرة ويقرب منه المحكي عن قطب الدين الراوندي فانه قال فيه واول الحيض واخره
مبني على اكثر الحيض وهي عشرة دون عادة المرأة انتهى حيث انه صريح في جعل العبرة بالعشرة لا العادة الا انه ثلثها تثليثا حقيقيا
فذات الثلثة ليس لها وسط ولا اخر على القولين وهكذا وكلاهما خلاف ظاهر الاخبار بل صريحها حيث عبر في بعضها عن الاول
باستقبال الحيض ثم ان معرفة الاول والوسط والاخر في ذات العادة حاصلة من اول الامر بالنظر الى زمان العادة واما ما يتفق
فيتعين كل من اجزائه ويتميز عن الاخر بعد انقضاء ايام الحيض وهذا القسم وان لم يكن مذكورا في كلامهم صريحا فانهم يذكرون ايام
العادة الا ان من المعلوم ان ذلك من باب الاكتفاء بالفرد الغالب في مقابل نسبة الاول والوسط والاخر الى العشرة والا فهذا القسم
مما يشمله النصوص والفتاوى ولو اقتصر على نسبتها الى العادة لزم انتفاء الكفارة فيه وليس كذلك قطعا بل المدار في المعتادة ايضا على
ما يتحقق في الخارج انه حيض زاد على العادة او نقص كما انه يتبع اختيار المستحاضة بالنسبة الى التحيض بالروايات ان اختارت بعد تعلق
صدق الوطي في الحيض عامدا بل قد يشكل هذا الصدق في ما بقي فضلا عما لعدم ثبوت كونه حيضا كما يشعر به قول ابي عبد الله ع في تفسير
قول النبي تحيضي في علم الله تعم بستة او سبعة في مرسل يونس الطويل ثم انه قال في كشف اللثام ان ظاهر سلار موافقة ما ارسل في الفقيه
وروي في العلل عن حنان بن سدير ان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة ايام واكثره عشرة ايام وما مر من خبر التحيض بسبعة ايام
والظاهر انه اشار بخبر التحيض بسبعة ايام الى ما ذكره عند بيان حكم المبتداة التي فقدت قرائنها من قوله وان لم يكن لها ايام قبل
ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وانت خبير بانهما مما لا مساس له بالمقام ولم نقف
للراوندي على وجه يعتد به الثالث ان الدينار على ما صرح به جماعة عبارة عن مثقال من ذهب خالص عن الغش مسكوك بسكة
المعاملة ونسب في الحدائق ما يقرب من هذا التفسير الى الاصحاب والظاهر انه ليس مراده دعوى اتفاقهم كما يشهد به اختلاف
كلماتهم في الجملة وحكي عن المنتهى انه قال فيه لا فرق في الاخراج بين المضروب والتبر لتناول الاسم لهما ويشترط ان يكون صافيا
من الغش وفي اخراج القيمة نظر اقربه عدم الاجزاء لانه كفارة فاختص ببعض انواع المال كسائر الكفارات انتهى وحكي مثله
عن التحرير ومقتضى ذلك عدم اعتبار السكة في التسمية بالدينار بل المعتبر كونه من جنس الذهب لكن الظاهر اعتبار المقدار المعين

منه وهو مفضل الدينار المتعارف اعني المثقال ولهذا قال في مجمع البحرين تكرر في الحديث ذكر الدينار وهو واحد الدنانير الذي هو مثقال من الذهب بل زاد فيه حكاية عن ابن الاثير ان المثقال في العرف يطلق على الدينار خاصة انتهى والظاهر هو الاول وفاقا للذكرى حيث قال فيها والظاهر ان المراد به المضروب فلا يجزي التبر لانه المفهوم من الدينار انتهى واعتبر في جامع المقاصد كونه خالصا من الغش مضروبا وعلله بانه المتبادر من الاطلاق وعلى هذا نقول انه لا يجزي القيمة ولا التبر لعدم تناول النص لهما لكون الكفارات مما يلزم فيها عين المامور به لا بدل له الا مع التعذر فيمكن الاجتزاء بالبدل ح ومثله الربع والنصف فانه مع امكان ايصالهما الى اهلهما لا يجوز الاكتفاء ببدلهما ولا يتوهم ان تسليم عينهما غير مقدور لامكان تسليم دينار الى الفقير على ان يشاركه فيه بنسبة حقه ومع تعذر عين الدينار على ما اخترناه وتعارض القيمة والتبر احتمل في جامع المقاصد اولوية التخيير ثم احتمل ترجيح التبر لقربه الى النصوص و الاقوى ترجيح القيمة لانه اقرب عرفا لكونهما من قبيل المسكوك بسكة المعاملة فهي عند اهل التعارف اقرب الى الصرف والى ما هو المقصود من المعاملة بها وحكي عن الجامع التخيير بين نفس الدينار وعشرة دراهم ابتداء حيث قال فيما حكي عنه كفر في اوله بدينار او عشرة دراهم انتهى ومثله كلام العلامة في نهاية الاحكام لانه قال فيها والدينار هنا قيمته عشرة دراهم جياد لا يجب عين المثقال الاحمر انتهى وذكر بعضهم في توجيه هذا القول وجوها احدها صدق اسم الدينار على عشرة دراهم عرفا ثانيها تعذر الدينار غالبا ثالثها شهادة الامر بالتصدق بالنصف والربع به حيث ان الظاهر عدم كونهما مضروبين في ازمنة صدور الادلة رابعها دعوى ان الظاهر من الدينار هو النقد الخاص المضروب في ذلك الزمان وكان وزنه مثقالا شرعيا فلا يعم كل مضروب كان مثقالا من الذهب نظير الدرهم فمع تعذر ذلك المضروب الخاص يكون الاقرب اليه قيمته لا مضروبا اخر ولا يخفى ضعف الجميع اما الاول فلان الاطلاق العرفي المشار اليه قد علم كونه مبنيا على التسامح واما الثاني فلان التعذر انما يقتضي الاكتفاء بالقيمة في مورده لا مطلقا بحيث يكون المكلف مخيرا بينهما واما الثالث فلان الامر بالتصدق بنصف الدينار او ربعه مع عدم وجودهما مضروبين ينصرف الى القيمة وهي اقرب اليه من الشق كما عرفت واما الرابع فلانا نمنع مدخلية خصوص السكة المضروبة في ذلك الزمان في تسمية النقد دينارا فالاقوى ما ذكرناه ثم على تقدير اجزاء القيمة مط او في خصوص صورة تعذر العين فالمعتبر ما كان عليه في زمانه فلو طرء نقصان قيمته او زيادتها فالحكم بحاله عند المحقق الثاني في جامع المقاصد قال بعض المحققين ره الظاهر ان العبرة في القيمة بوقت الاداء لا زمان صدور الحكم ثم قال ويحتمل على القول باجزائها مط وجوب قيمة ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عرفت عن ظاهر جماعة وصريح الجامع وعلى اي تقدير فلا يجزي التبر اعني غير المسكوك على انه اصل بل لو جوزنا القيمة جوزناه بقيمته والوجه عندي ان العبرة في القيمة بزمان دفع الكفارة لانه مكلف بدفع عين الدينار غاية ما في الباب ان له البدل له بالقيمة اختيارا كما قيل او مع تعذر العين كما هو المختار فالانتقال الى القيمة اختيارا او اضطرارا انما هو في هذا الزمان لا في زمان النبي ص فيكون العبرة به سواء قلنا بان الدينار عبارة عن المسكوك بسكة خاصة وبقي الى هذا الزمان وزاد او نقص قيمته ام قلنا بانه عبارة عن المسكوك بسكة المعاملة مط ولكن اتفق فيه صعود او نزول الثالث قد صرح جماعة بان مصرف هذه الكفارة هو مصرف ساير الكفارات وفي كلام بعضهم انه مستحق الزكوة وهذا في المحصل عين الاول وفي الحدائق انه قد صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف بان مصرف هذه الكفارة الفقراء والمساكين من اهل الايمان ولا يكفي الواحد ولا يجب التعدد عملا باطلاق الخبر واستنادا الى اصل البراءة من وجوب التعدد على تقدير استضعاف الخبر وقد صرح بعدم وجوبه جماعة تبعا للمحكي عن روض الجنان وقد نفى وجدان الخلاف فيه صاحب الجواهر ره ثم قال نعم يمكن اشتراط المساكين الثلثة في كفارة وطي الامة لما عرفت ان العمدة اجماع الانتصار المعتضد بنفي الخلاف ومعقدهما ما ذكرناه انتهى وعندي انهما لا يصلحان حجة الا انهما كافيان من باب التسامح فيكون التثليث شرطا لاتيان المستحب على وجهه

قوله ولو تكرر منه الوطي في وقت لا يختلف فيه الكفارة لم يتكرر والاول اقوى وان خلف تكررت اختلف اصحابنا ره في المسئلة على اقوال احدها ان الكفارة تتعدد بتعدد الموجب الذي هو الوطي سواء اتحد الوقت بان وقع الثاني مثلا في جزء من اول الحيض بعد ايقاع الاول فيه وهكذا ام لا بان اوقع احدهما في الاول والاخر في الوسط مثلا سواء تخلل منه التكفير للوطي الاول عند ايقاع الوطي الثاني ام لا وحكي هذا القول عن الشهيد الثاني ره في روض الجنان ثانيها انها لا تتعدد مط وهو مذهب ابن ادريس ره في السرائر وسبقه الى ذلك الشيخ معترفا بعدم النص ثالثها انه ان اختلف وقت الوطيين بحسب الموجب كما لو وقع احدهما في اول الحيض والاخر في وسطه تكررت والا فلا سواء سبق التكفير للاول عند الوطي الثاني ام لا وهو مقتضى عبارة

في تكرر الكفارة وعدمه

المصنف ره بل ربما استظهر منهما عدم الخلاف في تكرر الكفارة عند الاختلاف رابعها ما ذهب اليه العلامة ره في المختلف حيث قال والوجه عندي انه ان كرر الوطي في وقتين او ثلثة كاول الحيض ووسطه واخره تكررت الكفارة مط وان كرره في وقت واحد اما في اوله او وسطه او اخره فان كان بعد التكفير عن الاول تكررت الكفارة والا فلا ووافقه الشهيد في الذكرى وصاحب المدارك وغيرهما حجة القول الاول امور احدها ما في الجواهر من اصالة عدم التداخل بعد فهم اهل العرف من مثل هذه الخطابات تكرر المامور به عند تكرر الشرط وثانيها ما ذكره فيها ايضا من ان الوطي الثاني بعد تحققه اما ان يكون سببا او لا والثاني باطل قطعا لشمول ما دل على السببية لمثله واذا كان سببا فلا بد من ترتب مسببه عليه والا لم يكن سببا ولا معنى لان يكون مسببه ذلك الذي تعلق بذمة المكلف اولا للزوم تحصيل الحاصل وتقدم السبب على المسبب مع ان ظاهر الادلة هنا كقوله ع فعليه نحوه مقارنته له لا حصوله قبله فلم يبق الا المطلوب ثالثها ما حكي عن روض الجنان من ان كل وطي سبب في الوجوب والاصل عدم التداخل بل اختلاف الاسباب يوجب اختلاف المسببات قال ره وعلى هذا يصدق تكرر الوطي بالادخال بعد النزع في وقت واحد ويتحقق الادخال بغيبوبة الحشفة لانه مناط الوطي وظاهر ان الفرد الثاني كغيره مما سبقه او لحقه سبب مستقل وبهذا يفرق عما ذكره من الوجه اللاحق رابعها ما ذكره بعض المحققين ره بعد استظهار خروج صورة تخلل التكفير عن محل النزاع بمعنى ان المهم على التكرر فيها وبعد اختيار القول بالتكرر من اصالة عدم التداخل في سببية الاسباب ولو كانت افرادا لتعدد المشترك معللا بانه اذا احصل الفرد الثاني فاما ان يكون سببا مؤثرا وهو خلاف اللفظ وان كان على تقدير ثبوته ثبت المطلوب لان ظاهر ان تعدد المشترك سبب فكلما وجد فلا بد فيه من تاثير وتفرع اثر عليه واما ان يكون سببا مؤثرا لكن بتداخل مسببا هما وهو خلاف ظاهر اللفظ انتهى حجة القول الثاني ما ذكره في السرائر في طي قوله فاذا كرر الوطي فالاظهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم الاخبار يقتضي ان عليه بكل دفعة كفارة والاقوى عندي والاصح ان لا تكرار في الكفارة لاصل براءة الذمة وشغلها بواجب او ندب مندوب يحتاج الى دلالة شرعية فاما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء الاجناس والمصادر الا ترى ان من اكل في نهار شهر رمضان متعمدا وكرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف انتهى و اورد عليه بعض المحققين ره بانه لا فرق بين كون السبب مصدرا او غيره فان الطبيعة اذا كانت سببا فكل وجود من وجوداته مؤثر في ترتب المسبب عليه وان كان مسبوقا بوجود اخر والا لخرج عن كونه من حيث هو مؤثرا فاذا فرض تاثير وجوده الثاني والمفروض عدم معقولية تاثيره في الحكم المتقدم فلا بد ان يؤثر حكما جديدا بمقتضى التفرع والترتب المستفاد من دليل السببية فاما ان يقال بتداخل الحكمين وحصول امتثالهما بوجود واحد وهو خلاف الاصل واما ان يقال بوجوب تعدد الامتثال وهو المطلوب ومنه يعلم ان تكرر الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل في يوم واحد هو مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل على خلافه كما اعترف به في الروض ثم قال ره ولكن يمكن ان يقال على تقدير كون السبب هي الطبيعة دون كل فرد فرد انه لا يلزم من عدم تاثير الفرد الثاني من طبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ اذ ليس في اللفظ كون كل فرد فرد سببا بل السبب هو القدر المشترك فكانه قال من وطي حائضا مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا واحد فاذا تحقق الفرد الاول تحقق المسبب فاذا وجد الفرد الثاني منه فليس في الدليل دلالة على كون هذا الفرد سببا مستقلا بل لهذا الشخص بعد هذا الفرد كحاله قبله في الاندراج تحت الدليل الا ترى انه لو جعل طبيعة التكلم سببا لشيء فتكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة تحصل في كل جزء جزء من الكلام يتحقق مستقل ودعوى انه تكلم واحد عرفا ولذا لو تكلم بعد الاول بمدة تعدد في تحقق حقيقة المسبب خروج عن مفروض المسئلة الى ان العرف يفهم سببية الافراد الا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا بخلاف المنفصلين وكلامنا فيما اذا فرضنا ان السبب هي الطبيعة لا الافراد ودعوى ان جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افراده المتمايزة المتعددة عرفا كلام اخر لا ننكره على الاطلاق كما لا نسلمه كذلك بل المدار في المقامات على فهم العرف ولذا خصصنا التاثير بالافراد المتمايزة المتعددة عرفا مع ان العقل لا يفرق بينها وبين الافراد المتصلة المعدودة عرفا فردا واحدا مستمرا كالكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف على عدم التداخل في مثل المقام وغيره من ساير الكفارات ونحوها مما يكون الجزاء فيه مقدرا بمقدار معين مثل قوله من فعل كذا فعليه مقدار كذا من الصدقة او الصوم او الصلوة دون ما كان متعلق الجزاء فيه نفس طبيعة الفعل فتامل انتهى حجة القول الثالث اما على التكرر في صورة الاختلاف فهي انه قد يتحقق هناك سببان كل منهما يقتضي مسببا مغايرا لمسبب الاخر فلا مجال للاكتفاء بمسبب واحد وترجيح احدهما للاثبات ونفي الاخر ترجيح بلا مرجح وقول بلا دليل بخلاف صورة عدم الاختلاف اذ ليس هناك الا امتثال قوله ص من اتى حائضا فعليه نصف دينار وهي غير مقتضية للتعدد لان عنوان الموضوع مع

كما يصدق على من صدر منه وطي واحد في اول الحيض كذلك يصدق على من صدر منه الوطي مكررا فلا يترتب على كل منهما الا التصدق وقس على
ما ذكرناه سائر الادلة وحجة القول الرابع ما ذكره العلامة ره في المختلف بقوله لنا على التكرار مع تغاير الوقت انهما فعلان مختلفان في الحكم
فلا يتداخلان كغيرهما من العقوبات المختلفة على الافعال المختلفة وعلى التكرار مع تخلل التكفير ان الكفارة انما تجب او تستحب بعد
العقوبة فلا تؤثر المتقدمة في اسقاط ما يتعلق بالفعل المتاخر وعلى عدم التكرار مع عدمهما ان الكفارة معلقة على الوطي من حيث هو
هو وكما يصدق في الواحد يصدق في المتعدد فيكون الجزاء واحدا فيهما انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من تعليل التكرار مع تخلل التكفير بان
الكفارة انما تجب او تستحب بعد العقوبة فلا تؤثر المتقدمة في اسقاط ما يتعلق بالفعل المتاخر مبني على تسليم اصل قابلية الدليل والا لم
يصح دعوى عدم قابلية المتقدمة لاسقاط ما يتعلق بالفعل المتاخر ضرورة ان الاسقاط فرع الثبوت وعلى هذا فيجب ان يكون المراد
بقوله في الصورة الاخيرة ان الكفارة معلقة على الوطي من حيث هو هو وكما يصدق في الواحد يصدق في المتعدد فيكون الجزاء واحدا
فيهما تعلقهما بطبيعة الوطي اعم من تحققها في ضمن الواحد وتحققها في ضمن المتعدد وعلى هذا فيصير مؤدى الدليل ان الوطي في
اول الحيض مثلا سواء وجد في ضمن فرد او في ضمن افراد متعددة يترتب عليه كفارة دينار وعلى هذا فلا يحتاج الى ما يسقط الكفارة
عن الوطي الثاني اذ لم يثبت لهما من اول الامر الا التصدق بدينار ولكن يندفع هذا الاشكال بان مقتضى الدليل هو ترتب الكفارة
ووقوعها بعد الوطي وفيما لو فرض ان التكفير تخلل الوطيين لم يتحقق تكفير واقع بعد الوطي الثاني فيلزم ايجاده بحكم الدليل ولهذا قال
فلا تؤثر المتقدمة فاشار الى ان ما دل الدليل على انه من شانه الترتب على الوطي والتاخر عنه قد وقع مقدما على الوطي الثاني فلا يفيد فقد
صرح بان الكفارة انما تجب او تستحب بعد العقوبة الا انه يبقى الكلام في ان مؤدى الدليل هو ما ذكره ره ام لا وسننبه عليه ان شاء الله تعالى
ثم ان صاحب الجواهر ره علل التكرار في صورة اختلاف الوقتين بحسب الحكم بتغير الموجب والموجب وهو عين ما ذكره العلامة ره ولا اشكال فيه و
علل عدم التكرار في صورة عدم سبق التكفير وثبوت التكرار في صورة سبقه مع اتحاد الوقت بحسب الحكم في الصورتين بقوله اما الاول فللشك في السببية
ح فلا يجري اصالة عدم التداخل مع منع الفهم العرفي من مثله التكرار بل الظاهر من هذه الخطابات حكم قضية مهملة وهي ان الوطي في الجملة في
اول الحيض مثلا يوجب ذلك لا ان المراد كل وطي ولا مانع من التزام انه مع سبقه بالسبب الاول لا يؤثر اثرا كالحدث بعد الحدث والنجاسة
بعد النجاسة ونحوهما فيراد بالسببية ح انه قابل للتاثير لو استقل ومنه يظهر وجه الثاني وذلك لوجود المقتضي وارتفاع المانع فيكون
كالحدث بعد ارتفاع الاول والنجاسة بعد ارتفاع السابقة انتهى وظاهر قوله للشك في السببية ح هو ان دليل الكفارة مجمل
فيكون مخالفا للوجه الثاني لعدم قوله مع منع الفهم العرفي من مثله التكرار الا ان يكون قوله الثاني متمما للوجه الاول لا وجها ثانيا مستقلا
ثم لا يخفى ان المسبب على قسمين الاول ما لا يكون في حد ذاته قابلا للتكرر والتعدد وان تكرر ما كان سببا للفرد الاول من المسبب وذلك مثل
الطهارة والنجاسة المترتبتين على سببيهما وانتقاض الصوم المترتب على الاكل مثلا فان الاكل الثاني لا يصلح ناقضا بعد الاول وكذا الارتداد المسبب
من التكلم بكلمة الكفر وهذا ايضا على قسمين احدهما ما هو قابل للارتفاع كالطهارة المرتفعة بطرو النجس على المحل والنجاسة المرتفعة بعروض
المطهر للمحل وثانيهما ما ليس قابلا للارتفاع كانتقاض صوم يوم معين فانه ليس قابلا للارتفاع وفي هذين القسمين اذا وجد السبب اولا اقتضى
فعلية المسبب ولا يكون الثاني على تقدير وجوده الا سببا شانيا وان افترقا بان الاول منهما لما كان صالحا للارتفاع يصير الثاني الذي وجد و
بعد ارتفاعه سببا فعليا بخلاف الثاني فانه لا يكون الا سببا شانيا دائما الثاني ما يكون في حد ذاته قابلا للتكرر والتعدد كسجدتي السهو المسبب
فعلهما من المتكلم سهوا مرتين احديهما في الركعة الثانية مثلا والاخرى في الثالثة والاكرام المترتب على مجيئ زيد وفي هذا القسم يكون التعدد
وعدمه تابعين لاعتبار المتكلم فان اعتبر السببية على وجه العموم بحسب الاحوال والاوقات تكرر قطعا وان لم يعتبرها على ذلك الوجه وانما اعتبرها
في الجملة لم يكن للتكرر وجه فح نقول ان الخطابات الواردة في المسئلة على قسمين احدهما ما هو من قبيل رواية داود بن فرقد مما يؤول بعد ضم
الجواب الى السؤال الى جملة خبرية اريد بها الانشاء وموضوعها وصف عنواني وهي ان الواطي لزوجته في اول الحيض يتصدق بدينار وثانيهما
ما هو جملة شرطية مثل قوله ع من اتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به اما الاول فهو مطلق بحسب افراد الموضوع وبحسب السببية
واما الثاني فلانه وان كان عاما بحسب افراد الموضوع لكنه مطلق بحسب السببية بمعنى انها لم تقيد بقيد يفيد اعتبار الشارع كون الوطي
في الحيض بحيث كلما وجد ترتب عليه الكفارة ولا كونه بحيث اذا وجد في حالة خاصة هي كونه قد وجد بعد التكفير اقتضى ترتب الكفارة عليه
وليس هناك ظهور لفظي يقتضي شيئا من الاعتبارين وعلى هذا فيصير اللفظ مجملا لا يصح التمسك به وليس المرجع في مثل ما نحن فيه الا الاصل

البراءة واما ما ذكره بعض المحققين ره من ان كون الجزاء مقدرا بمقدار معين دليل على ارادة المتكلم للعموم وتكرر الجزاء بتكرر الشرط ففيه
انا لم نجد من العرف ما يساعده فهو ممنوع فالاصل يجري في القسمين مما تخلل فيه التكفير وما لم يتخلل فيه وبهذا البيان يظهر لك ان المختار هو ما هو
مقتضى ظاهر الصدوق ره من عدم التكرر مع اتحاد الوقت بحسب الحكم سواء سبق منه التكفير للاقدام ام لا واما مع اختلاف الوقت بحسبه فانه
لا بد من التكرر لما ذكروه من تعدد السبب وتغاير المسبب فلا يدخل احدهما في الاخر ويظهر من البيان المذكور ايضا ان ما ذكره صاحب
الجواهر ره في صورة سبق التكفير من ان مقتضى الخطابات حكم قضية مهملة وانه لا مانع من التزام كون المقام من قبيل الحدث بعد
الحدث والحدث بعده والدم لا وجه له لانه اذا صارت القضية مهملة صارت في حكم الجزئية الصادقة مع العموم وعدمه فيكون مؤدى
الدليل عبارة عن ثبوت التعدد مع سبق التكفير ليس باولى من ثبوته في صور سبق التكفير وعدمه او ثبوت الكفارة في الواحد فقط مطلقا
سواء وجد معه غيره ام لا وح فلا يثبت المقتضي لجواز التزام كون المقام من قبيل الحدث بعد الحدث والحدث بعده والدم لان ذلك يتوقف
على العلم باعتبار المتكلم له ويفتقر الى دليل اخر دال عليه واما قوله ره فيراد بالسببية ح انه قابل للتاثير لو استقل ففيه ان هذا المعنى
ليس هو معنى مثل قوله ع من اتى حائضا فعليه نصف دينار وانما هو من لوازم معنى الخطاب يعبر عنه في السنة العلماء ان كان معنى الخطاب
مما يلزمه ذلك فنقول انه ان كان المراد به عموم السببية لكل فرد فرد لم تكن القضية مهملة ومع التنزل لا يستقيم ما هو بصدده من التفصيل
لان لازم العموم هو فعلية ترتب المسبب على السبب مطلقا وح ان كان المراد به اثبات السببية في بعض الاوقات افتقر الى دليل اخر معين
لذلك ومبين لكونه عبارة عن صور سبق التكفير دون غيرها والمفروض انتفاء الدليل وان كان المراد هو ان طبيعة الوطي سبب للكفارة
فان وجدت في ضمن فرد ترتب عليه كفارة واحدة وان وجدت في ضمن افراد متعددة ترتب الكفارة الواحدة فلا تعدد بتعدد السبب لم يكن
هذا معنى اهمال القضية مضافا الى انه يفتقر في اثبات كون المراد بالدليل هو هذا المعنى الى الدليل وهو مفقود واما ما ذكره من الشك في السببية
بناء على اجمال الدليل كما هو احد محتملي كلامه ره فيتجه عليه ان لازم ذلك هو الرجوع الى اصل البراءة في صورتي سبق التكفير وعدمه اذ
ليس هناك الا دليل واحد لم يفصل فيه بين الصورتين وبما فصلناه لك من المقال ظهر سقوط حجة القول الاول بتقريراته المذكورة
لابتنائها على عموم الدليل في سببية كل فرد من افراد السبب وكذا حجة القول الثاني لابتنائها باطلاقها على انتفاء الدليل او اجماله او
تعارض الدليلين وقد بينا قيام الدليل على ثبوت نوع من الكفارة في كل من الاول والوسط والاخر وان الاصل عدم التداخل
وكذا حجة القول الرابع حيث ابطلنا قيام الدليل على الفرق بين سبق التكفير عن الوطي الاول وبين عدمه الحادي عشر لو عجز عن تمام
الكفارة دون بعضها فالظاهر وجوب ما يتمكن منه استنادا الى قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وحكي التصريح به عن التحرير وتقويته
في المنتهى واذا عجز عن النقد اساسا فظاهر من اقتصر في الكفارة على الدينار مع تصريحه بسقوطها مع العجز عنها هو السقوط من اصله و
ربما حكي عن جامع المقاصد الميل الى وجوب دفع المساوي من غير النقد كالغلة ونفى الحاكي عنه البعد نظرا الى قوله ع في رواية داود بن فرقد
بعد ذكر الدينار وان لم يكن عنده ما يكفر به فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل
من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة بحمله على من لم يتمكن من التصدق بما يساوي الدينار مثلا وعليه فان لم يتمكن من التصدق بالمساوي
يجب التصدق بما امكن ولقاعدة الميسور قلت اللازم على تقدير العمل بالرواية المذكورة مع الجمود على ظاهرها هو انه اذا عجز عن التصدق
بعين الدينار تصدق على مسكين واحد بما يتمكن منه ثم مع التوسع في الدينار بما يشمل غيره مما يساويه في القيمة من النقود فاللازم هو انه اذا عجز
عن نفس الدينار وقيمته من النقود تصدق بما يتمكن منه على مسكين واحد سواء كان من جنس النقد او غيره كما هو قضية لفظ الرواية فلا يستفاد
منها حكم التصدق بما يساوي الدينار من غير النقد وحملها على من لم يتمكن من التصدق بما يساوي الدينار اقتراح اذ لم يقم قرينة متصلة او
منفصلة على ذلك واما ما حكي عن جامع المقاصد فلم اقف فيه على ما يساعد عليه لان الموجود فيه هو ما نصه ولو عجز عن الكفارة فظاهر
النص السقوط فان في خبر داود امره بالاستغفار وجعله كفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة وهو الظاهر من احتمال اشتراط ابدالها
كما في الكفارات وفيه ضعف انتهى وظاهره بدلا لما استناد الحكم الى ظاهر الرواية هو سقوط الكفارة بما يسمى كفارة وهو التصدق
على مسكين واحد بما يتمكن منه ولا يدل كلامه على الانتقال الى ما يساوي الدينار من غير النقد كما هو الحال في الرواية وبما ذكرناه يظهر سقوط
ما في ذيل الكلام المذكور من قوله وعليه فان لم يتمكن الى اخره ثم انه ذكر في جامع المقاصد ان الظاهر ان المراد بالعجز هو المقارن للفعل لانه
يمنع تعلق التكليف لا الطاري لسبق الاستقرار مع احتمال العموم لاطلاق الامر بالاستغفار انتهى ولا افهم له الا لان اطلاق الامر بالاستغفار

في عدم صحة طلاق الحائض

على العموم وجهًا الا ان يقال ان قوله والا استغفر بمنزلة ان يقال انه ان لم يتمكن من التصدق على مسكين واحد استغفر الله والشرط مطلق شامل لعدم التمكن في الحال وفي المستقبل وقد رتب عليه الاستغفار بدون تقييد بزمان الفعل فتأمل ثم ان الظاهر هو ما استظهره اولا وهل يعود وجوبها بتجدد اليسار مقتضى الاصل وظاهر التعليل في الرواية بقوله فان الاستغفار توبة براءة عدمه لكن ضعف الرواية وعدم جابر لها بالنسبة الى هذا الحكم من حجة عدم تصريحهم به يمنع من الاستناد اليها فينبغي حكم الاصل ولو تمكن من الكفارة في حال الفعل وقصر في الدفع فطرؤ العجز اشكل الظاهر البقاء لثبوت الاستقرار ودعوى السقوط مطلقًا اسنادًا الى شمول اطلاق النص له ضعيف لما عرفت من ضعف الرواية وانتفاء الجابر لها في المقام قوله لا يصح طلاقها اذا كانت مدخولًا بها وزوجها حاضر معها قال في المعتبر لا يصح طلاق الحائض مع دخول المطلق بها وحضوره وكونها لا حائل بينه وبينها وقد اجمع فقهاء الاسلام على تحريمه لكن اختلفوا في وقوعه وعندنا لا يقع قال الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد يقع انتهى وقال في جامع المقاصد لا يجوز طلاق الحائض اجماعًا ولا يقع باتفاقنا بشروط ثلثة ان يكون مدخولًا بها فغير المدخول بها يصح طلاقها وان كانت حائضًا وان يكون زوجها حاضرًا معها او في حكم الحاضر والمراد به من كان قريبًا منها بحيث يمكنه استعلام حالها او لم يبلغ غيبته حدًا يعلم انتقالها من الطهر الذي وطأها فيه الى آخر عادتها الغالبة فلو كان غائبًا عنها فوق المدة المذكورة او كان بحكم الغائب وهو الذي لا يمكنه استعلام حالها مع قربه صح طلاقها وان صادف الحيض وان تكون حائلًا فيصح طلاق الحامل وان كانت حائضًا بناء على اجتماعهما وسيأتي هذه الاحكام بادلتها في الطلاق ان شاء الله تعالى ثم قال واعلم ان كلام الاصحاب خال عن تقدير البعد الذي يتحقق به الغيبة وضده وسمعنا بعض من عاصرناه يحده بنحو ميل يوم وكانه نظر الى ان الغيبة شرعًا انما يتحقق بالسفر المبيح للقصر اذ من لم يبلغ سفره هذا القدر بعيد هنا وحاضر الآن الحاق من لم يكن بحيث يعلم حال زوجته لبينونتها عنه او كونه محبوسًا مع تعذر الوقوف على احوالها بالغائب يشعر بان المراد بالغائب من ليس من شانه الاطلاع على احوالها لبعد المنزل عادة وان لم يبلغ المسافة المذكورة الا ان التمسك بالاحتياط اولى خصوصًا فيما ليس له شرعًا مقدر يصار اليه حكم الفروج مبني على كمال الاحتياط انتهى وفي ك بعد ذكر ان اخبارنا ناطقة بتحريمه وبطلانه فالفظه والحكم مختص بالحاضر وفي حكمه الغائب الذي يمكنه استعلام حالها او لم يبلغ غيبته الحد المسوغ للجواز وقد اختلف فيه علماؤنا فقيل انه ثلثة اشهر ذهب اليه ابن الجنيد من المتقدمين والعلامة ره في لف من المتاخرين وقيل شهر وهو مذهب الشيخ ره وقيل المعتبر ان يعلم انتقالها من الطهر الذي واقعها فيه الى آخر بحسب عادتها وهو خيرة ابن ادريس ره واليه ذهب عامة المتاخرين انتهى وحيث احال المسئلة اصحابنا رض على كتاب الطلاق اكتفينا بهذا المقدار ولم نتعرض لتحقيق الحال نسئل الله الكريم ان يوفقنا لتحريرها في محلها ان شاء الله تعالى انه على ما يشاء قدير قوله اذا طهرت وجب عليها الغسل قال المحقق الثاني ره في شرح قول العلامة ره في القواعد ويجب عليها الغسل عند الانقطاع ما لفظه ظاهر ان وجوب الغسل عليها مشروط بوجوب الغاية فانه لا خلاف في ان غير الجنابة لا يجب لنفسه فاطلاق المصنف ره الوجوب اعتمادًا على ظهور المراد وفي تعليق الوجوب بحال الانقطاع رد على من يرى وجوب الغسل عليها باول رؤية الدم او بالرؤية بشرط الانقطاع من العامة لان الغسل انما يجب بالحدث بشرط الغاية انتهى واعترض في ك بان مقتضى عبارة الشهيد ره في الذكرى تحقق الخلاف في ذلك كما بيناه فيما سبق ثم قال ويظهر من العلامة ره في المنتهى التوقف في ذلك حيث قال في هذه المسئلة بعد ان ذكر ان وجوب الغسل عليها بوجوب الغاية وان كان للنظر فيه مجال اذ الامر ورد مطلقًا بالوجوب ثم قال في ك وقوته ظاهرة انتهى وقال في شرح قول المصنف في اول الكتاب فالواجب من الوضوء ما كان لصلوة واجبة آه ما نصه وحكى الشهيد ره في الذكرى قولا بوجوب الطهارات اجمع بحصول اسبابها وجوبًا موسعًا لا يتضيق الا بظن الوفاة او تضيق وقت العبادة المشروطة بها ويشهد له اطلاقات الاية وكثير من الاخبار كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع ان عليًا ع كان يقول من وجد طعم النوم قاعدًا او قائمًا فقد وجب عليه الوضوء وصحيحة زرارة حيث قال فيها فاذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء وموثقة بكير بن اعين عن ابي عبد الله ع قال اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك فقال اذا فرغ فليغتسل وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئًا فلتغتسل ويؤيده خلو الاخبار باسرها من هذا التفصيل يعني تفصيل الغايات للطهارات مع عموم البلوى وشدة الحاجة اليه انتهى وقال في ذيل كلامه المتقدم ذكره وبالجملة فايقاع هذه الاغسال الواجبة على وجه الاستحباب مشكل جدًا انتهى وحاصل ما حكاه الشهيد ره

قولًا هو كون الغسل واجبًا نفسيًا وغيريًا فما ذكره من التضيق بظن الوفاة خاصة الواجب النفسي وما ذكره من التضيق بتضيق وقت العبادة المشروطة به خاصة للواجب الغيري والحق في المقام عدم كون غسل الحيض واجبًا نفسيًا وما ذكره من صحيحة محمد بن مسلم وامثالها مما لا دلالة فيه على المطلوب لان النهي عن الاغتسال انما هو للارشاد الى عدم مشروعية الغسل مع خروج شيء من الدم فالامر بالغسل عند عدم رؤيتها شيئًا يكون ارشادًا الى مشروعيته مع عدم رؤيتها شيئًا من الدم وهو ظاهر ومراد المصنف ره بالوجوب هنا انما هو الوجوب عند وجوب المشروط به وقد صرح بذلك في المعتبر حيث قال فنحن نريد بالوجوب هذا الوجوب الموقوف على وجوب ما لا يصح الا بالغسل انتهى قوله وفي كيفيته مثل غسل الجنابة قال في ك هذا مذهب العلماء كافة ويدل عليه مضافًا الى الاطلاقات خصوص موثقة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال غسل الجنابة والحيض واحد ويؤدي الى هذا المؤدى اعني المماثلة في الكيفية غيرها من الاخبار وربما يؤيد بالتداخل بين الغسلين اذ لا يمكن التداخل مع تغاير الغسلين في الكيفية وهذا البيان الذي ذكرناه انما هو مقتضى ظاهر العبارة وقد يزاد على ذلك فيدعى توافقهما في جميع الواجبات والمندوبات بل ربما يتراءى من بعضهم ان المراد بعبارة المصنف ره ايضًا هذا المعنى ومن جهة التعميم المذكور هنا التجاء بعضهم الى توجيه ما في النهاية من الحكم بكون زيادة ماء الغسل في الحيض على تسعة ارطال افضل من الاقتصار عليها وكونها في الجنابة جائزة بان المراد بالجواز هو الافضلية لكن لا حاجة الى ذلك لجواز الالتزام بكون الحكم مستثنى من المماثلة بينهما في جميع الاحكام اذ لا مانع من ذلك على تقدير ثبوته من الشرع ثم ان مقتضى ما عرفت من الاجماع والاخبار الدالة على كون كيفية غسل الحيض مثل كيفية غسل الجنابة هو جواز الارتماس فيه كما صرح به بعضهم ولا ينافي ذلك ما حكي عن العلامة ره في المنتهى انه قال هنا يجب فيه الترتيب وحكى عليه الاجماع لانه نقل عنه انه قال بعد ذلك واعلم ان جميع الاحكام المذكورة في غسل الجنابة آتية هنا لتحقق الوحدة الا شيئًا واحدًا وهو الاكتفاء به عن الوضوء فان فيه اختلافًا فقال في الجواهر بعد نقله ينبغي ان يستثنى مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثنائه لانه ينبغي القطع كما عن العلامة ره في التذكرة والنهاية بعدم قدحه في المقام بناء على عدم الاستغناء عن الوضوء مع عدم مدخليته في رفع الاكبر نعم قد يتجه البحث فيه بناء على احدهما كما انه يمكن القول بالفساد هنا بناء على الاول ايضًا ان قلنا به في غسل الجنابة مستندين الى الرواية المرسلة المتقدمة هناك بضميمة ما دل على اتحادهما تمام سمعته لان لا الى غيرها من التعليلات المتقدمة هناك لكن اطلق في جامع المقاصد ان في تخلل الاصغر في اثنائه قولين مبنيين على الخلاف في غسل الجنابة ثم نقل عن الذكرى تعليل عدم القادحية بان الطهارتين في غسل الحيض اي الصغرى والكبرى تشتركان في رفع الحدثين وهو كما ترى مع ضعف الاشتراك في نفسه كما ستسمع الى اقتضاء ذلك الفساد اقرب من اقتضائه الصحة اللهم الا ان يريد الاشتراك من جانب الصغرى بمعنى ان الوضوء له مدخلية في رفع الاكبر مع استقلاله في رفع الاصغر فيتجه عدم قدح تخلله في اثناء الغسل بعد تعقيبه بالوضوء انتهى ولكن الاشكال في تحقيق المبنى وهو ان الغسل والوضوء تقدم او تأخر مشتركان في رفع الحدثين او انهما على التوزيع فالغسل للاكبر والوضوء للاصغر وتظهر الثمرة في ترتب احكام الغسل اذا اتت به قبل الوضوء فعلى التوزيع يجوز لها مع الاقتصار على الاول دخول المساجد ووطي زوجها لها وقراءة العزائم والصوم وبالجملة كل ما منعت منه مما ليس مشروطًا بالوضوء كالصلوة والطواف وعلى تقدير اشتراكهما لا يجوز لعدم ارتفاع حدث الحيض ولو انعكس الامر فقدمت الوضوء لم يجز لها شيء مما جاز في الاول فعلًا لان الحدث الاكبر باق على تقدير التوزيع ايضًا ولا يترتب على الوضوء وحده اثر وقد نبه لاشكال المبنى في ك حيث قال حدث الحيض وغيره من الاحداث الموجبة للوضوء والغسل عند القائل به هل هو حدث واحد اكبر لا يرتفع الا بالوضوء والغسل او حدثان اكبر واصغر ثم ان قلنا بالتعدد فهل الوضوء ينصرف الى الاصغر والغسل الى الاكبر ام هما معًا يرفعان الحدثين على سبيل الاشتراك احتمالات ثلثة وليس في النصوص دلالة على شيء من ذلك انتهى واشار بذيل الكلام الى الاشكال في مستند المسئلة ولكن الخلاف بين اصحابنا ثابت واقع فذهب ابن ادريس ره في السرائر على ما هو ظاهر كلامه ره الى انه حدثان اكبر واصغر والاول يرتفع بالغسل والثاني بالوضوء قال اذا ارادت الاغتسال فكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء الا انها لا تستبيح الصلوة بمجرده على ما قدمنا القول فيه وبيناه فاذا كان اغتسالها في وقت صلوة وارادت تقديم الوضوء على الغسل نوت بوضوئها استباحة الصلوة واجبًا قربة الى الله ولا تنوي رفع الحدث لان حدثها الاكبر باق وهو الغسل وان ارادت تأخير الوضوء على الغسل نوت بغسلها رفع الحدث ونوت بوضوئها استباحة الصلوة لان حدثها قد ارتفع واجبًا قربة لله تعالى فان كان غسلها في غير وقت صلوة وارادت تقديم الوضوء على الصلوة نوت بوضوئها استباحة الصلوة مندوبًا قربة الى الله تعالى ونوت بغسلها ايضًا مندوبًا

برفع الحدث وان كان غسلها قبل وضوئها نوت به رفع الحدث متقربا الى الله وتنوى بوضوئها بعد استباحة الصلوة من غير ان ترفع به
الحدث انتهى وحكى عن البيان انه قال فيه بعد حكاية قول ابن ادريس ره ما لفظه وهو يعطى توزيع الوضوء والغسل على الاصغر والاكبر
وليس كذلك انتهى والاظهر ان مراده ما ذكره فى جامع المقاصد من ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو
باق وان تأخر فقد زال انتهى ولكن ليس له وجه صحيح الا ما اشار اليه صاحب الجواهر ره من ان الحدث سبب للغسل خاصة واما
الوضوء فموجبه قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ونحوه فلا مدخلية للحدث فيه ولذا جوز نية الرفع فى الغسل تقدم او تأخر ونية الاستباحة
فى الوضوء تقدم او تأخر فذهب ابن حمزة فى الوسيلة على ما يظهر من كلامه الى انه حدث واحد لا يرتفع الا بالوضوء والغسل فانه ره
قال وساير الاغسال لا بد فيه من تقديم الوضوء عليه او تأخيره عنه وينوى فى الغسل والوضوء معا رفعا للحدث او استباحة للصلوة
ان كان الغسل واجبا وكلاهما سوى غسل من سعى الى مصلوب بعد ثلثة ايام وان كان الغسل نفلا ارتفع الحدث بالوضوء لا به
انتهى وقال العلامة ره فى المختلف ما صورته قال ابن ادريس ره اذا اغتسلت اولا نوت به رفع الحدث ونوت بالوضوء استباحة
الصلوة لان حدثها قد ارتفع وان قدمت الوضوء نوت به استباحة الصلوة ولا تنوى رفع الحدث لان حدث الاكبر باق وهو الغسل
وقال ابن حمزة تنوى فى الوضوء والغسل معا رفع الحدث او استباحة الصلوة وهو الوجه عندى لان الحدث لا يرتفع الا بمجموعهما
والاصح منهما الدخول فى الصلوة باحدهما والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المانع من الدخول فى الصلوة هو الحدث
فاذا ارتفع باحدهما زال المانع من الدخول فى الصلوة واما بيان بطلان التالى فبالاجماع وقول ابن ادريس ره ان حدثها قد
ارتفع بالغسل ممنوع ومنعه من نية رفع الحدث اذا ابتدأت بالوضوء لوجود الحدث ليس بشئ ثم كيف سوغ لها نية الاستباحة
والمانع الذى ذكره فى رفع الحدث موجود مع الاستباحة لا يقال انما يصح نية الشئ مع امكان وجوده بالفعل ولا شك فى عدم
الاستباحة والرفع بالاول من الطهارتين لانا نقول نمنع كون المنوى علة تامة لما نواه نعم يشترط ان يكون له مدخل فى العلية و
ههنا كذلك لانا لا نحكم بالرفع ولا بالاستباحة الا بالمجموع ويكون حكم كل واحد من الطهارتين حكم ابعاض الطهارة انتهى
وممن قال بالقول الاول المحقق الثانى ره فى جامع المقاصد حيث قال ولو تخلل الحدث الاصغر فى اثنائه فقولان مبنيان على
الخلاف فى غسل الجنابة ويمكن الجزم بعدم الاعادة هنا كما قطع به المصنف ره فى التذكرة وجزم به فى النهاية اما لان الحدث الاكبر
يرتفع بالغسل والاصغر بالوضوء فلا منافاة بين الغسل والحدث الاصغر او لان الطهارتين ترفعان الحدثين بالاشتراك
فللوضوء دخل فى كمال الرفع والاستباحة كما علل به فى الذكرى فى باب الغسل واستبعد كون كل من الطهارتين الصغرى موجبا
للكبرى وهو باطل اجماعا ولا يحل الصوم واللبث فى المسجد والوطى للحائض قبل الغسل على القول بتحريم الوطى قبله انتهى وممن قال
بالقول الثانى العلامة فيما حكى عن المنتهى من انه بعد ما حكم بان الحائض تنوى بالمتقدم استباحة الصلوة قال وهل تنوى رفع الحدث
او بالمتأخر لا غير فيه نظر ثم علله بان الحدث لا يرتفع الا بهما فكان الاول غير رافع فلا تنوى الرفع او انه مع المتأخر كالجزء فجاز
نية رفع الحدث وكان ابى يذهب الى الاول وعندى فيه توقف انتهى والغرض من ذلك كله هو الوقوف على مقاصدهم والاطلاع
على المدارك التى استندوا اليها واحسن ما قيل فى هذا المقام هو الذى حققه صاحب الجواهر ره حيث قال والذى يختلج فى النظر
القاصر هنا هو ان المستفاد من ملاحظة النصوص والفتوى ان الحدث الاكبر حالة تحصل للمكلف يمتنع بها من فعل ساير ما ثبت توقفه
على فعل الطهارة الصغرى وزيادة كاللبث فى المساجد للجنب والحائض وقرائة العزائم ونحوهما وهو معنى استلزام الاكبر للاصغر نعم
قد يشكل استفادة هذا التعميم بالنسبة الى مس الاموات خاصة ولا اشكال بحسب الظاهر فى استباحة ذلك الزائد بمجرد الغسل
من غير حاجة الى الوضوء فلا يتوقف جواز اللبث فى المساجد مثلا للحائض لو اغتسلت على الوضوء وكذا الوطى ان قلنا بتوقفه على
الغسل وقرائة العزائم ونحوها لظهور الادلة فى استباحة ذلك كله بمجرد الغسل فهى ح تكون كغير الحائض الغير المتوضئة واما
ما اشترك فيه كالصلوة والطواف ونحوهما فلا اشكال فى توقف استباحته على الوضوء والغسل فلا الوضوء وحده رافع له بتمامه
ولا الغسل بل هما سببان فى حد واحد فلا معنى لنية الرفع فى كل منهما ان اريد بها التمام كما انه لا مانع منه ان اريد ملاحظة الجهة الخاصة
واحتمال القول بان الحدث سبب للغسل خاصة واما الوضوء فموجبه قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ونحوه فلا مدخلية للحدث فيه كما
يشعر به عبارة ابن ادريس ره السابقة ولذا جوز نية الرفع فى الغسل تقدم او تأخر دون الوضوء تقدم او تأخر ايضا ضعيف بل باطل

سيما مع انضمام بعض الاحداث الصغيرة الى الاكبر ثم انه بعد ما نفى الفرق بين الغسل والوضوء بالوجه المذكور قال نعم يحتمل الفرق
بين الوضوء والغسل بنحو اخر وهو ان يقال ان ايجاب هذا السبب لهذين المسببين ينحل الى اصغر واكبر لكن لما لم يتصور رفع الاصغر مع
بقاء الحدث الاكبر اذ ليس لنا موضوع فى الخارج متطهر من الاصغر غير متطهر من الاكبر بخلاف العكس كان المتجه فى غير الواجد
لماء الوضوء لغسل الواجد لماء الوضوء مثلا التيمم وسقوط حكم الماء لما عرفت من عدم امكان الاصغر مع بقاء الاكبر بخلاف ما لو
وجدت ماء الغسل فانه يجب عليها الاغتسال والتيمم بدل الوضوء هذا مع انه للتامل والنظر فيه مجال بل المتجه بناء على ما ذكرنا
فعل ما تمكنت ومنه قيام التراب مقام المتعذر لاطلاق ما دل على وجوب الوضوء ولانه لا يسقط الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله
لا يترك كله واذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم ونحوها اذ لا ارتباط لاحدهما بالاخر ولعدم تناول ادلة التيمم لمثله وما ذكر
من تضمن الاكبر للاصغر وانه ليس الا حقيقة له عند التامل الا ارادة ايجاب السبب لهما معا وغيره لا يصلح لان يكون مدركا
الحكم شرعى على انه لو روعى ما ذكر لكان اللازم ح تأخير الوضوء عن الغسل حال وجدان الماء لها لعدم تصور تأثيره مع بقاء الاكبر
وهو مخالف للاجماع بحسب الظاهر ودعوى انه لا يؤثر اثره الا حال التقديم الا بعد ايقاع الغسل فيكون ح من قبيل وجود المقتضى مع
حصول المانع منه ممنوعة لمخالفتها لظاهر الادلة الدالة على سببية الوضوء المقتضية لمقارنة حصول مسببه لحصوله وعلى تقدير
التسليم فلم لا يقوم التيمم ح مقام الغسل فى ذلك ومن هنا نص جماعة من الاصحاب فى نحو الفرض السابق فى باب التيمم على وجوب الوضوء
ثم التيمم بدل الغسل منهم الشهيد ره فى الذكرى وابو العباس فى الموجز والعلامة الطباطبائى ره فى المنظومة بل هو قضية المحكى عن
عبارة نهاية الاحكام ايضا بل لا اجد فيه خلافا ولا ترددا من عدا الاستاد فى كشف الغطاء فلم يجوز الوضوء بل يمكن دعوى تحصيل
الاجماع عليه بملاحظة كلماتهم فى باب التيمم انتهى قوله ولكن لا بد معه من الوضوء قبله او بعده هذه العبارة تضمنت امرين احدهما
انه لا بد مع غسل الحيض من الوضوء والثانى انه يجوز تقديم الوضوء وتأخيره اما الاول فتفصيل القول فيه ان ما عدا غسل الجنابة
من الاغسال سواء كان غسل الحيض وغيره مما قد وقع الخلاف فيه فالمشهور كما فى ك والذكرى وغيرهما من كتب جماعة من الاصحاب
انه لا يكفى وحده للدخول فيما هو مشروط بالطهارة الصغرى سواء كان الغسل فرضا او سنة وحكى عن السيد رض انه لا يجب الوضوء مع
الغسل سواء كان فرضا ام نفلا وحكى اختيار هذا القول عن ابن الجنيد ره وتقويته عن المحقق الاردبيلى ره وربما يحكى فى ك والذخيرة
والمفاتيح والحدائق وحكى بعضهم عن السيد رض تخصيص القول بكفاية الغسل عن الوضوء بالاغسال الواجبة حجة القول الاول
امران احدهما عموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فانه شامل لمن اغتسل وغيره خرج منه الجنب بالنص والاجماع
فيبقى الباقى على عمومه لا يقال ان الاية مفسرة بالقيام من النوم فلا يعم غيره من الاحداث لانا نقول يتم المطلوب بعدم القول بالفصل
بين النوم وغيره وثانيهما الاخبار مثل ما رواه صحيحا الى ابن ابى عمير عن رجل عن ابى عبد الله ع قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة
وفى الحسن عن حماد بن عثمان عن ابى عبد الله ع قال فى كل غسل وضوء الا غسل الجنابة وفى الفقه الرضوى والوضوء فى كل غسل ما
خلا غسل الجنابة لان غسل الجنابة فريضة تجزيه عن الفرض الثانى ولا يجزيه ساير الغسل عن الوضوء والغسل سنة والوضوء فريضة
ولا تجزى سنة من فرض وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فاذا اجتمعتا فاكبرهما يجزى عن اصغرهما فاذا اغتسلت لغير جنابة فابدأ بالوضوء
ثم اغتسل ولا يجزيك الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة انتهى وعن على بن يقطين فى الصحيح عن
ابى الحسن الاول قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل مع تتميم بعد القول بالفصل بناء على المشهور من النقل عن السيد
رض وابن الجنيد من الاجتزاء بكل غسل من الوضوء وعن عوالى اللئالى عن النبى ص كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا الجنابة واجيب عن
الاول بوجهين احدهما الاول ان اذا فى الاية للاهمال فلا عموم فيها حتى يدخل فيه ما نحن فيه والثانى انه لو سلم عمومها اتجه عليها انه
مخصوص بما يجيئ من الادلة وعن الثانى اولا بان الرواية قاصرة السند بالارسال وان كان المرسل لها ابن ابى عمير وثانيا بان
متنها غير صريح فى الوجوب كما حكى عن المصنف ره فى مسئلة وضوء الميت حيث قال لا يقال رواية ابن ابى عمير عن حماد او غيره عن ابى عبد الله
فى كل غسل وضوء الا غسل الجنابة يدل على الوجوب لانا نقول لا يلزم من كون الوضوء فى الغسل ان يكون واجبا بل من الجائز ان يكون
غسل الجنابة لا يجوز فعل الوضوء فيه وغيره يجوز ولا يلزم من الجواز الوجوب وتبعه على ذلك فى المدارك وروض الجنان وعن الروايات
الاخيرة تارة بالحمل على الاستحباب جمعا بينها وبين الروايات الاتية كما حكى عن جملة من المتأخرين وارتكابه بالنسبة الى جميع الاخبار التى

فى وجوب الوضوء مع غسل الحيض

ذكرنا لهذا القول حتى رواية ابن ابي عمير ولغرى الحمل على التقية كما فعله صاحب الحدائق ره حجة القائلين بعدم الوجوب الاصل وما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل والتعريف للغسل اللين
للعهد لعدم تقدم معهود ولا للعهد الذهني اذ لا فائدة فيه فيكون للاستغراق ويؤكده التعليل المستفاد من قوله ع واي وضوء
اطهر من الغسل فانه ظاهر في العموم اذ لا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال وقد ورد هذا التعليل
بعينه في غسل الجمعة في مرسلة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في الرجل يغتسل للجمعة وغير ذلك اجزيه عن الوضوء فقال واي وضوء
اطهر من الغسل وفي الصحيح عن حكم بن حكيم قال سئلت اباعبد الله ع عن غسل الجنابة فقال افض على اليمنى الى ان قال قلت ان
الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ وتقريب الاستدلال ما تقدم
من انه لا خصوصية لغسل الجنابة بالنسبة الى غيره من الاغسال في هذا الوصف وروى الشيخ ره في عدة اخبار ان الوضوء بعد الغسل
بدعة وروى ايضا في الموثق عن عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل عن جنابة او في يوم جمعة او يوم عيد
هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزاه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير
ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزاها الغسل واستدل لهذا القول ايض بقوله ع في صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف فاذا
انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل وفي موثقة يونس بن يعقوب تغتسل وتصلي وفي صحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت و
اغتسلت ثم صلت وفي صحيحة ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب
والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلي الفجر وبالجملة فليس في الاخبار المتضمنة لوجوب الاغسال على المستحاضة مع استفاضتها دلالة
على وجوب الوضوء معها بوجه مع انها واردة في مقام البيان وزاد بعضهم تاييد هذا القول بما اشعر به اخبار التداخل وما دل
على مماثلة غسل الحيض لغسل الجنابة ووحدتهما معه واجاب الشهيد ره في الذكرى بما نصه والحق ان الترجيح بالشهرة بين الاصحاب وكاد
ان يكون اجماعا والروايات معارضة بمثلها وبما هو اصح اسنادا منها ورده صاحب الجواهر ره بان الترجيح بالشهرة في الفتوى
لم يدل عليه دليل وانما الشهرة الموجبة للترجيح بين الاخبار هي الشهرة في الرواية كما اشتملت عليه مقبولة عمر بن حنظلة
وغيرها وهو ثابت في جانب روايات القول الثاني وما ذكره الشهيد ره من ان الروايات متعارضة فهو كذلك لكن الترجيح
في جانب روايات القول الثاني لكثرتها واستفاضتها وضعف ما يقابلها سندا ودلالة ولم يذكر هو ره الا روايتين وليس
الدليل منحصرا فيهما هذا وانت خبير بسقوطه كما فصل القول في ذلك في الاصول فان الرواية المنجبرة بالشهرة تقدم على الاخبار
الصحيحة عند التعارض واما الثاني فتوضيح المقال فيه ان في وجوب تقديم الوضوء على الغسل قولين احدهما الوجوب كما هو خيرة الفقيه
والغنية والكافي وموضع من المبسوط بل في الذكرى وصفه بانه اشهر من القول الثاني وثانيهما عدمه فيتخير بين التقديم والتاخير و
التحقيق ان الاخبار التي هي مستند المسئلة على قسمين احدهما ما هو من قبيل المطلق كرواية غوالي اللئالي وحسنة حماد بن عثمان و
الاخر ما هو من قبيل المقيد بكون الوضوء قبل الغسل كروايتي ابن ابي عمير والرضوي وصحيحة علي بن يقطين فيلزم العمل بالمقيد وحمل المطلق
عليه ولم يتحقق كون القول بالتخيير مشهورا كما ادعاه صاحب الجواهر ره لكونه معارضا بما في الذكرى من ان القول بوجوب التقديم
اشهر واما ما استند اليه في الجواهر من المبالغة في امر الشهرة بانه نفى الخلاف في التخيير في السرائر ففيه ان الظاهر ان المراد بنفي الخلاف
في ذيل كلامه هو نفي الخلاف بين المحصلين المحققين كما نسب اليهم القول بلزوم الوضوء في صدر كلامه والا كانت دعواه منقوضة بمصير
جماعة ممن تقدم عليه اليه فيؤول الى دعوى الشهرة وح نقول ان دعوى ابن ادريس سواء نزلت على الشهرة ام لا معارضة بما حكاه هو ره
عن الامالي من نسبة كل غسل فيه وضوء في اوله الا غسل الجنابة الى دين الامامية واما ما في الجواهر من انه يؤيد القول بالتخيير اطلاق
كثير من الاخبار الامرة بالغسل من غير تعرض فيها لتقديم الوضوء مع انها في مقام البيان ففيه ان اكثر المطلقات واردة في مقام البيان
لكن متعلق البيان قد يكون هو الاطلاق المنافي للتقييد وقد يكون هو التشريع والمدار في الاخذ بالاطلاق هو كون الخطاب واردا
في مقام الحاجة حتى قد يكون ارادة المقيد فيه مستلزمة لتاخير البيان عن وقت الحاجة وانى له لحراز ذلك مع ان المطلق من ادلة
المسئلة انما هو رواية ابن ابي عمير ورواية العوالي وسياقهما لا ينافي منه الورود في مقام الحاجة لعراهما عن السؤال راسا ولو اراد
بالورود في مقام البيان ما هو اعم من ذلك لانسد باب تقييد المطلقات واما ما في الجواهر من انه لا يبعد ان يكون المراد بالاخبار

المشتملة على التقييد عدم اغناء غير الجنابة عن الوضوء بل لا بد منه اما قبله او بعده او انها تحمل على الاستحباب كما صرح به جمع من الاصحاب
على ارادة افضل فردي الواجب المخير فلا ينافي صحة الاستدلال بها فيما تقدم على وجوب اصل الوضوء في الغسل مع ان دليل الوجوب
غير محصور بذلك بل يكفي فيه ما دل على نسبة البول ونحوه كما تقدمت الاشارة اليه سابقا ففيه اولا ان الحمل على الاستحباب اقرا مما
لا مجال له فهو مبني على شهرة اعراضهم عن الاخبار المقيدة كما ذكره قبل هذا الكلام وقد عرفت عدم ثبوت الشهرة وثانيا ان
حمل القيد على الاستحباب مع كون اصل الحكم الذي تعلق به القيد هو الوجوب كما هو مقتضى الاستدلال بالاخبار المقيدة على
اصل الوجوب كما افاده قوله فلا ينافي صحة الاستدلال بها فيما تقدم على وجوب اصل الوضوء في الغسل مما لا وجه له نعم لو استدل
على الوجوب بالاخبار المطلقة وجعل الاخبار المقيدة مسوقة لبيان الفرد الافضل كان متجها ولكنه غير ما افاده هو ره وثالثا ان
نسبة البول ونحوه جهة اخرى خارجة عما نحن فيه فلا بد في المقام من النظر الى جهة الحدث الذي هو محل البحث وهو حدث الحيض هذا ولكن
ينبغي هنا شيء وهو ان مجرد وجوب تقديم الوضوء على الغسل لا يقتضي بكون التقديم شرطا في صحة الغسل ولا في صحة الصلوة ونحوها
مما يتوقف على الطهارة من الحدث الاصغر وقد استفاد صاحب الجواهر هذا الحكم من عبارة الشهيد ره في الذكرى حيث حكى انه قال فيها
يلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من الروايات فان لم تتوضأ قبله فلا بد منه بعده انتهى ثم قال وهو
يفيد انه ليس التقديم شرطا في الصحة وان قلنا بوجوبه وحكي عن الرياض انه نقل عن بعض المشايخ نفي الخلاف في ذلك ثم قال هو ره قلت
ولعله يظهر ايضا من التامل في عبارة السرائر انتهى وكيف كان فاصل البرائة عند الشك في الشرطية كاف بعد عدم تحقق استفادتها
من الادلة واما ما في الفقه الرضوي من قوله فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة فانه لا ينهض حجة عندنا لانه ضعيف
غير مجبور ولم نستند في الحكم اليه بل الى غيره فالمختار في المسئلة ما ذهب اليه المحقق البهبهاني ره فيما حكي عن شرح المفاتيح لكونه مقتضى
الجمع بين الاطلاق والتقييد في الاخبار المتقدمة مضافا الى ما ورد من كون الوضوء بعد الغسل بدعة قوله وقضاء الصوم دون
الصلوة هذان الحكمان من قبيل المسلمات والمصرح به في جملة من النصوص والفارق بين الامرين انما هو التعبد بها ثم انه لا اشكال
في عدم قضاء صلوة اليومية كما لا اشكال في ثبوت حكم القضاء في صوم شهر رمضان وهل يلحق بهما غيرهما من اقسام الصلوة والصيام
ام لا فنقول ان الصلوة على اقسام منها اليومية ومنها ما هو خارج عن اليومية لكنه موقت بوقت اما بالاصالة من جانب الشارع كالخسوف
والكسوف او بالعارض من جهة الزام المكلف كالمنذورة في وقت معين ومنها ما لا وقت لها كالمنذورة مطلقا وكالزلزلة على ما
ستعرفه من التحقيق وكذلك التحقيق الصوم فمنه صوم شهر رمضان ومنه ما هو خارج عنه لكنه موقت كالمنذور في وقت معين ومنه ما
ليس بموقت كالمنذور مطلقا لا اشكال في الاول والاخير من كل من الاقسام الثلثة ففي الصلوة لا تقضي اليومية وتتدارك ما لا وقت لها
وفي الصوم تقضي صوم شهر رمضان وتتدارك ما ليس بموقت كالمنذور مطلقا اذا اتفق في اثناء الحيض وان يصدق عليه القضاء وانما
الكلام في القسم الثاني من كل من الاقسام الثلثة فاستظهر صاحب الحدائق مساواة الصلوة الموقتة واليومية فقال والظاهر عدم الفرق
بين الصلوة اليومية وغيرها واختار صاحب الجواهر اختصاص نفي القضاء بالصلوة اليومية فتقضي غيرها ولو كانت موقتة كما انه
اختار اختصاص ثبوت القضاء بصوم شهر رمضان وفصل المحقق الثاني ره بين اليومية والموقتة بالاصالة من جانب الشارع وبين الموقتة
بالعارض كالنذر واخويه بعدم القضاء في الاولين وثبوته في الاخيرة حجة القول الاول انما هي اطلاق لفظي الصلوة والصوم في اخبار
المسئلة حجة القول الثاني ما ذكره في الجواهر بقوله ان المتبادر من النص والفتوى كون المراد بالصوم انما هو شهر رمضان وبالصلوة
اليومية فيشكل ح دخول غيره في ذلك من الصوم الواجب الموقت غيره الذي صادف وجوبه وقت الحيض كالمنذور مثلا ان قلنا
باختصاص دليل القضاء في ذلك كما انه يشكل دخول الواجب من الصلوة الموقتة غير اليومية كالكسوف والخسوف وكذا الواجبة المنذورة
في وقت خاص في ذلك ان قلنا بشمول دليل القضاء له والانصاف ان ما ادعاه من التبادر في محله ويؤيده رواية زرارة قال سئلت
ابا جعفر ع عن قضاء الحائض الصلوة ثم تقضي الصيام قال ليس عليها ان تقضي الصلوة وعليها ان تقضي صوم شهر رمضان الحديث
وجه التاييد ان السائل سئل عن مطلق الصوم فاجاب ببيان حكم شهر رمضان وذلك مشعر بان المراد بالمطلق هو المقيد ويؤيده ايض
رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة
في كل يوم وليلة فاوجب الله عليها الصوم قضاء ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك حجة القول الثالث ما ذكره في جامع المقاصد بقوله

قوله وقضاء
الحائض الصوم
دون الصلوة

عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار واما غير الموقتة كركعتي الطواف اذا طرء الدم قبلهما
والمنذورة نذرا مطلقا فيجب تداركها لعدم تعين الوقت المقتضي للسقوط ولو نذرت الصلوة في وقت معين واتفق الحيض فيه ففي وجوب
القضاء قولان فان قلنا به استثنيت ولعله اقرب ثم انه صرح بشمول الموقتة لليومية وغيرها في عدم وجوب القضاء كالايات و
قد صرح به في البيان انتهى ويقع الكلام في امور الاول انه كيف ادعى تواتر الاخبار في عدم قضاء الموقتة بالاصل ولم يشتمل
شئ منها على هذه العبارة بل ليس فيها ذكر من الموقتة اصلا ويمكن الجواب بان الظاهر ان دعوى تواتر الاخبار في الموقتة
ونفي حكمها عن المنذورة في وقت معين مبنية على ان من الاخبار ما تضمن ان المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلوتها ومنها ما تضمن
ان الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة والاضافة تقتضي اختصاص الصلوة بها في ذلك الوقت من جانب الشارع وهو يحصل
بتعين الصلوة عليها فيه من جانبه فالمراد بصلوتها صلوتها المقررة عليها في ذلك الوقت من قبل الشارع وان كان التعريف
باللام يفيد العهد الذي لا يتحقق الا في اليومية اذ لا غير في ذلك فيكون هناك روايتان احديهما تفيد حكم الصنف والاخرى
تفيد حكم النوع وهذا الوجه يصح اجراؤه في الصوم ايضا وان لم يصرح به الثاني انه كيف ادعى اتفاق العلماء على عدم قضاء الصلوة
الموقتة ومع ذلك خالف في قسم منها وهي المنذورة في وقت معين فحكم بثبوت القضاء ويمكن الجواب بانه اراد من الموقتة ما هو المساق
من لفظها اعني الموقتة بالاصل من جانب الشارع ويدل على ذلك اقتصاره في تمثيله للموقتة من غير اليومية على الايات ونقله
القولين في المنذورة في وقت معين بعد دعوى اتفاق العلماء على عدم قضاء الموقتة وح يكون دليله على عدم وجوب قضاء الموقتة
بالاصل هو الاتفاق والاخبار المتواترة بالبيان الذي عرفت ويرجع في غيرها الى عمومات القضاء وبهذا يسقط ما ربما يسبق الى
الوهم من عدم قيام المستند على التفصيل المذكور الثالث انه اورد عليه في الجواهر بعد حكايته بقوله ولعله يفرق بين الموقتة بالاصل
وبالعارض وهو كما ترى اذ الظاهر ح انكشاف فساد النذر ومنه يعرف ان المتجه عدم القضاء في الصوم الموقت بالنذر وشبهه واعترضه
بعض المحققين بانه اذا لم يكن النذر تعلق بذلك الوقت الشخصي بل تعلق بنوعه كما لو نذرت صوم كل خميس فان اتفاق الحيض في بعض
الخميسات لا يكشف عن فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق اليوم المنذور عيدا مستندا الى بعض الروايات الناطقة
بوجوب القضاء اذا سافر في اليوم المنذور ومع معارضتها بمثلها بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء اذا اتفق
السفر او المرض في اليوم المنذور وجعله مؤيدا لوجوب القضاء اذا اتفق عيدا ومن هنا يظهر فساد النظر فيما تقدم عن الشهيد قده من وجوب
الصوم المنذور في وقت معين صادفه الحيض بان الحيض كشف عن فساد النذر انتهى واقول ليس الفساد الا عبارة عن ترتب الاثر غاية ما
هناك انه يعتبر في تحققه ان يكون عدم ترتب الاثر ناشئا من فقد جزء او شرط للتحقق دون الكمال حتى يكون عبارة اخرى عن كون الشئ
على ما يجب ان يكون عليه وهو المعبر عنه بالفارسية بقولهم درستي وح نقول ان اراد بعدم فساد نذر كل خميس مع اتفاق الحيض
في بعض الخميسات نفي الفساد بالنسبة الى كل خميس حتى الخميس الذي لم يصادف الحيض فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك نفي الفساد فيما لو
نذرت صوم يوم معين فاتفق فيه الحيض وان اراد به نفي الفساد بالنسبة الى الخميس الذي اتفق فيه الحيض فهو ممنوع ضرورة
عدم ترتب الاثر عليه بالنسبة اليه لانه تعلق النذر بصوم يوم ليس قابلا لايقاع الصوم فيه وقابلية المحل من جملة شرائط التحقق فيكون
صوم كل خميس في المفروض مثل ما لو نذر المكلف امرين احدهما ممتنع والاخر ممكن مقدور له فيكون صحيحا بالنسبة الى الثاني
دون الاول ومن المعلوم ان الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي ولو سلمنا كون عدم قابلية المحل مع كونه عدميا من قبيل الموانع فليكن
التعبير بالفساد مبنيا على المسامحة ولا ضير في ذلك فنقول فيما نحن فيه اذا لم يترتب اثر على نذر صوم اليوم الذي اتفق فيه الحيض
يكون النذر غير واقع فلا يتعلق بها التكليف بما نذرته فلا يكون هناك قضاء لكونه فرع تحقق الاصل هذا والمختار هو القول الثاني
لما عرفت والاتفاق الذي ادعاه المحقق الثاني ره منقول بالنسبة الينا فلم يثبت تحققه وافادة اضافة صومها وصلوتها اليها المعنى
الذي ذكرناه في توجيه كلامه خفية جدا بل هي ممنوعة مع ان ذلك موقوف على بلوغ الاخبار المشتملة على الاضافة حد التواتر وهو ممنوع
كما لا يخفى على من راجع الاخبار مضافا الى ان الاخبار المشتملة على الصوم والصلوة المعرفين باللام المنصرفين الى اليومية مقيدة
بالنسبة الى اخبار الاضافة بالمعنى الذي عرفت وقاعدة حمل المطلق على المقيد تقتضي تقييد الثانية بالاولى ولكن الانصاف ان
هذا لا يخلو عن تامل لامكان منع تقييد الاطلاق المنصرف الى شئ من الافراد للدليل الوارد على الطبيعة وكيف كان ففيما ذكرناه

عن

غنى عن ذلك لكن ربما يوجه الى ما اخترناه اشكال من جهة انا ان قلنا بان القضاء يحتاج الى امر جديد الا ان ذلك الامر الجديد غير منحصر
في مثل قوله ع الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة حتى يدعى انصرافه الى صوم شهر رمضان والصلوة اليومية وذلك لقيام عموم
يشمل جميع اقسام الموقت بوقت خاص مثل قوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته ومقتضى ذلك وجوب قضاء ما عدا صوم شهر رمضان
من كل صوم موقت كالمنذور المعين وقضاء كل صلوة موقتة من اليومية وغيرها واجاب عنه صاحب الجواهر ره بمنع شمول ذلك
الدليل العام لما نحن فيه يعني الحائض لظهور اسم الفوات ونحوه فيمن فاته المكلف به مع بقاء المكلف على صفة التكليف ولو تنزلنا
عن ذلك وسلمنا شموله لغير الباقي على صفة التكليف منعنا شموله للمكلف بالعدم كالحائض فانها بعد ان حرم عليها الصلوة و
الصيام لم يصدق عليها انها فاتها شئ منهما واعترضه بعض المحققين ره بانه يكذبه ما ورد في الاخبار الكثيرة وتكرر في فتاويهم من انها
تقضي الصوم فان ذلك يشمل صوم شهر رمضان لا محالة ولم تكن في نهار شهر رمضان باقية على صفة التكليف فيستكشف بما في الاخبار
والفتاوى عن صدق اسم الفوات في الموردين اللذين من صدقه فيهما ثم قال مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فقط
بل المستفاد من تتبع النصوص والفتاوى ان كل صلوة تركت يجب قضاؤها انتهى والظاهر انه اراد ان الترك اعم من الفوت باعتبار ان
الاول عبارة عن مجرد عدم الاتيان بعد كون من صدر منه الترك بالغا عاقلا ولو كان عدم الاتيان باعتبار قسر قاسر كما لو حبس عن
الصلوة او تسبب لصيرورته مغمى عليه سواء كان للفعل شأنية الاستقرار المستلزمة لصدق الفوت ام لا والثاني عبارة عن عدم حصول
ما من شأنه الحصول والاستقرار لولا المانع فعلى ما افاده المحقق المذكور يبقى الاشكال على حاله ويمكن الجواب عنه بان الفريضة الواقعة
في قوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته من قبيل المعهود فينصرف الى اليومية ولا ينافيه كون الكلام من قبيل العمومات لان العموم انما
هو في لفظة من المتضمنة للشرط فتعم كل مكلف ولا يلزم من عمومها عموم ما وقع في حيزها فهو من قبيل ما لو قال قائل من جائني بانسان
اكرمته والانسان ينصرف الى من له راس واحد تتمة مقتضى القول بان الموقتة لا يجب تداركها وان غير الموقتة يجب تداركها هو ان
صلوة الزلزلة يجب تداركها لامتدادها بامتداد العمر ولكن المحقق الثاني ره مع مصيره الى ما تقدم ذكره قال في اخر كلامه والظاهر
ان الزلزلة لا يجب تداركها كغيرها لانها موقتة انتهى وهو بظاهره مشكل وان حكى في لك عن بعض حواشيه توجيها لذلك قال في فصل
صلوة الايات عند قول المصنف ره وفي الزلزلة يجب ان لم يطل الكث ويصلي بنية الاداء وان سكنت ما نصه اورد على العبارة ونظائرها
ان الاداء والقضاء من توابع الوقت المضروب فاذا كان وقت الزلزلة يمتد بامتداد العمر لم يوصف فعلها باداء ولا قضاء فلا وجه لقولهم
انها تصلى بنية الاداء وان سكنت واجاب عنه المحقق الشيخ علي ره في بعض حواشيه فقال انما كانت هذه الصلوة اداء لان الاجماع واقع
على كون هذه الصلوة موقتة والتاقيت يوجب نية الاداء ولما كان وقتها لا يسعها وامتنع فعلها فيه وجب المصير الى كون ما بعده
صالحا لايقاعها فيه حذرا من التكليف بالمحال ويبقى حكم الاداء مستصحبا لانتفاء الناقل عنه وروعي فيها الفورية من حيث ان فعلها
خارج وقت السبب انما كان بحسب الضرورة فاقتصر في التاخير على قدرها وفي ذلك جمع بين القواعد المتضادة وهي تاقيت هذه
الصلوة مع قصر وقتها واعتبار سعة الوقت لفعل العبادة هذا كلامه ره ثم قال صاحب لك ره ولا يخفى ما فيه من التكلف المستغنى عنه
ومن العجب ادعاؤه الاجماع على توقيت هذه الصلوة مع تصريحهم بانها تمتد بامتداد العمر انتهى وهو جيد متين بل لا نعقل لما
ذكره من استصحاب حكم الاداء معنى وذكر صاحب ك ره في هذه المسئلة بعد حكمه بعدم الفرق بين الصلوة اليومية وغيرها انه استثنى
من ذلك الزلزلة لان وقتها وقت العمر ثم قال وفي الاستثناء نظر يظهر من التعليل انتهى وظاهره ان الحكم بكونها موقتة انما هو باعتبار
كون العمر وقتها من غير فورية لكن لا يخفى انه مع قطع النظر عن عدم تسميته مثل ذلك توقيتا لا يلائم الحكم بعدم التدارك لانه اذا لم يفعلها
في وقت الزلزلة فلا بد من الاتيان بها في سائر الاوقات وفي كلام بعض المحققين ره انه نسب بعضهم الفورية الى الاصحاب وانه اختار في جامع
المقاصد عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة ان صلوتها اداء في جميع العمر بمعنى ان زمان الاية منضما الى ما يسع الصلوة فيما بعد زمان
اول الصلوة ثم هي اداء الى اخر العمر مع وجوب الفور في زمان فزمان ثم قال وهذا لا يخلو ظاهرا عن منافاة لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة
بادنى تامل انتهى والظاهر ان نظره في وجه الدفع الى انه وان وجب الاتيان بها عليها في شئ من الوقت المتاخر الا انه ليس من باب القضاء
وانما هو من باب الاداء قلت قد عرفت مما حكيناه من عبارة جامع المقاصد انه ليس فيها لفظ القضاء والوجوب فيها انما هو لفظ التدارك
وهو غير مناف للحكم بالاتيان الا ان يقال ان التدارك مساوق للقضاء واحتمل العلامة ره في نهاية الاحكام كون الصلوة بعد مضي

مقدار

مقدار الغسل قضاء وقواه في كشف اللثام وسقوطه عن الحائض ح واضح الفصل الثالث في الاستحاضة وهو يشتمل على اقسامها احكامها قوله اما الاول فدم الاستحاضة في الاغلب اصفر بارد رقيق يخرج بفتور قال ابن الاثير في النهاية الاستحاضة ان يستمر بالمراة خروج الدم بعد ايام حيضها المعتاد يقال استحيضت فهي مستحاضة وهو استفعال من الحيض انتهى وقال في الصحاح استحيضت المراة اى استمر بها الدم بعد ايامها فهي مستحاضة انتهى ومقتضاهما عدم سماع المادة الا مبنية للمجهول ولكن لا يخفى انه لا ينحصر استعمال الاستحاضة فيما ذكر بل يستعمل لخروج الدم من عرق العاذل مط وان لم يكن خروجه بعد ايام عادتها قال في القاموس المستحاضة من يسيل دمها لا من الحيض بل من عرق العاذل انتهى وعن الفائق كان تسمية ذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المراة اى ملامتها عند زوجها انتهى وهناك استعمال ثالث وهو اطلاق الاستحاضة على نفس الدم ذكره في المصباح المنير حيث قال والاستحاضة دم خارج غالبا ليس بحيض واستحيضت المراة فهي مستحاضة مبنيا للمفعول انتهى وظاهر كلام صاحب ك ان الاستعمال الاخير ماخوذ من الاستعمال الاول لانه قال بعد ذكره ثم استعمل لفظ الاستحاضة في دم فاسد يخرج من عرق العاذل انتهى وذكر بعض المحققين ره وفاقا لصاحب الجواهر ره ان اطلاق الاستحاضة على نفس الدم كما في كلام جماعة ليس حقيقة شرعية ولا متشرعية بل هو اما على سبيل المجاز او الحقيقة الفقهائية و اذ قد عرفت ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف ره من صفات دم الاستحاضة مستفاد من الاخبار فيدل على الوصفين الاولين قوله ع في حسنة حفص بن البختري ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ويمكن دعوى دلالة خبر اسحق بن جرير عليهما ايضا حيث قال ع فيه دم الاستحاضة فاسد وبارد وان جعل صاحب الجواهر ره دليلا على اعتبار الفساد مع البرودة ووجه ما ذكر من الدعوى ان فساد الشئ عبارة عن خروجه عن الحالة التي يجب ان يكون عليها وحالة الدم هي الحمرة او اشتدادها فاذا لم يكن على حد الحمرة كان فاسدا خارجا عن الوصف الذي يجب ان يكون عليه فيكون الفساد كناية عن الصفرة ويدل على الثالث ما حكى عن دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة من ان دمها يكون رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد له غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم وعن الفقه الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل زاد بعض المحققين ره وفاقا لصاحب الجواهر ره انه يمكن ان يستفاد هذا الوصف من توصيف دم الحيض بكونه عبيطا في الحسنة السابقة ونحوها وكون دم الاستحاضة دما فاسدا في رواية اسحق بن جرير فان المراد بالعبيط الصحيح الجديد والدم ما دام صحيحا لا يخلو عن غلظة ولا يبعد الا بعد رقته وتمسك له ايضا في الجواهر برواية سعيد بن يسار عن الصادق ع في المراة تحيض ثم تطهر وربما رات الشئ من الدم الرقيق بعد اغتسالها فقال تستظهر بعد ايامها بيوم او يومين او ثلثة ثم تصلي وتمسك له ايضا بصحيحة علي بن يقطين عن الكاظم ع في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت ولا يخفى ما في التمسك بهما اما الاول فلانه من اخبار الاستظهار وقد حملها على متمم العشرة فلا يكون الرقة دليلا على كونه استحاضة بل يجاوز العشرة ولهذا يلتزم هو ره بكون ما بعد ايام الاستظهار استحاضة وان كان الدم احمر شديد الحمرة كما انه يلتزم بكون الدم الرقيق في ايام الاستظهار حيضا واما الثاني فلانه غير معمول به لاشتماله على كون ايام النفاس ثلثين بل لا دلالة فيه على المطلوب لم يظهر من الرواية كون الدم الرقيق استحاضة وبما ذكرناه تبين اندفاع تردد المصنف ره في المعتبر والشهيد ره في الذكرى في اعتبار الوصف الثالث ولعله لعدم الظفر فيهما على النص ويدل على الرابع اعتبار الدفع والخروج بقوة في الحيض في النص والفتوى وما يقال انه لا دلالة فيه على ثبوت ضده في الاستحاضة مدفوع بانه يكفي لبيان الظهور في ذلك عن ذكره للتميز بينهما مضافا الى قوله ع في رواية دعائم الاسلام يسيل وهي لا تعلم وبهذا يندفع ما ذكره في ك من عدم الوقوف لاعتبار الفتور على مستند ثم ان فائدة التقييد بالاغلب هو التنبيه على ان دم الاستحاضة قد يكون اسود واحمر كالموجود بعد اكثر الحيض والنفاس فانه يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة الحيض بل في الجواهر انه يستفاد من ذكر السواد والبحراني ونحوهما في الحيض غلبة عدمها في الاستحاضة لا خصوص الاصفر وان كان هو اغلب الغالب بل في جامع المقاصد انه قد يكون دم الاستحاضة ابيض وهو لون يختص به انتهى ثم ان ههنا امرين ينبغي التنبيه عليهما الاول ان صاحب ك ره ذكر ان ما ذكره المصنف ره من الصفات خاصة مركبة له وذكر في ذيل كلامه ما يتفرع على ذلك فقال وينبغي ان يعلم انه لما ثبت ان دم الاستحاضة هو ما كان جامعا للاوصاف المذكورة وجب الاقتصار في الحاق ما عداه على مورد النص خاصة وكلام الاصحاب في هذه المسئلة غير منقح انتهى وفيه ان الخاصة عبارة عن اللازم

الغير المفارق وقد صرح هو ره في بيان نكتة تقييد المصنف ره بالاغلب بان دم الاستحاضة قد يكون اسود واحمر كالموجود بعد اكثر الحيض والنفاس فانه يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة الحيض وعلى هذا فالمتجه ان يقال ان تلك الصفات المجتمعة من قبيل الامارة وقد اعتبرها الشارع في غير الموارد المستثناة واما ما ذكره في ذيل كلامه فيتجه عليه انه ذكر في اوصاف الحيض ايضا انها خاصة مركبة ولازم ذلك ان يكون ما لا يجتمع فيه اوصاف شئ من القسمين دما خارجا عنهما وعن النفاس اذا علم انه ليس من العذرة ولا من قرح ولا جرح وهو معلوم البطلان ومثل هذا الاشكال وان كان يرد علينا بعد جعل المجتمع امارة الا انا نبين حكم ما اشتمل على بعض الاوصاف عن قريب انشاء الله الثاني ان اعتبار هذه الصفات امارة للاستحاضة فلا يجتمع مع القول باعتبار قاعدة الامكان المقتضية للحكم بالحيضية وقد تقدم عند البحث عنها النزاع في الامكان مع قطع النظر عن صفات الحيض لما علمنا ان الشارع الغى تلك الصفات فحكم على فاقدها بالحيضية مثل الصفرة والكدرة في ايام العادة وجوابه انه في مورد اجتماعهما نقول ان الحكم هي قاعدة الامكان فاذا رات المبتداة ثلثة ايام متواليات حكمنا بكونه حيضا بحكم قاعدة الامكان مطلقا ولو كان بصفة الاستحاضة وكذا ذوات المعتادة مثل زمان عادتها ما هو بصفة الاستحاضة بحيث اتصل بما راته في العادة حكمنا بكونه حيضا واما ذات المبتداة او غير ذات العادة ما بصفة استحاضة فانه يحكم بكونه استحاضة ما لم تكمل ثلثة ايام فاذا اكملتها كشف ذلك عن كونه حيضا بشرط التوالي على ما هو المختار من اعتباره في الثلثة الاول من الحيض فان اكملت الثلثة لا على سبيل التوالي لم يحكم بكونه حيضا وانما يحكم بكونه استحاضة ولما ذكرناه من تقديم قاعدة الامكان على اسجماع اوصاف الاستحاضة فسر في المسالك ما سيأتي من عبارة المصنف ره الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بقوله المراد بايام الحيض ما يحكم على الدم الواقع فيها بانه حيض سواء كان ايام العادة او غيرها فتدخل المبتداة ومن تعقب عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطه ما امكن كونه حيضا ثم قال وربما فسرت بايام العادة انتهى وتفسير اللفظ بذلك وان كان غير مسلم عندنا كما ستعرف الا ان الغرض هو الاستشهاد على ان القائلين بقاعدة الامكان يقدمونها على اوصاف الاستحاضة وان الذي يتحصر على التفسير المذكور هو اعتراض المصنف ره بقاعدة الامكان هذا ولكن صاحب الجواهر ره مع تسليمه تقديم قاعدة الامكان على بعض اوصاف الاستحاضة كالصفرة او الكدرة او الرقة او الفتور قال ان الحكم بحيضية الجامع لجميع اوصاف الاستحاضة في غير ايام العادة او بعد معلوم الحيضية مع الانقطاع على العاشر لا يخلو من اشكال ونظر انتهى وعلى هذا فيرجع الاشكال الى الاستشهاد بما تقدم عن ك والتحقيق ان يقال انه ان اجتمع اوصاف الاستحاضة لم تجر قاعدة الامكان وان ما يمكن العادة من اوصاف الحيض هو بعضها كالصفرة والكدرة وبعد ما ثبت بالدليل ان ما كان جامعا الاوصاف الاستحاضة استحاضة كانت دليل المذكور رافعا للامكان فلا يجري تلك القاعدة من جهة ارتفاع موضوعها فتدبر قوله وقد يتفق بمثل هذا الوصف حيضا اذ الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر قال في المعتبر وانما قلنا في الاغلب لانه قد يتفق الاصفر حيضا كما اذا راته في العادة انتهى ولا يبعد الاستكشاف به عن ان مراده ههنا ايضا هو بيان النكتة في التقييد بالاغلب فيتجه عليه ما اورده في ك على عبارة المعتبر من ان القيد انما تعلق بدم الاستحاضة لا بالدم الاصفر ويحتمل ان يكون بيان الواقع لا بيان نكتة التقييد المذكور ويكون النكتة ما ذكرناه في شرح الكلام السابق والظاهر ان ذكر الصفرة والكدرة من باب المثال وان الوصفين الاخيرين يشاركانهما في ذلك بل في الجواهر كان المصنف ره كغيره من الاصحاب اقتصر على ذكر الصفرة والكدرة فقط تنبيها بهما على او لوية غيرهما من الاوصاف في هذا الحكم ثم ان المراد بايام الحيض ايام العادة لانه الظاهر من لفظه مضافا الى انه يمكن الاستكشاف عن ذلك بتعبير المصنف ره في المعتبر بقوله كما اذا راته في العادة في ذيل العبارة التي حكيناها قوله وكل دم تراه المراة اقل من ثلثة ولم يكن دم قرح ولا جرح فهو استحاضة لا ريب في ان الدم الخارج في اقل من ثلثة فاقد لشرط الحيض فهو مما قد علم عدم كونه حيضا لكن ذكر بعضهم في الحكم بكونه استحاضة وجوها احدها انه يشترط في الحكم بها العلم بانه ليس دم قرح ولا جرح و استظهره من المصنف ره ههنا ومن القواعد والتحرير والارشاد والبيان وجامع المقاصد وكشف اللثام وايده بوجوه الاول الاصل والظاهر ان المراد به اصالة البراءة من زيادة التكليف الثابتة في المستحاضة الغير الثابتة على العارية عن الاستحاضة الثاني قاعدة اليقين والظاهر ان المراد بها استصحاب الطهارة الحاصلة لها سابقا المشكوكة في هذا الحال الثالث مرسلة يونس فيمن رات يوما او يومين وانقطع ليس من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة في تلك اليومين وجه الدلالة انه لم يحكم بالاستحاضة مع احتمال القرحة وانما ردد الامر بين كون الدم من القرحة وبين كونه استحاضة ثم ان هذه الوجوه الثلثة انما تفيد عدم الحكم بالاستحاضة بدون العلم بكونه ليس من القرح هو ولا من الجرح واما الدليل على الحكم بالاستحاضة بعد العلم بكونه ليس من الحيض فهو الحصا

دماء المرأة في الحيض والنفاس والاستحاضة والقرح والجرح والعذرة فالثلثة الأخيرة والنفاس لها اسباب معلومة فينبغي الامر دائراً بين الحيض
والاستحاضة ومع فرض العلم بانتفاء الاول يتعين الثاني وقد دل على الانحصار المذكور كلام العلامة ره في النهاية حيث قال انه قد يعبر
بالاستحاضة عن كل دم غير دمي الحيض والنفاس خارج من الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال وقد يعبر بها عن الدم المتصل بالحيض وبهذا
الاعتبار ينقسم الى المبتدأة والمضطربة وفاعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني في الطهارة من ان كل ما يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو
استحاضة عند الفقهاء قال لانحصاره فيما ذكر اذ لا يخرج من المرأة الا ان يكون من قرح او جرح او من عرق العاذل ولا يوجد دم غيرها
ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة وحكم العقل فلا يجب في الحكم بكونه استحاضة تقييده بما اذا كان بصفة الاستحاضة لما عرفت انتهى ومحصل
ما ذكره ان كل ما امكن كونه استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو استحاضة مشعرا بدعوى الاجماع عليه وحكى عن المعتبر انه استدل على كون الدم
الناقص عن ثلثة والزائد عن ايام العادة وعن ايام النفاس ومع اليأس استحاضة بما تقدم في باب الحيض من امتناع كونها حيضا فعلى هذا
الوجه الذي عرفت اختياره من جماعة هو ثبوت احكام دم الاستحاضة على الدم المذكور كنزح ماء البئر بوقوعه فيه وعدم العفو عن قليله
وثبوت جميع احكام الاستحاضة على صاحبته ثانيها انه يكفي في الحكم بالاستحاضة بعد انتفاء الحيضية عدم العلم بكونه من القرح او الجرح
فيكون الضابط ان كل دم ليس بحيض ولا نفاس فهو استحاضة حتى يعلم انه من قرح او جرح وهذا هو الذي استظهره في الجواهر سيما
في الجامع لاوصافها واستدل عليه بانه المستفاد من استقراء اخبار الباب على كثرتها الحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية منها
اخبار الاستظهار ومنها اخبار المستمر دمها الى غير ذلك مضافا الى اصالة عدم وجود سبب غيرها واغلبيته في النساء بعد الحيض بل
لعله كالطبيعي لهن قال ره وبذلك ينقطع الاصل والقاعدة ويسقط المرسل مع انه غير جامع لشرائط الحجية ومشتمل على ما لا نقول به كما
تقدم بيانه ويحتمل ارادة نفي الحيضية خاصة هذا ولكنه استشكل بعض المحققين ره في الحكم بالاستحاضة على كل من يقتدي بعدم العلم
بعدم كونه من قرح او جرح وعدم العلم بكونه من شيء منهما حيث قال ثم ان ظاهر اكثر ما ورد من الروايات في بيان اوصاف الاستحاضة
سوقها في مقام تميز الاستحاضة من الحيض عند تردد الدم بينهما فلا تدل على تميز الاستحاضة بها من غير الحيض حيث يعلم انتفاء
الحيض الا ان ظاهر بعض اخر منها ذلك مثل ما دل على وجوب التوضي برؤية الصفرة مطلقا فيدل على كونه حدثا في الجملة ويثبت
تقسيمه الى القليل والكثير والمتوسط بعدم القول بالفصل لكن دلالتها على كون الخارج من الصغيرة او اليائسة او الناقص عن الثلثة
استحاضة في محل المنع ثم لو سلم استفادة كون مطلق بالصفات الاستحاضة بمجرد امتناع كونه حيضا لاحد الموانع مثل الناقص عن
ثلثة ايام مطلقا او بشرط التوالي على القولين مما ليس في علم المكلف بقرح ولا جرح وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة
او الزائد عن ايام النفاس والخارج مع بلوغ اليأس على اختلاف الاقوال فيه استحاضة بحيث يتعلق عليه احكام الاستحاضة كنزح
ماء البئر وعدم العفو عن قليله ونحو ذلك ويتعلق بصاحبتها احكام الاستحاضة الا ان الاشكال فيما لم يتصف بها مما امتنع
كونه حيضا فان بعض افراده مما لم يثبت له من النص احكام الاستحاضة كالخارج من اليائسة او الصغيرة والناقص عن ثلثة وبعض مما
لم يدل الدليل الا على ثبوت احكام المستحاضة لصاحبته كلا او بعضا مع ثبوت البلوغ بعدم القول بالفصل وهذا لا يستلزم كون
الدم استحاضة والمرأة مستحاضة بل ظاهر بعض الاخبار وفاقا للعرف العام على كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة وهو
المطابق ايضا لما تقدم عن الجوهري بل عرفه به بعض الاصحاب كالمفيد في المقنعة وابن حمزة في الوسيلة حيث اخذا في تعريف الاستحاضة
كونها مرئية بعد ايام الحيض فالمتحصل من ذلك ان ما ليس بجرح ولا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة ومنه ما يكون صاحبته
في حكم المستحاضة في كل الاحكام حتى في تاخير الحد عنها او في خصوص ما يتوقف على الطهارة من دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة
ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما عليه بالاستحاضة او باحكامها كما لا يخفى ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها
تصنع كما تصنع المستحاضة ونحو ذلك ومنه ما لم يدل دليل على الحكم عليه بشيء من ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة
الى ان قال واستخراج هذه القاعدة يعني كون ما امكن كونه استحاضة وامتنع كونه حيضا استحاضة من ظواهر الاخبار في غاية الصعوبة
سيما مع تصريحهم بان الاستحاضة انما تكون لآفة فمكون اصالة العدم بالنسبة اليها والى القروح والجروح سواء ويعضد الاشكال ظاهر
بعض الاخبار مثل قوله في مرسلة يونس القصيرة وان مر بها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي
رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف الخبر وفي بعض الروايات في حيض الحامل فاما ما لم يكن حيضا او

نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم هذا كلامه وانما قلنا ان الاشكال منه ره راجع الى كل من التقديرين لانه وان عبر بقوله فيما ليس
في علم المكلف بقرح ولا جرح الا ان في كلامه ره قرينة على ان ما ليس في علم المكلف اعم من عدم العلم والعلم بالعدم لانه قال فيما تأخره
في كلامه ما نصه الا ان ظاهر المحقق في الشرايع والمصنف ره والشهيدين والمحقق الثاني ومعظم من تأخر عنهم ان ما عدا دم الحيض
النفاس مما ليس بقرح ولا جرح بل لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة ثم حكى ما حكيناه عن نهاية الاحكام وما حكيناه
عن المحقق البهبهاني في الطهارة مع ان ظاهر فيما هو الحكم بالاستحاضة في صورة العلم بعدم كونه حيضا وقال بعد ذكر الثاني ومحصل ما ذكره ان كل
ما امكن كونه استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو استحاضة ومعلوم ان امتناع الحيض انما هو مع العلم بالعدم ثم ان الظاهر ان قوله
واستخراج هذه القاعدة الى اخر ما نقلناه تعريض بصاحب الجواهر ره وان ما ذكره من كون الروايات الاخيرة معاضدة للاشكال
مبني على ان يكون المراد بالفتق هو الفتق الجديد الحادث حتى يكون من قبيل العلة ويمكن منعه بان يقال ان المراد ما يخرج منه الدم فيكون
عبارة عن مخرج الاستحاضة ثانيها انه يكفي في الحكم بالاستحاضة بعد انتفاء الحيضية عدم العلم بكونه من القرح او الجرح فيكون الضابط
ان كل دم ليس بحيض ولا نفاس فهو استحاضة حتى يعلم انه من قرح او جرح وهذا هو الذي استظهره صاحب الجواهر ره سيما في الجامع
لاوصافها واستدل عليه بانه المستفاد من استقراء اخبار الباب على كثرتها الحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية منها
اخبار الاستظهار ومنها اخبار المستمر دمها الى غير ذلك مضافا الى اصالة عدم وجود سبب غيرها واغلبيته في النساء بعد الحيض بل
لعله كالطبيعي لهن قال ره وبذلك ينقطع الاصل والقاعدة ويسقط المرسل مع انه غير جامع لشرائط الحجية ومشتمل على ما لا
نقول به كما تقدم بيانه ويحتمل ارادة نفي الحيضية خاصة ثالثها الفرق بين الدم المتصف بوصف الاستحاضة فيكفي في الحكم
بكونه استحاضة عدم العلم بكونه من قرح او جرح وبين غير المتصف به فيلزم في الحكم بكونه استحاضة العلم بانه ليس من قرح او جرح
ووجه كفاية الوصف مع وجوده لكونه امارة في الجملة ولو لم يجتمع الاوصاف باسرها واما مع انتفاء الوصف فيكون العلم بعدم كونه
من قرح ولا جرح موجبا للحكم بالاستحاضة من جهة انحصار الدماء في اقسام محصورة كما عرفت فمع انتفاء ساير الاقسام يتعين الاستحاضة
رابعها الفرق بين العلم بوجود القرح او الجرح فيلزمها الحكم بكون الدم مما علمت بوجوده دون الاستحاضة وبين عدم العلم بوجود
شيء منهما فيلزمها الحكم بكونه استحاضة والوجه في ذلك كون وجود القرح او الجرح امارة على كون الدم منه واما اذا لم يوجد امارة
دم القرح او الجرح فاللازم هو الحكم بكون الدم استحاضة خامسها التفصيل بين اقسام الاستحاضة فهي الناقص عن ثلثة ايام بشرط
العلم بكونه لا من قرح ولا جرح دون غيره من المتجاوز للعشرة وجعله بعضهم محتمل الارشاد والتحرير وجه الجمع بين المرسل وغيره
سادسها ما صار اليه صاحب الحدائق فيما تقدم من كلامه من عدم الحكم بكون غير المستجمع لصفات الاستحاضة استحاضة ولو علم انتفاء دم الحيض و
النفاس والقرح والجرح والعذرة والتحقيق انه اما ان يعلم عدم كونه من القرح او الجرح اولا اما على الاول فلا اشكال في الحكم بالاستحاضة
سواء كان مستجمعا لصفاتها او كان متصفا ببعضها دون بعض او كان متصفا بصفات الحيض نظرا الى ان اوصاف الاستحاضة انما وردت
في مقام تمييزها عن الحيض لا في مقام تمييزها مطلقا والمستند في ذلك انحصار الدماء فيما عرفت ويشهد به الاستقراء واتفاق المنقول
في كلام المحقق البهبهاني في الطهارة المؤيد بكلام العلامة ره وغيره بل بقول اهل الخبرة كما عرفت في كلام المحقق المذكور واما احتمال كون عرق
غير عرق العاذل يخرج منه الدم فيكون غير استحاضة مع اختصاص الاستحاضة بعرق العاذل فيكون غيرها فممنوع لان اختصاصها بعرق
العاذل انما وقع في كلام بعض اهل اللغة ولعل ذلك اجتهاد منه لان مخرج الدم الذي في الباطن ليس من وظائف اهل اللغة ان
يطلعوا عليه ويقفوا على تحقيق حاله كما انه ليس من وظائف من اخذوا اللغة عنه عند اهل العرف العام مضافا الى انه يمكن ان يكون عرق
العاذل اسما لنوع العرق الذي يخرج منه الدم ليس بحيض ولا نفاس ولا عذرة ولا قرح ولا جرح وليس له موضع خاص جزئي حقيقي من
الرحم حتى يباين العرق الاخر بل كل عرق انفتق في الرحم من اي موضع كان مما عدا ما مر سمي عرق العاذل كما لا يخلو الوصف عن الاشعار
بذلك لان العذل بخروج الدم لا اختصاص له بعرق دون عرق واما على الثاني فيشكل الحال من جهة قيام احتمال كونه من القرح او
الجرح واصالة عدم كونه من شيء منهما معارضة باصالة عدم كونه من الاستحاضة اذ لا بد لكل حادث من سبب مع الشك في وجود مجرى
اصالة عدمه سواء فرض كونه حدثا في المزاج او في الرحم او انفتاق العرق بعد التحاصر والاغلبية التي اشار اليها صاحب
الجواهر ره لا تورث الا ظنا لم يقم دليل على اعتباره في مثل المقام واما ما اشار ره اليه من اخبار الاستظهار واخبار المستمر دمها المحكوم

فيها ان الاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية فيتجه عليه ان الاخبار انما دلت على حكم موضوع خاص من دون تصريح بالعلة فلا مجال للتعدي
منه الى غيره ويمكن دفع الاشكال عن الاستدلال بالاخبار المذكورة بحيث يندفع الاشكال عن اصل المسئلة بما ذكره بعض المحققين ره
من ان المستفاد من موارد الدماء الممتنع كونها حيضا التي تعرض لها الشارع ابتداء او في جواب السؤال وحكم بكونها استحاضة حقيقة
او حكمية او كون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم اخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في كل
ما امتنع كونه حيضا وان لم يتعرض لبعضها في الاخبار فيحصل للفقيه حدس قطعي بانه لو تعرض المعصوم ع لحكم ذلك الدم الخارج
عن اليائسة الفاقد لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة ثم انه ايد ذلك بصحيحة الصحاف قلت لابي عبد الله ع ام ولد ترى الدم
وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر
الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي
كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان
انقطع الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وجه التاييد انه فرع وجوب التوضي برؤية ذلك الدم على عدم كونه خارجا من الرحم ومعدودا
من الطمث ولكن لا يخفى عليك ان الرواية قد اشتملت على التفصيل في الحامل بين تاخر الدم عن العادة بعشرين وعدمه وهو مما لا نقول
به كما لا يقول به هو ره ولهذا صرح في مسئلة حيض الحامل بان فيها مخالفة للاخبار الدالة على اجتماع الحيض مع الحمل منعا واضحا هذا
ولكن يدل على المطلوب رواية ابن ربيع حيث قال في ذيلها فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم لانه افاد حصر ما عدا
هما في الاستحاضة ولكنها من جهة عدم بلوغ سندها درجة الحجية وان لم تكن دليلا الا انها صالحة للتاييد تتميم ذكر بعض المحققين
ره انه يقع الاشكال في انه لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة فهل يعتبر التطوق او اشتبه بالقرح فهل يعتبر الجانب ثم قال والاعتبار بهما
غير بعيد لما يستفاد من الاخبار ان التطوق من خواص العذرة وكذا الجانب للقرحة لكن المحكي عن الاسكافي كما تقدم في مسئلة القرحة
ان الحيض من الجانب الايمن والاستحاضة من الايسر انتهى قوله وكذا ما يزيد عن العادة ويتجاوز العشرة او يزيد عن ايام النفاس تقدم الكلام
في الاول وياتي في باب النفاس انه تعد ما يدل من النصوص على الثاني منها حسنة الفضيل بن يسار وزرارة عن احدهما ع قال النفساء
تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة قوله او يكون مع الحمل على الاظهر تقدم الكلام فيه
وان الاظهر خلافه كما استظهره المصنف ره قوله او مع اليأس كما عن القواعد والارشاد والنافع والتحرير وجامع المقاصد وكشف اللثام و
الرياض الا انه قد اعترف غير واحد بعدم الوقوف على نص خاص يدل على كون ما في زمان اليأس استحاضة بل قد يتوهم نفيه بالاصل من
اطلاق الاصحاب والاخبار بحيضها بايامها او بالتمييز ولكن يندفع التوهم بما حكيناه عن بعض المحققين ره من انه يحصل للفقيه حدس قطعي
من الاخبار الواردة في موارد خاصة بانه لو تعرض المعصوم ع للدم الخارج من اليائسة الفاقد لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة
قوله او قبل البلوغ كما عن النافع والتحرير وجامع المقاصد وكشف اللثام والرياض الا انه قد اعترف هنا ايضا غير واحد بعدم العثور
على نص خاص يدل على كون ما قبل البلوغ استحاضة بل قد يقال انه يرشد الى نفي كونه استحاضة الاصل لكن يمكن دفعه بما حكيناه عن
بعض المحققين ره من قضية الحدس القطعي وقد يتوهم نفيه مما قيل من اطلاق الاصحاب تقسيم المستحاضة الى المبتداة والمعتادة والمضطربة
وقد يدفع بما ذكره العلامة ره في نهاية الاحكام من ان المستحاضة قد يعبر بها عن كل دم تراه المرأة غير دمي الحيض والنفاس خارج من الفرج
مما ليس بعذرة ولا قرح سواء اتصل بالحيض كالمجاوز لاكثر الحيض او لم يكن كالذي تراه المرأة قبل تسع فانه وان لم توجب الاحكام عليها
في الحال لكن فيما بعد يجب الغسل والوضوء وتوجب الاحكام على الغير فيجب النزح وغسل الثوب من قليله وقد يعبر بها عن الدم المتصل
بدم الحيض وحده وبهذا المعنى تنقسم المستحاضة الى معتادة ومبتداة وايضا الى المميزة وغيرها ويسمى ما عدا ذلك دم فساد انتهى
ثم بعد القول بخروج دم الاستحاضة من الصغيرة يشكل الحال فيها من حيث ان الدم الخارج محكوم بالاستحاضة مطلقا حتى لو خرج
وهي قريبة العهد من الرضاع او لها حد خاص موكول الى العرف او غيره قوله واذا تجاوز الدم عشرة ايام وهي ممن تحيض فقد امتزج حيضها
بطهرها فهي اما مبتداة او ذات عادة مستقرة او مضطربة قال في المعتبر المبتداة هي التي تبتدئ برؤية الدم والمضطربة هي التي لم
تستقر لها عادة وهما ترجعان الى التمييز فما شابه دم الحيض فهو حيض اذا اجمع الشرائط وما شابه دم الاستحاضة فليس حيضا وهو مذهب
فقهاء اهل البيت عليهم السلام انتهى وجعل فيه الناسية المعبر عنها بالمتحيرة قسيما لهما ويوافقه كلام العلامة ره في نهاية الاحكام حيث

قال لا تخلو المرأة اما ان تكون مبتداة او ذات عادة مستقيمة معروفة او منسية او مضطربة وعلى التقادير اما ان تكون لها تمييز او لا فالاقسام
ثمانية ثم اخذ في تقسيم الاقسام وبيان الاحكام الى ان قال القسم الثاني من ان تكون ذات عادة مضطربة ولا تمييز لها كما اذا كانت
ترى الدم تارة خمسة واخرى اربعة ثم ترى ثلثة ثم اربعة ثم اربعة ثم خمسة ثم خمسة ثم ثلثة وبالجملة لا يتفق الحيض على نهج واحد هذا
كلامه ولكن الذي يظهر من المصنف ره في هذا الكتاب ان المضطربة عبارة عن الناسية لعادتها كما يظهر من قوله فيما ياتي والمضطربة
العادة ترجع الى التمييز وتعمل عليه ولا تترك هذه الصلوة الا بعد مضي ثلثة ايام على الاظهر فان فقدت التمييز فهيهنا مسائل الاولى
اذا ذكرت العدد ونسيت الوقت الخ فيكون المبتداة عبارة عمن لم تستقر لها عادة سواء كان ذلك لابتداء الدم او لعدم انضباط
العادة ويوافقه كلام العلامة ره في لف حيث قال ذات العادة اذا اضطربت وتغيرت عددا او وقتا ونسيتها وتجاوز دمها العشرة قال
الشيخ ره في الجمل ترجع الى التمييز فان فقدته تركت الصلوة في كل شهر سبعة ايام الخ قال في ك بعد الاشارة الى ما فصلناه من الاختلاف
والاختلاف في ذلك لفظي ثم قال وما قيل من ان فائدة رجوع هذا النوع من المبتداة اعني الذي لم تستقر لها عادة الى الاقارب والاقران
فانه انما يكون على الثاني دون الاول ضعيف جدا لان الحكم في النصوص الواردة بذلك ليس منوطا بالمبتداة ليرجع الى تفسيرها
ويختلف الحكم باختلافه انتهى ومقصود ذلك القائل هو ان من فرق بين المبتداة والمضطربة في التفسير شرك بينهما في الرجوع
الى التمييز وفرق بينهما بالرجوع في الاولى الى عادة نسائها الى الاقارب او الاقران بعد اتفاقهن ثم بجعل حيضها في كل شهر سبعة
او بجعل عشرة من شهر وثلثة من اخر او بجعل عشرة من كل شهر او بجعل ثلثة من كل شهر على الاقوال الاربعة وتسمى من اعداد
الاشهر على الاقوال في الثانية بعد تعذر التمييز من دون توسيط الرجوع الى عادة نسائها ثم الى اعداد الاشهر فلو جعل المبتداة
اعم من المضطربة وقيل ان المبتداة ترجع الى التمييز ثم الى عادة نسائها ثم الى اعداد الاشهر جرى توسيط الرجوع الى نسائها في المضطربة
ايضا واعترضه صاحب ك بان لفظ المبتداة لم يقع في الادلة حتى انه ان فسر بالاعم جرى الرجوع الى عادة نسائها في المضطربة ايضا
قلت ما ذكره حق الا انه يظهر اثر الفرق بين التفسيرين في الفتوى ففي مثل كلام العلامة ره في التذكرة يمكن نسبة القول بالرجوع
الى عادة نسائها في المضطربة المفسرة بمن لم تستقر لها عادة وذلك لانه ره قال فان تجاوز فلا تخلو المرأة اما ان تكون مبتداة او ذات
عادة فهنا بحثان الاول المبتداة ثم فصل القول في هذا البحث فحكم برجوع المبتداة الى التمييز ومع فقده بالرجوع الى عادة نسائها ثم
انه ره اخذ في البحث عن المعتادة وقسمها الى قسمين ذاكرة العادة وناسيتها وح فيمكن دعوى ظهور كلامه ره فيما حررناه ولا اقل من
اجمال كلامه المحتمل لذلك ولهذا قال في الجواهر بعد حكاية ذهاب علمائنا اجمع الى رجوع المبتداة الى التمييز ان معقده فيها المبتداة
والمتيقن منها المعنى الاخص كالمتيقن من اجماع الفرقة المحكي في ف ايضا وذلك لانه لا وجه للاخذ بالمتيقن الا في صورة الاجمال ومن هنا
يظهر ثمرة اخرى للاختلاف في التفسير لان من فسر المبتداة بالمعنى الاعم الشامل لمن رات الدم اول مرة ولمن لم تستقر لها عادة لو ادعى الاجماع
على حكم متعلق بها لزم اسراء ذلك الحكم الى الثانية ايضا قوله والمبتداة ترجع الى اعتبار الدم فما شابه دم الحيض فهو حيض وما شابه دم الاستحاضة
فهو استحاضة في المسئلة اقوال احدها ما ذكره المصنف ره من اعتبار التمييز اولا وقد عرفت في عبارة المعتبر نسبته الى فقهاء اهل البيت ع
وفي التذكرة انه ذهب اليه علماؤنا اجمع وعن الخلاف ان عليه اجماع الفرقة ثانيها ما يظهر من ابن زهرة في الغنية من عدم اعتبار التمييز للمبتداة
وجعل مدارها على اكثر الحيض واقل الطهر لانه قال فاذا رات المبتداة الدم وانقطع لاقل من ثلثة ايام فليس بحيض وان استمر ثلثة كان حيضا
وكذا الى تمام العشرة فان رات بعد ذلك دما كان استحاضة الى تمام العشرة الباقية لان ذلك هو اقل الطهر فان رات في اليوم الحادي و
العشرين دما واستمر بها ثلثة ايام فهو حيض لمضي اقل ايام الطهر اه ومثله ابي الصلاح الا انه اعتبر بعد العشر الثاني رجوعها الى عادة نسائها بخلاف
ابن زهرة فانه لم يعتبره وما حكيناه عن ابي الصلاح قد اعتمدنا فيه على ما نقله عنه العلامة ره في لف حيث قال وقال ابو الصلاح المبتداة ان
رات الدم اقل من ثلثة فليس بحيض فان استمر ثلثا فهي حائض وكل دم رائه بعدها الى تمام العشرة فهو حيض فان رات العشرة دما فهي
مستحاضة الى تمام العشرة الثاني فان رات بعده دما رجعت الى عادة نسائها فتممت استحاضتها ايام طهرهن وتحيضت ايام حيضهن
الى ان تستقر لها عادة انتهى ثالثها ما ذهب اليه صاحب ك ره من ان وظيفة المبتداة انما هو الرجوع الى الايام من الاشهر وليس لها
الرجوع الى التمييز حجة القول الاول الاخبار المستفيضة منها ما تمسك به في المعتبر من رواية عايشة قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش فقالت
يا رسول الله صلى الله عليه وآله اني استحاض فلا اطهر فاترك الصلوة فقال انما ذلك عرق وليس بالحيضة فاذا كان دم الحيض فانه اسود يعرف فامسكي من

في حكم المبتداة

الصلوة فاذا كان الاخر فتوضأى فانما هو عرق ومنها ما تمسك به ايضا من رواية اسحق بن جرير قال سئلتني امرأة منا ان ادخلها على
ابي عبد الله ع الى ان قال قالت ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها
به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها فقالت اترينه كان امرأة
مرة وسؤالها لا يصلح للحكم على الجواب ومنها الحسن كالصحيح عن حفص بن البختري قال دخلت على الصادق ع امرأة فسألته عن
المرأة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو او غيره قال فقال ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر
بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا ومنها رواية
معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان الحيض
حار حجة القول الثاني ما اشار اليه بقوله لان ذلك هو اقل الطهر وعلل به الحكم بكونه استحاضة في العشر الثاني ومولد لمضي اقل ايام
الطهر معللا بكون الثلثة بعد العشر الثاني حيضا ونظره في هذا الى قاعدة الامكان لانه يمكن كونه حيضا من جهة اجتماع شروطه فيحكم
بكونه حيضا بخلاف ما في نفس العشر الثاني فلا يمكن ان يكون حيضا لعدم مضي اقل الطهر فيحكم بكونه استحاضة لانحصار الدماء وليس
شيئا مما عدا الاستحاضة منها فيحكم بكونه استحاضة والاظهر ان مستنده هو رواية الخزاز عن ابي الحسن ع قال سئلته عن المستحاضة كيف
تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين وان قوله ع لان
ذلك هو اقل الطهر اشارة الى ما في الحديث ولكنه لا يعارض الروايات التي عمل بها الاكثر واما مستند ابي الصلاح فالظاهر انه رواية
سماعة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر قال اقراؤها مثل اقراء نسائها وقول الباقر ع المستحاضة تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها وجعل العشر الثاني استحاضة انما هو لكون العشر الاول حيضا بقاعدة الامكان فلا بد من جعل العشر الثاني استحاضة
حتى يمضي بها اقل الطهر فما اخذ في العشر الثالث شيئا من اقراء نسائها حجة القول الثالث ما ذكره في الحدائق حيث قال ان الذي وقفت عليه من
الاخبار المتعلقة بالمبتداة وبيان ما يجب عليها من استمرار الدم لم يشتمل شيء منه على ما يدل على الاخذ بصفات الدم والتمييز بها
بالكلية فضلا عن اعتبار الشروط المتفرعة عليه وانما دلت على الاخذ بالايام ومنها رواية يونس المتقدمة فانها قد دلت على ذلك
على ابلغ وجه حيث صرح فيها بذلك مع ما في صدرها من انه سن في الحيض ثلث سنن وبين فيها كل مشكل حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالراي
وجعل التمييز سنة المضطربة خاصة وسنة المبتداة انما هو الرجوع الى الايام وكرر ذلك في الرواية ومثلها وان لم يكن بهذا التاكيد موثقة
ابن بكير عن الصادق ع المرأة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد
ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين قال الحسن قال ابن بكير هذا مما لا يجدون منه بدا ومارواه الشيخ ره في الموثق عن
ابن بكير ايضا في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا
مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما
تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون وهو ثلثة فان دام عليها الحيض في وقت الصلوة وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من
الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة سماعة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا
تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها وان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقلها ثلثة ايام وهي كما ترى
ظاهرة فيما قلناه فلو كان الرجوع الى التمييز فيها واجبا كما ذكروا الذكر ولو في بعضها لان المقام فيها مقام البيان وبالجملة فاني لا
اعرف لهم مستندا في الحكم المذكور سوى ما يدعونه من الاجماع وكانهم خصصوا هذه الاخبار بروايات التمييز لانها اظهر في الحكم بالتحيض
متى حصلت شرائط التمييز الا ان فيه اولا ما قدمنا ذكره في ذيل رواية يونس من انه يمكن العكس وهو تخصيص روايات التمييز بهذه
الاخبار وثانيا ان هذا التخصيص في رواية يونس بعيد حيث جعل التمييز فيها سنة المضطربة خاصة وانها بعد اختلال شرائط التمييز
ترجع الى الايام فلو كانت المضطربة كذلك لشركها معها في الحكم المذكور انتهى ولا يخفى ان الحجة القول الثاني اعني قاعدة الامكان لا
تقاوم اخبار الاوصاف الواردة فيمن يتجاوز دمها عن العشرة لانها اخص من الاولى ومنه يعلم سقوط بعض مدعى ابي الصلاح
اعني كون تمام العشر الاول حيضا لابتنائه على تلك القاعدة واما موثقة سماعة فقد اجاب عنها في المستند بمنع الدلالة لان نظر السائل
الى السؤال انما هو عمن لا يعرف اقراءها ولا نسلم ان صاحبة التمييز لا تعرفها فهي واردة في غير ذات التمييز واما حجة القول الثالث

فاوقاتها مرسلة يونس وتوضيح المقام يتم بالتعرض لذكرها وذكر ما قيل فيها فعن الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى
عن يونس عن غير واحد انهم سئلوا ابا عبد الله ع عن الحائض والسنة في وقته فقال ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن
بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد فيه مقالا بالراى اما احد السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد
احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابي
حبيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها فسالت رسول الله ص في ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال
انما هو عرق فامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله ع هذه سنة النبي ص في التي تعرف ايام اقرائها ولم يختلط عليها
الا ترى انه لم يسئلها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة كانت لها من قليل او
كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى ابي ع وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق غامر او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة
ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله ع هذا تفسير رسول الله ص وهو
موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها ولا وقت لها الا اياما قلت او كثرت واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط
عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي
حبيش اتت النبي ص فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال النبي ص ليس ذلك بحيض انما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة
واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وكانت تغتسل في وقت كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها وكانت صفرة الدم تعلو
الماء قال ابو عبد الله ع اما تسمع رسول الله ص امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال
لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها
ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض ولا اطهر وكان ابي يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل من ذلك يكون الريبة والاختلاط
فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف
ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا
كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كان الايام معلومة فاذا جهلت
الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى
النبي ص قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم يامر الاولى بذلك وكذلك ابي ع افتى في مثل ذلك وذلك ان
امرأة من اهلنا استحاضت فسئل ابي ع عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رايت الطهر ولو ساعة من نهار
فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله ع فارى جواب ابي هنا غير جوابه في المستحاضة الاولى الا ترى قال تدع الصلوة ايام اقرائها
لانه نظر الى عدد الايام وقال ههنا اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة فامرها هنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل واذا ادبر و
تغير وقوله البحراني شبه معنى قول النبي ص ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه وهذه سنة النبي ص في التي
اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي للتي ليس لها ايام
متقدمة ولم تر الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها
حمنة بنت جحش اتت رسول الله ص فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال لها احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك اني
اثجه ثجا فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلثا وعشرين او اربعة وعشرين واغتسلي للفجر
غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي العشاء واغتسلي غسلا قال ابو عبد الله ع قد بين في
هذه غير ما بين في الاولى والثانية لان امر هذه مخالف لامر تينك الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل
من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع
وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله ع تحيضي وليس يكون التحيض الا للمرأة التي تريد ان
تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله في علم الله وان كانت الاشياء
كلها في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع

واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا
تكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيها عدد معلوم
موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته
وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرا فعلت في
كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر
ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الآن ان ذلك قد صار
لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تجلس اقرائها
وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه
لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت عليها فزادت ونقصت حتى لا
تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقبلت الحيضة
فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله صلى الله عليه وسلم دم الحيض اسود يعرف كقول ابي اذا رايت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن
الدم اطبق عليها ولم تزل الاستحاضة دارة وكون الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة
حين قالت انه ثجا ثجا هذا تمام الرواية بيان قال في الوافي الاستحاضة استفعال من الحيض يقال استحيضت فلانة واستحاضت اي
استمر بها خروج الدم بعد ايام حيضها المعتاد فهي مستحاضة ومستحيضة يبني للفاعل كما يبنى للمفعول وقد ورد كلاهما في هذا
الحديث الا ان الاشهر فيه هو البناء للمفعول انتهى و فاطمة بنت ابي حبيش كزبير صحابية كما في ترجمة القاموس وتستثفر بثوب
قال ابن الاثير في النهاية امر المستحاضة ان تستثفر هو ان تشد فرجها بخرقة عريضة بعد ان تحتشي قطنا وتوثق طرفيها في شيء
تشده على وسطها فتمنع بذلك سيل الدم وهو ماخوذ من ثفر الدابة الذي يجعل تحت ذنبها انما ذلك عزف قال في الوافي بالمهملة و
الزاي و قال ابن الاثير العزف اللعب بالمعازف وهي الدفوف وغيرها و قال في الوافي بعد ذكره كان المراد انه لعب الشيطان
بها في عبادتها كما يدل عليه قول الباقر عليه السلام عزف عامر فان عامرا اسم الشيطان انتهى او ركضة من الشيطان قال في النهاية في حديث
المستحاضة انما هي ركضة من الشيطان اصل الركض الضرب بالرجل والاصابة بها كما تركض الدابة وتصاب بالرجل اراد الاضرار بها
والاذى والمعنى ان الشيطان قد وجد بذلك طريقا الى التلبيس عليها في امر دينها وطهرها وصلوتها حتى انساها بذلك عادتها
وصار في التقدير كانه ركضة بالة من ركضاته انتهى المثعب بالميم والثاء المثلثة والعين المهملة والباء الموحدة مسيل الماء
قال في الوافي لعل المراد باقبال الدم كثرته وغلظته وسواده وبادباره قلته ورقته وصفرته تجلس في مركن قال في المصباح المركن
بكسر الميم الاجانة وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه اشار بذلك الى انه من باب النسبة الى البحر ووجه النسبة كون البحر كثيرا اسود
وزيد في النسبة الف ونون وبهذا يبطل ما في النهاية من انه نسب الى البحر وهو قعر الرحم لان اهل البيت ادرى بما فيه حمنة
على وزن طلحة صحابية كما في ترجمة القاموس انه ثجه الثج بالفتح والثجوج بالضم السيلان والاسالة لازم ومتعد والفعل
من باب الاول كما في ترجمة القاموس تلجمي قال في النهاية في حديث المستحاضة استثفري وتلجمي اي اجعلي موضع خروج الدم عصابة تمنع
الدم تشبيها بوضع اللجام في فم الدابة قوله عليه السلام قد صارت سنة الى ان تجلس اقرائها قال في الوافي لعل المراد به ان الاستحاضة قد صارت
سنة لها فهي مستحاضة الى ان تجلس ايام حيضها عن العبادة وفي بعض النسخ فقد صارت قوله عليه السلام حتى تقف منها على حد يعني من الايام
على عدد معلوم قوله عليه السلام ولا من الدم على لون يعني على لون واحد كايام معلومة بل قد ترى كدرة وقد ترى صفرة والدر بتشديد الراء الجريان
والصب والسيلان واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه يرد الاشكال ههنا من جهات الاولى انه جعل فاطمة بنت ابي حبيش في السنة
الاولى من قبيل من تعرف ايامها ومبلغ عددها ولم يختلط عليها وجعلها في السنة الثانية من قبيل من اختلط عليها ايامها ولم
تعرف عددها ولا وقتها وهي واحدة شخصية ويمكن دفع الاشكال بوقوع القضية مرتين فلم يختلط عليها الامر في الاولى وانما
اختلط في الثانية لطول استمرار الدم حتى نسيت ايامها وقد نبه في السنة الثانية من الرواية على انها استحاضت سبع سنين
فهي من جهة نسيان ايام العادة احتاجت الى السؤال الثانية ان التقسيم الثلاثي الواقع فيها يخرج من يستقر لها عادة

واجيب

واجيب بوجهين الاول ادراجها في المبتداة وهو الذي حكي عن روض الجنان حيث قال انه عليه السلام حصر الاقسام في الناسية والذاكرة
والمبتداة ولا يخفى ان من لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتداة بطل الحصر الذي
ذكره عليه السلام ثم قال معترضا على نفسه لا يقال ان قوله عليه السلام في تعريفها يعني تعريف المبتداة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت
اول ما رأت يدل على خلاف مطلوبكم لانه عليه السلام فسر المبتداة بانها من تستحاض في اول الدورة لانا نقول ان اول التعريف صادق
على المدعى وان جرى اخره وهو انها التي استحاضت اول ما رأت على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر و
هو ان يريد بالاولوية ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول اضافي يصح الحمل عليه وقد دل عليه مواضع من الحديث انتهى و
انت خبير بما فيه من التكلف الواضح الذي لا يصح الاستناد الى مثله في اثبات الاحكام الشرعية وقد اجاد بعض المحققين ره
حيث قال وقد دعاه الى التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله عليه السلام لم تر الدم قط ورأت
اول ما ادركت واستمر بها ما زعم من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في ثلث ولا يخفى ان ليس في موضع منها دلالة على ذلك
وانما دل على حصر سنن المستحاضة في ثلث انتهى الثاني ما ذكره جمال المحققين ره في حواشي الروضة من ان المراد بتلك السنة
الثانية هي من لم يستقر لها عادة بالفعل وان تحققت لها سابقا فتخرج الناسية عن الاقسام المذكورة في الرواية ولا ضير في
ذلك لان النسيان امر عرضي طار والتقسيم المذكور فيها انما هو بالقياس الى الطبيعة الاصلية للمراة لا بالقياس الى النسيان مما
يحقق من مقتضى الطبيعة فلا يلزم من خروجها بطلان الحصر المذكور في الرواية قال ره في مسئلة الرجوع الى الروايات ما نصه و
اعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات في ناسية الوقت والعدد وناسية العدد فقط على ما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب
لكن يشكل بان الرواية على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل روايات الثلثة والعشرة مخصوصة بالمبتداة وروايات
السبعة والستة وان ذكر في اولها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد
مقالا فيه بالراي لكن لا يظهر مما فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها كما سبق انما هو في المبتداة والمراة
التي اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد وظاهرها المضطربة التي تغير حيضها واضطرب ولم يبق لها عادة
مستقرة في شيء منها لا يشمل الناسية وما ذكره الشارح ره في شرح الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة لانه موضح
للسنن المتقدمة في اول الحديث التي من جملتها الناسية التي قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت
حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه ان العبارة السابقة ايضا ليست بظاهرة في الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله
حتى اغفلت الظاهر انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية من حصر الاول فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على
حصر لحوال المراة بحسب خلقتها لا ما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية
غير ظاهر هذا ما اهمنا من كلامه ره ولكن لا يخفى عليك ان الاغفال وان كان قد جاء بمعنى الترك ففي القاموس غفل عنه غفولا تركه
وسها عنه كاغفله انتهى بل قد اقتصر في الصحاح على الثاني حيث قال واغفلت الشيء اذا تركته على ذكر منك انتهى وفي المصباح
الغفلة غيبة الشيء عن بال الانسان وعدم تذكره له وقد استعمل فيمن تركه اهمالا واعراضا كما في قوله تعالى وهم في غفلة معرضون
الى ان قال واغفلت الشيء اغفالا تركته اهمالا من غير نسيان انتهى لكن الظاهر كون الترك خصوصا مع تجريده عن قيد الاهمال والاعراض
كما هو اللازم في الحديث معنى مجازيا مضافا الى عدم مناسبته لاجزاء الكلام اعني قوله عليه السلام واما السنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم
اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر وذلك لان المراد بالايام المتقدمة هي
ايام العادة كما هو المتعارف في الاستعمال في الاخبار وفي كلمات الاصحاب مضافا الى تقييد قوله اغفلت بقوله عددها وموضعها
من الشهر لان العدد والموضع انما كانا معتبرين ويصيران امرا جعا في ذات العادة ولا مجال للتوهم ان يكون المراد خصوص ايام
الحيض التي قبل الحيض التي استمر بعدها الدم نظرا الى كون الثانية محققة للعادة لان تحقيقها للعادة لا يتصور مع استمرار الدم
هذا في شيء من الجوابين المذكورين لا يرفع الاشكال وسيجيء نقلا عن بعض المحققين ره في الجهة الثالثة ما يرفع هذا الاشكال
والاشكال الاول باق نعم الثالثة ان الرواية المذكورة تنافي مذهب الاكثر من القول الاول وللاواخر ممن صار اليه في التفصي عنه
وجوه الاول ما ذكره في المستند من انها معارضة لاطلاقات التميز بالعموم من وجه والترجيح للاطلاقات لاشهريتها رواية وفتوى

واصحبتها

واصحيتها سندا واعتضادها بالاجماعات المستفيضة نقلا الثانى ما ذكره فى الجواهر من انها مع اعراض الاصحاب عنها فى خصوص ما نحن فيه فلا جابر لها بالنسبة اليه والتشويش فى متنه الذى يظن معه ان فيه تصرفا من الراوى كما لا يخفى على من لاحظه بلا بتمامه ومعارضته لغيره لا يقاوم ما تقدم من اخبار الصفات وهو قريب من الاول الثالث ما فى المستند ايض من اختصاص المرسلة بفاقدة التمييز التى هى غير المسئلة كما يدل عليه قوله فى اخرها وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم يزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة الرابع ما ذكره بعض المحققين ره من انه ليس فى موضع من المرسلة دلالة على حصر المستحاضة فى ثلث وانما دل على حصر سنن المستحاضة فى ثلث وح فالتحقيق دخول الناسية فى الرواية وح فلا بد من الحاق من لم يستقر لها عادة باحد الاصناف المذكورة ولا اشكال فى عدم لحوقها بالمعتادة فتبقى داخلة فى احدى الاخيرتين لكن الظاهر من مساق الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرتين وان ما وقع فى الرواية من الحكم برجوع الناسية الى التمييز والمبتداة الى الروايات انما هو لان الغالب فى المبتداة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة زائدة وفى الناسية خلاف ذلك ولهذا صرح فيما بعد فى الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت انى اثجه ثجا فدلت على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد لون الدم الذى استفاده ع من قولها انى اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم فى المبتداة فلبس لها الرجوع الى السبع والثلث والعشرين بمقتضى التعليل المذكور فيجب اما الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها عن السنن الثلث وهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه فى مواضع من الرواية فتعين الحاقها بالناسية فى الرجوع الى التمييز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة للتمييز الى الروايات بان قصتها قصة حمنة فدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وتقدم فى الرواية ان رجاع حمنة الى الروايات لمخالفتها للصنفين الاولين فى العادة والتمييز فدل على ان التمييز كالعادة مقدم على الروايات مطلقا والمرجع بعده الى الروايات مطلقا ايضا فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثانية لمن لم يستقر لها عادة لا يخلو عن شهادة بعض الفقرات له فثبت من ذلك كله ان المبتداة والناسية لا تختلفان فى الحكم المذكور فى الرواية وانما ذكر كلا منهما مورد السنة على حدة من باب غلبة دخول الناسية فى موضع التمييز وغلبة دخول المبتداة فى موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد فى شرح المفاتيح ان بالتامل فى الرواية يظهر ظهورا ان حكم المبتداة والمضطربة واحد انتهى ومنه ايضا يظهر اندفاع ايراد على صاحب الحدائق على المشهور من اختصاص التمييز بالناسية والروايات بالمبتداة فلا وجه للتعدى عن مورد كل منهما الى غيره والتسوية بينهما انتهى وقد يستشهد لظهور المرسلة فى اخذ المبتداة بالصفات عند امكانها دون الرجوع الى الروايات ح بوجهين اخرين احدهما تعليل الاخذ بالصفة يعنى اقبال الدم وادبارها فى القسم الثانى الذى هى المضطربة بعدم معرفة ايام حيضها حيث قال هذه امراة قد اختلط عليها ايامها ثم قال فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره ثم اكده بقوله ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم والعلة موجودة فى المبتداة وثانيهما تعليل كون سنة المبتداة غير سنة الاولى والثانية بقوله لان امرها مخالف لامر تينك يعنى ذات العادة والمضطربة الواجدة للتمييز وذلك لانه يدل على انه لو كان امرها مثل احدى تينك لم يكن سنتها غير سنتها ومعلوم ان مشاركتها فى الوصف لذات العادة مع كونها متصفة بوصفها العنوانى الذى هو المبتداة ممتنع ولكن مشاركتها فى الوصف للمبتداة الواجدة للتمييز ممكن بل واقع فيلزم ان يكون حكمها حكمها عند الاتصاف بوصفها فرجع المبتداة اذا كانت واجدة للتمييز اليه وانت خبير بما فى الاستشهاد بهما اما الاول فلان الاختلاط لا يكون الا بعد سبق العلم بالعادة وعدم معرفة ايامها الان لا عبارة عن انه كان لها ايام وهى لا تعرفها فى حالتها هذه وهذه العلة غير موجودة فى المبتداة لان السالبة فيها انما هى باعتبار انتفاء الموضوع وفى المضطربة باعتبار انتفاء المحمول واما الثانى فلانه مبنى على ان يكون المراد بام المبتداة هو كونها فاقدة للتمييز وهو غير معلوم لانه يحتمل ان يكون المراد به شانها انها لما كانت مخالفة للاوليين فى عدم تحقق ايام معتادة لها معلومة او مميزة قرر لها الشارع اياما بدلا عن ايامها الواقعية وامرها بالرجوع اليها بل هذا اظهر ثم انه يمكن المناقشة فيما ذكره المحقق المتقدم ذكره بانه اذا كان الحديث مسوقا لحصر السنن فى الثلث كان محصله حصر الاحكام فى الثلث ومع الاعتراف بان المبتداة تشارك الناسية فى انه يجب عليها الرجوع الى التمييز مع وجوده والى الروايات مع فقده والاعتراف بان من لم يستقر لها عادة تشاركهما

فى الحكم بحسب الحالين لا يكون هناك الا اثنتان فيكون الحديث مضطربا من جهة منافاة ذيله لصدره نظرا الى ان مقتضى صدره كون السنن ثلثا ومقتضى ذيله انحصار السنة فى اثنتين فيلزم التعويل على ما ذكره صاحب الجواهر ره وما ذكره المحقق المتقدم ذكره من ان الغالب فى المبتداة لما كان هو عدم التميز فلذلك خصها بالايام وان الغالب فى الناسية لما كان هو التمييز فلذلك خصها به انما هو من اختلاف الموضوع ولا يورث التعدد فى السنة التى هى عبارة عن الحكم ضرورة ان الغالب من كل من القسمين يشارك الغالب من الاخر فى الحكم لكن يمكن الاعتذار عنه بان هذا انما هو بحسب التدقيق والتحقيق واما بحسب الخطابات والمسامحات العرفية فيها فيكفى فى تغاير حكمى الناسية والمبتداة غلبة كون الحكم فى الاولى هو الرجوع الى الاوصاف وغلبة كون الحكم فى الثانية هو الرجوع الى الروايات وبهذا الاعتبار يصير الاحكام ثلثة ويستقيم الحصر الا انه بعد ذلك يسرى الاشكال الى ما ذكره من جهة اخرى وهى ان من احكام المستحاضة الرجوع الى عادة نسائها وهو مذكور فى المرسلة فكيف يستقيم حصر الاحكام فى الثلثة واجاب هو ره عند البحث عن حكم المضطربة الناسية لوقتها بان عادة نسائها قائمة مقام عادتها قوله بشرط ان يكون ما شابه دم الحيض لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد عن عشرة اعلم انه قد وقع فى كلماتهم للرجوع الى الصفات شروط الاول ما فى التذكرة من اختلاف لون الدم وعبر عنه بعضهم باختلاف صفة الدم نظرا الى عدم امكان التمييز اذا كان متصفا بصفة واحدة ولا يخفى ان هذا التعليل يكشف عن كون ما اعتبروه شرطا ليس من قبيل الشرائط وانما هو محقق للموضوع ثم ان من المعتبر من الصفات انما هى الصفات المستفادة من الادلة فى الحيض من السواد والحرارة والدفع والغلظة وكذا الحال فى اوصاف الاستحاضة من الصفرة والبرودة والرقة والخروج بفتور فيجعل ما اتصف بصفة الحيض حيضا والباقى استحاضة وزاد صاحب المستند ره الكثرة استنادا الى قوله ع فى مرسلة يونس الطويلة فى تفسير قوله البحرانى وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه واعتبر بعضهم فى التمييز النتن فواجده حيض وفاقده استحاضة ولا دليل على ذلك سوى ما استند اليه القائل من بعض الاخبار العامية وشهادة التجربة ولا مجال للاعتماد على شئ منهما اما الاول فلكونه فاقدا الشرط الحجية واما الثانى فلانه لا يحصل منه على تقدير ثبوته سوى الظن فلا وجه للاعتماد عليه فى مثل المقام الا ان يدعى ان المفهوم من الادلة هو كون المدار على ظن الحيض ومن هنا اعتبر بعضهم القوة والضعف بالنسبة الى الصفات المنصوصة فجعل الاسود قويا بالنسبة الى الاحمر والاحمر قويا بالنسبة الى الاشقر والاشقر قويا بالنسبة الى الاصفر والاصفر قويا بالنسبة الى الاكدر وكذا الحال فى غير اللون من الصفات فيجعل الاقوى حرارة مثلا مقدما على ضعيفها بل ربما ظهر من ذلك اعتبار القوة فى اللون الواحد كالاشد سوادا بالنسبة الى الاسود كما انه ظهر منه الوجه فيما صرح به بعضهم من ان صاحب الاوصاف الثلثة قوى بالنسبة الى صاحب الاثنين وهو قوى بالنسبة الى الفاقد اما لو اتصف بعض بصفة واخر باخرى ففى كلام بعضهم انه يحتمل الترجيح بالتقدم وعدمه او الترجيح بالنسبة الى الصفتين ان امكن كما انه ينبغى الترجيح بشئ منهما عند تعارض القوة والاجمعية واعلم ان هذين الفرضين وغيرهما من صور التعارض تجرى فى الاوصاف المنصوصة وغيرها ولكن المعتبر عندنا لما كان هى المنصوصة فلا عبرة بتعارض غيرها لما اشرنا اليه من ان غاية تلك الاوصاف افادة الظن ولا دليل على حجيته حتى لو فرض حصوله للمجتهد فى مثل المقام اذ لا دليل على حجية ظنه فيما عدا الاحكام بقسميها الوضعية والتكليفية ودعوى استفادة اعتبار مطلق الظن فى تميز الحيض والاستحاضة من اختلاف اخبارها المبنية للاوصاف ومن مثل قوله ع فى مرسلة يونس المتقدمة فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته لان الظاهر ان المراد باقبال الدم شوقوته باشتماله على الصفات المعهودة من الشرع بل فى هذه الرواية بخصوصها وكذلك المراد فى الحالات حالات دمى الحيض والاستحاضة المعهودة هذا ولكن صرح صاحب الجواهر ره بانه قد يحصل الاطمينان بالحيضية من ملاحظة ما هو من لوازم الحيض عرفا وانه لا باس بالاعتماد عليه قلت الاطمينان على تقدير حصوله معتبر قطعا لان مدار نظام العالم عليه وهو الذى يطلق عليه العلم عرفا كما صرح به السيد فى الذريعة لا فرق فيه بين حصوله من اللوازم العرفية او الشرعية او غيرهما كالمستفاد من صفة خاصة بصاحبه الثانى ما وقع فى التذكرة وغيرها من اعتبار تجاوز مجموع الدم المشتمل على المتصف بصفة الحيض وغيره عن العشرة وان لم يتجاوزها خصوص المتصف بصفته وذلك لاتفاق النص والفتوى على انه اذا انقطع على العشرة فما دون كان الجميع حيضا واحدا حتى فى صورة اختلاف اوصاف الدم سواء كانت المراة معتادة او ناسية او غير مستقرة العادة او مبتداة وهذا الشرط ايضا محقق لاصل عنوان المسئلة الثالث

ذكره المصدره من عدم قصور ما شابه دم الحيض عن ثلثة وعدم زيادته على العشرة وفي المعتبر انه مذهب فقهاء اهل البيت عليهم السلام وفي التذكرة ذهب اليه علماؤنا اجمع وقال في كشف اللثام الشرط الثالث كون ما هو بصفة الحيض لا ينقص عن الثلثة ولا يزيد على العشرة والا لم يجز قصر الحيض على ما بصفته في الاول ولا التحيض بجميع ما بصفته في الثاني اتفاقا انتهى وهو اشارة الى ما دل من النصوص والاجماعات على ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وبمعونة الاتفاقات المذكورة تقدم النصوص الدالة على حدى الحيض قلة وكثرة على النصوص الدالة على اعتبار الصفات في متميزة الدم وان كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه بل في الرياض والمستند وغيرهما انه ليس في اطلاق ما دل على الصفات مخالفة لذلك لورودها في مقام بيان الوصف دون المقدار هذا ولم نعثر على مخالف في ذلك سوى صاحب الحدائق حيث قال ان ما اشترطوه هنا من ان لا يقصر ما شابه دم الحيض عن اقله وهو الثلثة ولا يتجاوز اكثره لا تساعد عليه الروايات الواردة في هذه المسئلة فانها مطلقة في التحيض بما شابه دم الحيض قليلا كان او كثيرا كما اشرنا اليه انفا في ذيل رواية يونس انتهى وقال هناك ان منها يعني من جملة ما يستفاد من الرواية ان سنة المضطربة التحيض بما كان بصفة دم الحيض مطلقا وانه لا يتقيد بما قيدوه به من الشروط الاتية وهذا ايضا هو المفهوم من اطلاق موثقة اسحق بن جرير وكذا اطلاق حسنة حفص بن البختري المتقدمتين في المسئلة الاولى من المقصد الاول فان موردهما وكذا مورد هذا الخبر هو الدم المستمر وقد امر في كل من الاخبار الثلثة بالتحيض بما كان بصفة الحيض قليلا كان او كثيرا فيمكن ان يخص هذا الحكم بهذا الموضع ويؤيد ذلك موثقة يونس بن يعقوب وموثقة ابي بصير المتقدمتين في المسئلة الرابعة ويحمل الاخبار الدالة على ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة على غير هذا الموضع ويشير الى ذلك ايضا انه ع في اخر هذه الرواية جعل العدول الى التحيض بالسبعة للمضطربة تفريعا على كون الدم على لون واحد وحالة واحدة يعني لا يحصل فيه اختلاف بالكلية ومفهومه انه مع الاختلاف كيف كان تتحيض به والاصحاب رض قد حكموا عليها بالرجوع الى الروايات وان اختلف الدم اذا فقدت الشرائط المعتبرة عندهم وهو خلاف ظاهر الخبر كما ترى انتهى ويعلم سقوطه مما قدمناه ثم ان القائلين بالاشتراط يظهر منهم الخلاف في كيفية اشتراطهما فمقتضى كلام الاكثر هو انهما شرطان لمطلق الحكم بالحيضية حتى انه اذا انتفى احدهما انتفى الحكم بالحيضية راسا و مقتضى كلام جماعة من اصحابنا انهما شرطان لجعل ما بصفة الحيض حيضا بخصوصه من دون زيادة ولا نقيصة وانه مع انتفاء شيء منهما ينتفي حيضية الدم المذكور بخصوصه ولا ينافي ذلك جعل شيء منه حيضا اذا كان قد زاد على العشرة ولا جعله حيضا باضافة شيء زائد اليه اذا كان انقص من الثلثة ويظهر من هؤلاء طريقان احدهما الاقتصار في الشرطية بهذا التفسير على ما زاد على العشرة فيجعل مقدار العشرة حيضا وما زاد على ذلك استحاضة ولكنه يعتبر الشرطية بالنسبة الى ما نقص عن ثلثة في اصل الحكم بالحيضية فلا يحكم في الناقص بها ولا يتممها بالرجوع الى عادة نسائها ولا الروايات فتكون فاقدة للتمييز وترجع الى الحالة اللاحقة وهي عادة نسائها ومع فقدها الى المرتبة الثالثة لها وهذا الطريق مسلك الشيخ ره في ط قال ره فيه فاذا رات المبتداة ثلثة ايام دم الاستحاضة و ثلثة ايام دم الحيض ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة فانها انما تحكم بان ما راته بصفة الحيض حيض وما هو بصفة الاستحاضة طهر تقدم ذلك او تاخر لانه ليس ان تجعل الثلثة الاولة مضافة الى الحيض باولى من التي بعد الحيض فسقطا واعمل على اليقين فما هو بصفة الحيض وكذلك اذا رات اولا دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة دم الحيض باقي الشهر تحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة ايام بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة فان استمر على هيئته جعلت بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير فان رات اقل من ثلثة دم الحيض ورات فيما بعد دم الاستحاضة الى اخر الشهر كانت هذه لا تمييز لها فترجع الى عادة نسائها وهي الحالة الثانية على ما قلناه فان لم يكن لها نساء قرابات او كن مختلفات رجعت الى من هي من اقرانها من اهل بلدها وهي الحالة الثالثة فان لم يكن هناك نساء او كن مختلفات تركت الصلوة والصوم في الشهر الاول ثلثة ايام وفي الثاني عشرة ايام لان في ذلك روايتين لا ترجيح لاحديهما على الاخرى وهما متقاربتان وفي هذه الحالة الرابعة انتهى وانما جعلنا من جملة المشترطين للشرطين المذكورين لتصريحه في ط في صدر كلامه ره بما نصه وما تراه بصفة الحيض انما يكون له حكم اذا جمع شرطين احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا والثاني ان لا يزيد على عشرة ايام لان ما زاد على العشرة لا يكون حيضا انتهى ومما ذكرناه من البيان يظهر سقوط ما حكاه في المستند عن والده في

اللوامع من نسبة عدم اعتبار الشرط الى ظاهر ط وكونه موافقا لصاحب الحدائق ره وانما نسبنا اليه التفصيل في كيفية الشرطية بين النقص عن ثلثة والزيادة على عشرة لقوله فيما تقدم من عبارته فان رات اقل من ثلثة دم الحيض الى اخر ما عرفت فيكون الشرط في كلامه اعم من الشرط في اصل الحكم بالحيضية وفي جعل ما راته بخصوصه حيضا من دون تصرف وثانيهما جعل الشرطية على وجه الخصوصية بالنسبة الى القسمين من الزائد والناقص وهذا المسلك قد اختاره في كشف اللثام حيث قال وهل يفيد التحيض ببعض الثاني وبالاول مع اكماله بما في الاخبار او بعادة نسائها قطع الشيخ ره في ط بالاول ثم ذكر محل الحاجة من كلام الشيخ المتقدم ثم قال ما لفظه لا يبعد عندي ما ذكره الشيخ ره ولا التحيض بالناقص مع اكماله لعموم ادلة التمييز انتهى ووافقه في الرياض حيث قال وهل تحيض ببعض ما زاد على العشرة مما يمكن جعله حيضا وبالناقص مع اكماله بما في الاخبار كما عن ط ام لا بل يتعين الرجوع الى عادة النساء والروايات اولا كما عن المعتبر والتذكرة والمنتهى والتحرير قولان من عموم ادلة التمييز ومن عموم الرجوع الى الامرين ولعل الاول اقرب ومراعاة الاحتياط اولى انتهى ويعلم مما ذكرناه فساد النسبة الى ط وقد ينتصر لهذا القول بان مقتضى الجمع بين ما دل على التمييز وبين ما دل على اقلية الحيض واكثريته هو تكميل الناقص بما يبلغ الاقل والتنقيص للزائد بما يمكن حيضيته ثم ان صاحب الجواهر ره اعترض على هذا القول بوجوه احدها انه مناف للاصل والظاهر انه يريد به اصالة البرائة من احكام الحائض وفيه انه لا يقاوم الدليل الذي ذكره القائل ثانيها انه مناف للشرطية التي قد عرفت دعوى الاجماع عليها المعتضد بنفي الخلاف اذ قضيتها انما تكون ح بمنزلة الفاقدة للتمييز وفيه ان الشرطية على ما فصلنا القول فيها لا تنافي القول المذكور ثالثها ان تكميل الناقص مناف لما دل على عادة النساء لانها قد تكون اقل من عشرة وقد تكون في اول الشهر وفيه انه لم يعتبر في تكميل الناقص بلوغ عادة النساء او بلوغ ما اجتمع من ذلك الناقص والعادة حد العشرة لانه اذا فرض ان عادة نسائها ثمانية مثلا وقد رات يومين مما شابه دم الحيض يومين جعلت تينك اليومين حيضا وضمت اليهما ستة ايام حتى يصير المجموع ثمانية واين هذا فقد تكون ايام العادة اقل من عشرة واما انها قد تكون في اول الشهر هذا ايض مما لا ضير فيه مع كون ما شابه دم الحيض ليس في اول الشهر والوجه في ذلك ان هذا انما يكون منافيا اذا كان الرجوع الى عادة النساء عبارة عن الرجوع اليهن وقتا وعددا وليس هذا مذهب صاحب الرياض ره فانه لا يوجب الرجوع اليهن الا في العدد كما صرح به في المسئلة والوجه فيه ان المتبادر من ادلة الرجوع اليهن وهو ظاهر كشف اللثام ايض وان كان قد قيد الحكم باختصاص الرجوع اليهن بكونه في العدد بقوله كما في المسالك ولا قائل بالتكميل غيرهما لانك قد عرفت ان الشيخ ره لا يقول الا بالتنقيص رابعها ان الاخذ مما زاد على العشرة بنقص العشرة دائما والغاء الزائد كما هو صريح القائلين بالقول المذكور مناف لما دل على التحيض بالروايات لان مقتضى الجمع بينها ثلثة في شهر وعشرة في اخر او سبعة في كل شهر لا الالزام بالعشرة بعد مضي اقل الطهر دائما وفيه ان هذا المورد عند هؤلاء الاعلام من جملة موارد التمييز فبعد انطباق حكم الروايات عليه مما لا ضير فيه اذ لا مساس له بالمقام خامسها ان ادلة التمييز لا بد من تقييدها بان لا ينقص الدم عن ثلثة ولا يزيد على عشرة فلا تصلح لتلك الادلة بعد تقييدها بذلك مدركا للحكم المذكور كيف لا ودلالة الواجد على التحيض ليس باولى من دلالة الفاقد على عدمه وانت خبير بانه يعلم سقوط هذا الوجه بعد ملاحظة تفسير شرطية القيد المذكور بكونه شرطا لصيرورته حيضا من دون تصرف بتكميل او تنقيص ومن هنا يعلم ان الفاقد المتصل بالواجد في مثل المفروض لا دلالة فيه على العدم حتى تعارض دلالة الواجد على التحيض سادسها ان مقتضى الزامها بتكميل الناقص بالرجوع الى عادة نسائها او الروايات هو ان يحكم بالتكميل بمجرد رؤية الدم بصفة الحيض ساعة او ساعتين من اليوم السابع مثلا وهو مخالف لما تقتضيه الادلة ودعوى انه قضية الجمع بين ما دل على التمييز وبين ما دل على عادة النساء او الروايات ممنوعة لعدم الشاهد عليه وفيه ان الالزام بالتكميل في الصورة المفروضة لا باس به وليس منشاء الانكار الا مجرد الاستبعاد وليت شعري اي دليل دل على خلاف ذلك حتى يقال ان ذلك مخالف لمقتضى الادلة نعم ظاهر تعليق الرجوع الى عادة النساء في كلمات الاصحاب على فقد التمييز يقتضي عدمه ثم لا يخفى ما في مطالبة الشاهد على الجمع بين الدليلين المذكورين لان هذا جمع في العمل بمقتضاهما وليس جمعا في الدلالة بواسطة التصرف في شيء من الفاظهما والذي يتوقف على الشاهد انما هو الاخير دون الاول لعدم الحاجة ثم انه ره اعترض على الشيخ ره في اثناء كلماته بان قضية كلامه ره

الزاهر بالعشرة فيما اذا لم تر الا الجامع وقد استفيد مع انه مورد الرجوع الى عادة النساء والتحيض بالروايات وهو في محله ثم انه رده اعترض على وجه الاستبصار الذى تقدم ذكره في ذيل القول المذكور بانه ليس باولى من الجمع بين ما دل على كون اقل الحيض ثلثة وما دل على ان الفاقد للاوصاف استحاضة باستكشاف عدم حيضية الناقص ولا باولى من ان يقال في صورة الزيادة انه قد تحيض بالطهر فلم يعلم ترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح وقال بعض المحققين ره مشيرا الى الاعتراض المذكور ما نصه قد يقال ان مراعات ادلة التمييز في طرف القوى بجعل الناقص حيضا ثم تكملته من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف الضعيف في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعاة عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة في ادلة التمييز يوجب خروج هذا المورد عن تحت حكم ادلة التمييز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف يجعل تمييزها بجعل الجميع استحاضة فيلزم من الرجوع الى ادلة التمييز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النسا بخلاف ما حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف بالاستحاضة الا ما يحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التمييز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوى من تقييده بصورة القابلية شرعا انتهى والمختار ما ذهب اليه الاكثر لما ان ظاهر ادلة التمييز هو التحيض بنفس تمام ما شابه دم الحيض وجعل ما عداه استحاضة من دون تصرف بزيادة شئ من الاخر فالزائد والناقص عن حد اقل الحيض واكثره خارجان عن موردها وقد نبه على هذا الوجه بعض المحققين ره ثم قال في مقام الاستدراك الا ان خروج هاتين الصورتين عن مورد النص لا يقصر عن خروج باقى صور التمييز الغير المنصوصة التى فهمنا من الروايات ضابطا كليا يشملها فان كون احد الدمين القابلين اكدر والاخر اصفر لا يزيد في مقام الترجيح على صورة كون بعض احدهما جامعا لجميع صفات الحيض مع خلو البعض الاخر عنها مع كون تمام الاخر خاليا عن الكل فتامل انتهى الرابع من شرائط التمييز عدم قصور الدم الضعيف وحده او مع ما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر وهو مما وقع ذكره في كلام جماعة لكن قال في جامع المقاصد بعد نفى الخلاف عن الشروط الثلثة المتقدمة ما نصه وهل يعتبر فيه بلوغ الدم الضعيف اقل الطهر وجهان احدهما نعم وهو الذى يلوح من ظاهر المعتبر وبه صرح المصنف ره في النهاية لانا لو جعلنا القوى حيضا كان الضعيف طهرا لانه مقابله والثانى لا لعموم قول النبى ع دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم ثلثة اصفر ثم عاد الاسود عشرة فعلى الاول لا تمييز لها وعلى الثانى حيضها خمسة وفى المبسوط حيضها العشرة والخمسة السابقة هذا كلامه ره الا انه لا اشكال في اعتبار هذا الشرط بعد ما تقدم من ان الطهر لا ينقص عن العشرة اذ كما يعتبر في الحكم على القوى بالحيضية استجماع شرائط الحيض كذلك يعتبر في الحكم على الضعيف بانه طهر استجماعه لشرائط الطهر وهذا مما لا ينبغى الخلاف فيه وهو ره حكم بعد ذلك بان اعتبار اقل الطهر في الضعيف قوى متين ثم قال في طى كلامه ان عليه الفتوى ونفى عنه الخلاف في كشف اللثام وارسل في الرياض حكاية الاجماع عليه ولكن قال في الحدائق ان ما اشترطوه من بلوغ الضعيف مع ايام النقاء اقل الطهر لا دليل عليه هنا بل ظاهر الاخبار يرده ومنها موثقة ابى بصير قال سئلت الصادق ع عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا امضت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف فى وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت ومنها موثقة يونس بن يعقوب قال قلت للصادق ع المراة ترى الدم ثلثة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة او اربعة قال تصلى قلت فانها ترى الدم ثلثة او اربعة قال تدع الصلوة فيما بينها وبين شهر فان انقطع الدم والا فهى بمنزلة المستحاضة وحملها في الاستبصار على مضطربة اختلط حيضها او مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عادتها قال ففرضها ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا صفرة كانت او نقاء لتبين حالها وفيه كما ترى دلالة ظاهرة على انه لا اشتراط في مقام استمرار الدم كون الدم الضعيف اقل الطهر وهو العشرة ونحوه ما ذكره في ط حيث صرح بانه ان اختلط عليها ايامها فلا تستقر على وجه واحد تركت العبادة كلما رات الدم وصلت كلما رات الطهر الى ان تستقر عادتها وهو جار على ظاهر الخبرين المذكورين ونحو ذلك صرح فى الفقيه ايضا فقال واذا رات الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام او رات الدم اربعة والطهر ستة ايام فاذا رات الدم لم تصل واذا رات الطهر صلت تفعل ذلك فيما بينها وبين ثلثين يوما الى اخره وكذا الشيخ ره في النهاية

بالجملة فظاهر اكثر من تعرض لهذه المسئلة هو القول بمضمون الخبرين وان اختلفوا فى تنزيلها على المبتدأة او ذات العادة التى اضطربت عادتها وقال المحقق ره بعد نقل تاويل الشيخ ره وهذا تاويل لا باس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس هذا طهرا على اليقين ولا حيضا بل دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط وفيه ما قدمنا ذكره فى مسئلة اشتراط توالى الايام الثلثة التى هى اقل الحيض وعدمه من ان اشتراط كون اقل الطهر عشرة على اطلاقه ممنوع ومما ذكرنا يعلم ان اشتراط هذا الشرط لا وجه له وان الاظهر هو القول الاخر للعموم كما عرفت وظاهر الذكرى الميل الى ذلك حيث قال بعد نقله عن رواية يونس المذكور تاويل الشيخ ره لها بما ذكرناه وهو تصريح بعدم اشتراط كون الضعيف اقل الطهر والشافى ن وس لم يذكر هذا الشرط فى شروط التمييز بالكلية وهو مؤذن بعدم اشتراطه والى ما ذكرنا ايضا يميل كلام الذخيرة وهو الاظهر كما عرفت انتهى ولا يخفى انه لو سلم كلام الشيخ ره فى الاستبصار على ما هو عليه لان الذى حكاه عنه بعض المحققين ره هو انه ره حمل الخبرين فيه على مضطربة اختلطت عادتها فى الحيض وتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره فاذا كانت كذلك ففرضها اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الطهر جلست الى ان تعرف عادتها ثم قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امراة مستحاضة اختلطت عليها ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم فرئى ما يشبه دم الحيض ثلثة ايام وما يشبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض وتصلى كلما رات ما يشبه دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله رات الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة في حكم الطهر انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه اورد على صاحب ئق فيما تقدم نقله عنه بوجوه الاول انه ليس في ظاهر الخبرين ولا فى فتوى الصدوق والشيخ بمضمونهما ولا فى اول الحملين اللذين ذكرهما فى الاستبصار منافاة لما هو المشهور هنا من اشتراط بلوغ اقل الطهر فى الضعيف لان معنى ذلك الاشتراط هو ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء الحقيقى والخبران يدلان على انه لا يشترط فى الطهر الحقيقى كونه عشرة فهما فى الحقيقة منافيان لاطلاق ما دل على كون اعتبار الطهر عشرة فما ادرج فلو فرض العمل بظاهرهما كما عن الصدوق والشيخ ره فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر وان يخصصا بادلة التمييز فيصير مورد التمييز خارجا عنهما فاين دلالتهما على عدم اعتبار اقل الطهر فى الدم الضعيف من ذات التمييز الثانى ان الخبرين لا يدلان الا على وجوب التحيض كلما رات الدم والتعبد كلما رات الطهر وهذا انما نقول به ولعله ايضا مراد الصدوق والشيخ ره من فتويهما كما اعترف به المصنف ره فى ما حكاه عنه فى توجيه كلام الشيخ ره من قوله بل دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط فلا دلالة فيهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كى يلزم اما كون الحيض الواحد اكثر من عشرة لو جعل جميع ما تراه فى ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين الحيضين المستقلين وكلاهما ضرورى البطلان عند اصحابنا الثالث ان الحمل الاخير الذى ذكره فى الاستبصار وان كان صريحا فى عدم بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به فى الذكرى الا انه لا ريب فى مخالفته لظاهر الخبرين ومعلوم ان ما خالف ظاهر الخبر لا يصلح حجة حتى يصير مثبتا لمدعاه مضافا الى ان الظاهر ان الشيخ ره انما ذكره احتمالا لا على وجه يفتى به ولذا صرح فى مواضع من ط باعتبار هذا الشرط فى الدم الضعيف منها قوله انها ان رات دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رات دم الاستحاضة وجاز العشرة الى خمسة عشر يوما ثم رات دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذلك ان رات دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رات دم الحيض تستوفى من وقت ما رات دم الاستحاضة عشرة ايام ثم تحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة المستقبلة فان رات اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رات بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز العشرة تستوفى اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام انتهى ثم ان توضيح المقام يتم بامور الاول انه لا فرق بين كون ما شابه دم الحيض سابقا لما شابه دم الاستحاضة وبين كونه متاخرا عنه او متوسطا بين دمين يشابهان الاستحاضة وقد صرح المصنف ره بهذا التعميم فى المعتبر فقال اذا رات الاسود والاحمر طهر ولو رات الاحمر والاصفر فالاحمر حيض والاصفر طهر سواء كان ما شابه الحيض اولا او وسطا او اخيرا انتهى ونص عليه العلامة ره ايضا فى التذكرة ثم قال وهو احد قولى الشافعية والاخر اعتبار التقدم الثانى ان المستحاضة ترجع الى التمييز من اول رؤيتها الدم الذى رائه قبل تجاوز العشرة كما لا يخفى على من له ادنى التفات الى كلماتهم وقد صرح بذلك الشهيد ره فى الدروس حيث

بلغ

قال

قال اما المبتداة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوز اعتبرت التميز فيما مضى الى ان قال فاذا جاء
الدور الثاني اعتبرت التميز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك انتهى الثالث ان ظاهر
قول المصنف ره وغيره انه اذا تجاوز الدم عشرة ايام فقد امتزج حيضها بطهرها الى اخر ما ذكره من التفصيل الذي اوله ان المبتدئة
المبتداة عبارة عن الرجوع الى التميز هو كون المناط مجرد صدق تجاوز العشرة ولو كان يوما او نصف يوم بل اقل وهو قضية قوله
في فصل الحيض ايضا ولو تجاوز العشرة رجعت الى التفصيل الذي نذكره ويظهر من ابن حمزة في الوسيلة مخالفتهم في ذلك وان المناط
في الرجوع الى التميز هو تجاوز ثلثة عشر يوما لانه قال اذا رات المبتداة ثلثة ايام متواليات عرفت يقينا انه دم حيض فاذا استمر
الى تمام عشرة ايام وجب عليها ان تعمل عمل الحائض فاذا زاد على عشرة ثلثة عرفت يقينا انه استحاضة فاذا لم ينقطع جوزت ان ذلك
دم حيض لانقضاء اقل الطهر والحيض فيلزمها تعرف الحال بالتميز فان لم يتميز فعادة نسائها انتهى الرابع انه قال في الجواهر هل
يشترط في الرجوع الى التميز كون كله او بعضه في ضمن العشرة او يكفي ولو كان خارجها كالو رات مثلا احد عشر اصفر ثم ثلثة اسود
ثم انقلب اصفر فهل تحيض بالثلثة فحسب او تكون فاقدة للتميز لم ار شيئا لذلك في كلامهم ومعلوم انه ره اراد بالعشرة العشرة
الاولى من روية الدم كما يشهد به تمثيله باحد عشر يوما وفرض الاسود بعدها فان ذلك انما هو لاحراز كون الاسود الذي يليق
بالاختصاص بكونه حيضا خارجا عن العشرة الاولى وكون الاصفر مضافا الى كونه ضعيفا زائدا على العشرة فلا مجال لجعله حيضا ومعلوم
انه ره اراد بكون التميز كله في ضمن العشرة كون طرفيه جميعا في ضمن العشرة كالو رات خمسة احمر وخمسة اسود ثم اصفر مستمرا بناء
على الحكم بكون الاسود وحده حيضا وكون احمر استحاضة وان المراد بكون بعضه في ضمن العشرة هو كون احد طرفيه بتمامه داخلا في
العشرة وكون الطرف الاخر غير داخل بتمامه وانما كان الداخل بعضه كالو رات ستة احمر او اصفر ثم رات ستة اسود فانه يحكم بكون
الضعيف استحاضة وكون اسود حيضا مع ان بعضه وهي اربعة منها داخل في العشرة وبعضه الاخر وهو الاثنان خارج لكن
مع ذلك يحكم بكون جميع الاسود حيضا ولا ضير في تجاوزه عن حد العشرة الاولى لان عدمه ليس بمعتبر في الحكم بالحيضية بل المعتبر
انما هو عدم تجاوز عدد نفس الدم الذي يجعل حيضا عن العشرة وهو حاصل لان المفروض انه ستة ايام وهذا واضح لا يحتاج
الى شاهد وان خفي عليك الامر فلاحظ ما ذكرناه في الامر الاول من عبارة المعتبر فانه فرض فيها نوعين من الدم احدهما
متجاوز عن العشرة الاولى مع حكمه بالتميز ثم انه ره استشهد على كونها فاقدة للتميز في مثل الفرض الذي ذكره بوجوه احدها انه
الظاهر مع تعليقهم الرجوع الى التميز او عادة النساء او الروايات بمجرد تجاوز العشرة والوجه في ذلك انها بعد مضي عشرة
من احد عشر في المفروض لا بد لها من مرجع من التميز او عادة النساء او الروايات ومعلوم ان الاول منتف لان تمام ايام الدم احد
عشر يوما بلون واحد وهي الصفرة فاما ان ترجع الى عادة النساء في راس العشرة لكن لما انقلب لون الدم الى السواد ترجع الى التميز
فتجعل الاسود حيضا دون غيره وهذا لم يثبت من الشرع بل المنساق من الادلة انما هو كون وظيفة المراة شيئا واحدا من اقسام
المرجع المترتبة وليست وظيفتها التركيب ولو بالاعراض عن اول ما اخذت به والاخذ بغيره واما ان ترجع الى عادة النساء وتستمر
عليها وهو مع كونها فاقدة للتميز الذي هو المطلوب ثانيها انه الظاهر مما يفهم من مطاوي كلماتهم في الاستظهار للمبتداة او غيرها
من ان الزائد على العشرة استحاضة وانه من ايام الطهر الذي يحكم بكون الدم فيها طهرا وان كان اسود ثم قال ره بل لعله المنساق
من نحو عبارة المصنف ره قد امتزج حيضها بطهرها ثم حكى عبارة الوسيلة التي حكيناها في سابق هذا الامر ثم قال وتامل مع التدبر يشعر
ببعض ما ذكرناه والظاهر ان مراده ببعض ما ذكره هو ان الزائد على العشرة استحاضة وانه استفاده من قوله فاذا زاد على عشرة
ثلثة عرفت يقينا انه استحاضة ثالثها ما حكاه عن المبسوط من قول الشيخ ره فيه اذا رات المبتداة ما هو بصفة الاستحاضة ثلثة عشر
يوما ثم رات ما بصفة الاستحاضة الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما راته بعد ذلك
من الحيضة الثانية انتهى ووجه شهادته بمدعاه هو انه لو لم يكن الخروج عن العشرة الاولى مانعا من الرجوع الى التميز كان
اللازم هو الحكم بكون عشرة مما هو بصفة الحيض حيضا لو كان زائدا على العشرة لان الشيخ ره يرى تنقيص الزائد على العشرة
كما تقدم وكون العشرة او ما دونها حيضا لو لم يكن زائدا عليها فلولا كونها فاقدة للتميز لما عرفت لم يحكم بكون ثلثة ايام من اول
الدم الذي بصفة الاستحاضة حيضا رابعها ما حكاه عن المصنف ره من انه بعد ذكر العبارة المحكية عن المبسوط قال فيه اشكال لان لم

يتحقق له تمييز لكنه ان قصد انه لا تمييز لها وانه يقتصر على الثلثة لانه اليقين كان وجها انتهى ونحوه عن التذكرة ووجه دلالته
على مدعاه واضح لان المصنف ره بنى التوجيه على كون الشيخ يرى نفي التميز في المفروض وليس وجهه الا خروج ما بصفة الحيض عن حد
العشرة الاولى خامسها ما حكاه عن الشهيد ره حيث قال واصرح من هذه العبارات عبارة الشهيد ره في الدروس حيث قال في
المقام اما المبتداة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت التميز فيما مضى ثم ذكر شروطه الى ان
قال فان فقدت التميز جعلت عادة نسائها الى ان قال فان فقدت رجعت الى الروايات الى ان قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت التميز
وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك انتهى فان قوله فيما مضى ونحوه كاد يكون كالصريح في اعتبار
الامور الثلثة في نفس العشرة فتامل انتهى ثم انه استشهد على كونها ذات تمييز بما استظهره من الذكرى وجامع المقاصد حيث قالا
انه قد تترك ذات التميز العبادة عشرين يوما كالو رات عشرة ايام احمر ثم انقلب اسود تمام العشرة الثانية اذ فرضها الرجوع الى الاقوى
بل في الاخير امكان الزائد على ذلك ايضا فيما لو فرض مجيء الاقوى من الثاني ثم قال ره وربما يؤيده اطلاق ما دل على التميز المتحقق
في ضمن العشرة وغيرها والمسئلة لا تخلو من اشكال هذا ما افاده ره مشروحا واقول اما الوجه الاول فهو وجيه ومقتضى كلماتهم
بل مقتضى الادلة هو انها لا بد لها من مرجع في راس العشرة من التميز او ما بعده من المراتب المتاخرة المحكوم بها عند انتفائها ومقتضى ذلك
انه لا تمييز فيما ذكره من المثال الا انه لا يفي بتمام ما هو بصدده من اشتراط كون التميز او بعضه في ضمن العشرة الاولى على الاطلاق لان
من جملة التميز الذي ليس في ضمن العشرة ما لو رات عشرة ايام احمر ثم انقلب اسود ثلثة او اربعة او خمسة او ستة او سبعة او ثمانية او
تسعة او عشرة فان تعليقهم الرجوع الى التميز بمجرد تجاوز العشرة يقتضي في ذلك كله بالحكم بالتميز وليس كل التميز ولا بعضه في
شيء من ذلك في ضمن العشرة الاولى فالصواب ان يقال ان كلامهم في المسئلة منقح وان الامر على تجاوز العشرة فان تحقق في راس
العشرة تميز طار او سابق حكم بمقتضاه والا وجب الرجوع الى ما هو الحكم في المراتب المتاخرة وحاصل هذا هو ان كون التميز كلا او بعضا
في ضمن العشرة ليس شرطا واما الوجه الثاني فهو مناف لتعميم الكون في ضمن العشرة بالنسبة الى بعض التميز لان ذكره في مقابل كون كله في
ضمن العشرة يقتضي ان مراده به دخول بعضه مع خروج بعضه الاخر فاذا كان ما بعد العشرة لا بد وان يكون استحاضة فكيف يصح له
الحكم بكونه حيضا على حد البعض الذي في ضمن العشرة وهذا المقال وان كان يوهم في بادي الراي سراية المنافاة والاشكال الى كلماتهم
من جهة ان الحكم بكون ما بعد العشرة او شيء منه حيضا بواسطة التميز ينافي حكمهم بكون ما بعد العشرة استحاضة الا ان الجواب عنه هو ان
الثاني مقيد بما اذا لم يقتض التميز بكونه حيضا كما يرشد اليه التامل في المقامين ومع ذلك لا يكون ما استشهد به وافيا بمطلوبه من عدم كون
الدم الذي ليس كله او بعضه في ضمن العشرة موردا للتميز فلا بد من اثباته بوجه اخر واما ما ادعاه من ان المنساق من قول المصنف ره قد
امتزج حيضها بطهرها هو ان ما بعد العشرة استحاضة ففيه ان ذلك موقوف على كون لفظ الامتزاج مستعملا في معنى الاقتران ومعلوم
انه مجاز بعيد عرفا واعتبارا لان الامتزاج حقيقة في اختلاط كل جزء من احد المختلطين بكل جزء من الاخر والمعنى المجازي القريب
هو اشتباه احدهما بالاخر دون اقترانه ومعلوم انه لا مساغ لحمل اللفظ على المعنى المجازي البعيد مع امكان حمله على القريب و
اما ما ادعاه من اشعار عبارة الوسيلة بكون ما بعد العشرة استحاضة ففيه انه على خلاف ادل لانه قال فاذا لم ينقطع جوزت ان
ذلك دم حيض فيدل على ان تعينها بالاستحاضة انما كان معلقا على عدم الانقطاع الكاشف عن كونه حيضا واما الوجه الثاني
ففيه ان عبارة ط لا تدل على انتفاء التميز عما ليس في ضمن العشرة الا ترى انه لا حكم فيها على ما تراه بعد ثلثة عشر بصفة الحيض
بكونه حيضا فيبقى الكلام على ما في ضمنها والعبارة المذكورة انما تقتضي ثبوت بعض التميز في ضمن العشرة حيث حكم بكون ثلثة
مما راته في اول ما بصفة الاستحاضة حيضا وكون العشرة التي راتها بعدها طهرا غاية ما هناك انه يتجه على الشيخ ره ان موضوع التميز
في المفروض منتف فان كان حكمه بكون الثلثة مبنيا على اثباته ولهذا اورد عليه المصنف ره والعلامة ره اولا بانه لم يتحقق لها تمييز و
معلوم ان انتفاء ذات التميز ومفهومه من جهة عدم تحقق الاختلاف بين الدمين اللذين حكم بكون احدهما حيضا وكون الاخر استحاضة
لا دخل له بانتفائه من جهة انتفاء شرطه الذي كونه في ضمن العشرة الاولى واما الوجه الرابع ففيه ان نفي التميز في كلام المصنف ره
والعلامة انما يدل على مقصد المستشهد لو كان غرضهما نفي التميز عما راته بصفة الحيض خارجا عن العشرة وليس كذلك لانهما بصدد
الرد على الشيخ ره في حكمه بكون الثلثة من اول ما بصفة الاستحاضة حيضا لا الرد على ما حكم به فيما راته بصفة الحيض فانه لم يخالف شيئا

من القواعد والادلة حيث حكم فيه بكونه حيضا ولهذا قال لا تعبد ذلك في مقام توجيه كلام الشيخ ره ان الاخذ بالثلثة من
باب الاخذ بالمتيقن ومن المعلوم ان نفي التميز عن الثلثة انما هو من جهة عدم تحقق مفهومه لا من جهة انتفاء شرطه ولا
اقل من الاحتمال فيبطل الاستشهاد واما الوجه الخامس ففيه ان الظاهر من تقييد الشهيد ره بقوله فيما مضى هو دفع توهم
ان ما مضى فقد مضى ولا عبرة به دون حصر التميز بكونه في العشرة الاولى قد تترك ذات التميز الصلوة والصوم عشرين يوما
متوالية بان ترى الاحمر عشرة فانها تجلس فيها لامكان كونه حيضا على القول بعدم الاستظهار ثم ترى الاسود بعده عشرة فانها
تعمل باقوى الدمين ويتبين ان الاول استحاضة ولو فرض قوة الدم الثالث انتقلت اليه وكذا يتعدد الجلوس في ناسية العادة
لو ذكرت وفي المعتبر تحتاط في العشرة الثانية بالعبادة فان انقطع عليها او قبلها قضت الصوم والاصح لانه مع تجاوز العشرة
فات شرط التميز انتهى وسبقه الى ذلك في المعتبر فانه قال فيه ولو رات ثلثة اصفر تركت الصلوة والصوم الى العاشرة فان رات
بعد ذلك اسود تركت الصلوة ايضا حتى تاخذ في الاسود وعشرا فان انقطع فالاسود حيض وما تقدمه طهر فان تجاوز فلا
تميز لها ولو قيل ههنا تحتاط اذا تجاوزت من اول الدم عشرة بالصلوة والصوم فاذا انقطع الاسود على عشرة فما دون فهو
حيض وقضت الصوم كان حسنا انتهى وستعرف في عبارة العلامة ره التي نحكيها لك عن نهاية الاحكام لجريان التميز بعد العشرة
الاولى فروعا عديدة وحكم في جامع المقاصد بما حكيناه عن الذكرى سالكا في البيان مسلكهما اخذا والنقل بالنقل فكيف يكون ما
افتى به الشهيد ره وهؤلاء الاساطين على خلاف ما عليه الاصحاب فتلخص من جميع ما ذكرنا ان كون التميز كلا او بعضا في العشرة
الاولى لا شاهد عليه كلمة الاصحاب بل لا شاهد عليه الاخبار كما لا يخفى على من راجعها وان الوجه هو اعمال التميز عند تحقق
تجاوز العشرة الاولى سواء كان شيء من طرفيه الثاني في ضمنها ام لا الخامس ان الغرض من ذكر الشرط الذي نحن فيه يحتمل الامرين
احدهما الاحتراز عن مجرد كون الدمين القويين الحافين للضعيف المتوسط الذي هو دون اقل الطهر حيضتين مستقلتين لاستلزامه
لكون الضعيف المتوسط استحاضة فلا ينافيه جعل المجتمع من الطرفين والوسط حيضا واحدا مع امكانه مثال ذلك ما لو رات
ثلثة اسود وثلثة اصفر وثلثة اسود ثم انقلب اصفر واستمر او رات ثلثة اسود وثلثة اصفر ثم رات اسود واستمر الى ستة عشر فانه
لا يمكن الحكم في المثالين بحيضية الطرفين وكون المتوسط استحاضة لانتفاء ما عرفت اشتراطه من كون فاقد وصف الحيض بقدر اقل
الطهر وان امكن في المثال الاول جعل المجموع حيضا واحدا بخلاف المثال الثاني فتكون فيه فاقدة للتميز وهذا المقدار مما لا اشكال
فيه وثانيهما الاحتراز عما هو اعم من الاول بمعنى انه كما لا يجوز الحكم بكون الطرفين حيضتين مستقلتين مع كون المتوسط استحاضة
كذلك لا يجوز الحكم بكون المجموع حيضا واحدا في صورة امكانه مع قطع النظر عن هذا الشرط بان يقال ان كلا من الطرفين
اذا حكم عليه بالحيضية صار الضعيف المتوسط مثل النقاء المتخلل لدم الحيض المعلوم حيضيته فكما يكون ذلك بحكم الحيض فكذا
هذا وهذا القسم قد استشكل بعضهم في الاحتراز بالشرط المذكور عنه قال في الجواهر وربما ناقش فيه بعض في الشرط المذكور ان
اريد باشتراطه اخراج نحو ذات الضعيف المتخلل بين اسودين يمكن حيضية كل منهما على التميز كما لو رات ثلثة اسود وثلثة اصفر و
ثلثة اسود ثم انقلب اصفر واستمر فان الحكم بكون مثلها فاقدة للتميز لا يخلو من اشكال كالحكم بكون حيضها الاسود الثاني فقط
اذ يمكن القول بل لعله الاقرب بحيضية الاسودين مع المتخلل بينهما قضاء لحق ادلة التميز المستلزمة لحيضية المتخلل لعدم قصوره اقل
الطهر عن عشرة ولاحتمال القول بانه ليس باولى من الحكم بطهارة المتخلل قضاء لحق ادلة المستلزمة للحكم بكون احد الاسودين طهرا او من تغاير
فيتجه كون مثلها فاقدة للتميز مدفوع بان احتمال الحيضية مقدم على غيره كما يوضحه ما تقدم سابقا من الحكم بحيضية النقاء الذي هو
اولى من الصفرة في الطهر المتخلل بين الدمين الممكن الحيضية في العشرة اذا انقطع ولعله لان الحيض يثبت بمجرد امكانه دون الطهر
اللهم الا ان يفرق بالاجماع ونحوه كظهور النص بل صريحه بكون الجامع دم حيض والفاقد دم استحاضة وغير ذلك مما يتجه كون
مثلها فاقدة التميز ومحصل ما ذكره من الوجه هو ان كلا من الاسودين محكوم عليه بالحيضية بمقتضى العموم فيتبعه الاصفر ولا يمكن
الحكم بكون الاصفر طهرا حتى يتبعه احد الاسودين لان الحكم بكون الضعيف طهرا انما هو من باب عدم صلاحيته للحيض والحاقا
بالطهر فاذا تحقق علاقة الحيض في الطرفين فهي علاقة لحيضية الوسط ولا يكفي امكان الاستحاضة في الحكم بكون الاصفر استحاضة
فضلا عن تبعية الاسود له ومحصل ما اشار اليه في ذيل الكلام بقوله كظهور النص اه هو منع ما ذكره من كون طهرية الضعيف من

جهة عدم علاقة الحيض بل الظاهر انه من جهة وجود علامة الاستحاضة فالاصفر واجب الطهرية بمقتضى ادلة التميز كما ان الاسود واجب
الحيضية وبهذا يبطل قياس الدم الضعيف على النقاء المتخلل بين دمين ممكني الحيضية مع عدم تجاوز المجموع العشرة بل جعله اولى
بالحكم عليه بالحيضية ثم انه ره قال في ذيل كلامه واشد منه اشكالا ما لو كان الاسود مستمرا بتمام العشرة مثلا الا انه تغير او ستا
تخلله في الرابع او الخامس او نحوهما وكذا فيما لو رات ثلثة اسود مثلا ثم اصفر الى التاسع فرات اسود يوما او يومين ثم عاد الى الاصفر
فان الحكم بجميع ذلك انها فاقدة للتميز لقصور الضعيف عن اقل الطهر لا يخلو عن اشكال كما عرفت ولعل مراد من اشترط ذلك
انه لا يحكم بحيضية الاسودين وان ما بينهما طهر الا ان يكون الضعيف اقل الطهر فتامل جيدا فاني لم اعثر على تنقيح لذلك في
كلامهم ولعله لذلك ترك اشتراطه بعضهم كالمصنف ره وغيره لبداهة بعض ما يخرج به واستغنائه باشتراط عدم تجاوز اكثر الحيض
عن بعض اخر وامكان منع غيرهما انتهى ويمكن ترجيح القول بكون الجميع حيضا استنادا الى ما دل على ان الصفرة والكدرة في
ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر لكونه حاكما على ما دل على اوصاف الحيض والاستحاضة اذ لولا وصف الحيض بكونه اسود او
احمر ووصف الاستحاضة بكونها اصفر لم يكن موقع لبيان ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر لا استحاضة
فكان هذا بيانا لكون المراد بالاصفر الواقع في تفسير الاستحاضة هو ما لم يقع في ايام الحيض ومعلوم ان الصفرة هنا وقعت في
ايام الحيض دون الاستحاضة لكونها محفوفة بطرفين قد حكم عليهما بانهما حيض فالوجه انها ليست فاقدة للتميز وانما هي واجدة
له فهي حائض فتامل فان هذا لا يناسب ما تقدم منا سابقا من تفسير ايام الحيض بايام العادة هذا وبقي الكلام في المثال الثاني
وما ضاهاه مما لا يمكن فيه جعل المجموع من الطرفين والوسط حيضا وفيه اقوال احدها انها ذات تميز فيجعل الطرف الاخير
حيضا قال الشيخ ره في ط لو رات ثلثة دم الحيض وثلثة دم الاستحاضة ثم رات بصفة الحيض تمام العشرة فالكل حيض وان
تجاوز الاسود الى تمام الستة عشر كانت العشرة حيضا والستة السابقة استحاضة تقضي فيها الصلوة والصوم وقال المصنف ره في
المعتبر بعد نقله وكانه نظر الى ان دم الاستحاضة لما خرج عن كونه حيضا خرج ما قبله ثانيها انها ذات تميز لكنها تجعل الطرف المتقدم
حيضا وهو مذهب الشهيد ره وصاحب ك قال في الذكرى هل يشترط في التميز بلوغ الدم الضعيف اقل الطهر وجهان نعم لانا ان
جعلنا القوي حيضا جعلنا الضعيف طهرا لانه مقابله ولا لعموم قول النبي ص دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود
ثم اربعة اصفر ثم عاد الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاول لا تميز لها وهو ظاهر المعتبر وعلى الثاني حيضها خمسة وظاهر المبسوط ان
الحيض هو العائد ان لم يتجاوز العشرة لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها انتهى وقال في ك وهل يعتبر فيه بلوغ الدم الضعيف
مع ايام النقاء اقل الطهر وجهان احدهما نعم وبه قطع العلامة ره في النهاية لانا اذا جعلنا القوي حيضا كان الضعيف طهرا لانه
مقابله والثاني لا للعموم وضعفه ظاهر فلو رات خمسة اسود ثم اربعة اصفر ثم عاد الاسود عشرة فعلى الاول لا تميز لها وعلى الثاني
حيضها خمسة انتهى فان تفريع كون الحيض هي الخمسة في العبارتين على القول بالتميز صريح في ان لازم القول به على تقدير المصير اليه
هو كون المتقدم من الطرفين هو الحيض ثالثها انه لا تميز لها قال المصنف ره في ذيل العبارة التي حكيناها عن المعتبر ولو قيل لا تميز لها
كان حسنا انتهى ووافقه العلامة ره في التذكرة حيث قال بعد ذكر كلام الشيخ ره والاقرب انه لا تميز لها انتهى ولم نقف للقولين
الاولين على دليل وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال واولى منها بعدم ثبات التميز لضعيف المتخلل بين اسودين يمكن حيضية كل
منهما في فقد التميز ما لو رات ثلثة دم الحيض وثلثة دم الاستحاضة ثم رات الاسود واستمر الى ستة عشر فانه لا يمكن الحكم بحيضيتهما
معا لتجاوز اكثر الحيض ولا بالاول فحسب لعدم الترجيح بلا مرجح كالثاني فقط ايضا ولم يثبت الترجيح بالاسبقية كما لم يثبت بالا
كثرية فما في ط من ان حيضها في المفروض العشرة وان الستة السابقة استحاضة ضعيف وان وجهه المصنف ره بانه لما حكم بان الثلثة
استحاضة خرج ما قبله فانه لا ترجيح لاخراج السابق على اخراج اللاحق فتامل ولذا كان الاقرب في مثل ذلك كما في كشف اللثام وعن
التذكرة واستحسنه المصنف ره انها فاقدة للتميز فترجع الى عادة النساء او الروايات انتهى السادس انه ذكر بعض المحققين ره ان الظا
ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضية احدهما والا فلو فرض عدم مسبوقية الضعيف بقوي
او عدم ملحوقيته به كان بلوغ الضعيف وحده او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين لكن ثبت
حيضية احد الطرفين بعادة او نحوها اذ ح يحصل القطع بعدم حيضية الضعيف وكونه في حكم العدم فيخرج القوي عن مورد

التميز فظهر من ذلك ان مقصودهم من الاشتراط هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين امكن حيضية كل منهما وان ما ذكره
كاشف اللثام من انه لا خلاف في هذا الشرط انما الخلاف فيما اذا تخلل الضعيف اقل من عشرة القويين مع صلاحية الدم للحيضية
في كل من الطرفين ليس في محله لما عرفت من ان هذا محل الاشتراط لا غير وسيأتي عن النهاية ما يوضح ما ذكرنا فالاجود جعل
اصل اشتراط هذا الشرط محل الخلاف كما صنع في الذكرى وجامع المقاصد والروض انتهى وهذا الكلام جيد الا انه لما جعل عنوان
البحث عن الرجوع الى التميز من عدا ذات العادة المستقرة يعطي الاقسام الثلثة الباقية التي هي المبتداة ومن لم يستقر لها عادة
ومن كان لها عادة فنسيتها صح له دعوى ثبوت حيضية احد الطرفين بالعادة في مثل ما لو ذكرت الناسية ان عادتها هي الدم
القوي المتقدم او ذكرت ان عادتها هي الدم القوي المتأخر واما نحن حيث اقتفينا اثر المصرة في افراد البحث عن المبتداة وقررنا الكلام
عليها ههنا فلا يصح لنا تلك الدعوى لكن سبيل القطع من غير العادة غير منسد ففي صحيح الفرض السابع انه قال في المعتبر لو رات
ثلثة اسود وثلثة احمر ثم اصفر وتجاوز فالحيض هو الاسود لان الاحمر مع الاسود طهر فكذا اذا انضم الى الاصفر وحكى عن المنتهى
وموضع من التذكرة موافقته خلافا لصاحب الرياض رة فاختار ان مجموع الاسود والاحمر حيض وعلله بقوتهما بالنسبة
الى الصفرة وامكان حيضيتهما مؤيدا باصالة عدم الاستحاضة وقال في الجواهر اذا اختلف مراتب الدم فاجتمع الاقوى
مع الاضعف منه بمرتبة مثلا او بمراتب ثم الاضعف منهما كما لو رات الاسود ثلثة ايام والاحمر ثلثة ثم الاصفر فاستمر فهل
الحيض الاسود فقط او هو مع الاحمر وجهان ينشأن من الاصل وان الاحمر مع الاسود لو انفرد طهر فكذا اذا انضم الى الاصفر
ومن قوتهما بالنسبة الى الاصفر وامكان حيضيتهما واصالة عدم الاستحاضة ولذلك اختلف كلام الاصحاب ثم حكى خيرة الرياض
وقال ما نصه ولا يخلو عن قوة في خصوص المثال لكون السواد والحمرة معا من صفات الحيض اما لو فرض المثال بتبديل الاحمر فيه
بالاصفر والاصفر بالاكدر مستمرا فانما الظاهر خلافه وان كان قضية كلام الرياض لكونهما معا قويين بالنسبة الى الاكدر بناء
على ما تقدم من قوة الاصفر عليه لكنه كما ترى يكاد يكون مخالفا للنص والفتوى انتهى ثم ان ما ذكره في المثالين انما هو بالنظر الى
اجتماع قويين وضعيف مع تقدم الاولين على الثاني وهناك وجوه اخر قد بسط العلامة ره في نهاية الاحكام لبيانها الكلام فقال و
اذا وجدت الشرائط فان تقدم القوي واستمر بعده ضعيف في احد كما لو رات خمسة سوادا ثم حمرة مستمرة فايام القوي حيض
وايام الضعيف استحاضة سواء تمادى زمان الضعيف او قصر لتناول اطلاق الخبر لها ولو وجد بعده ضعيفان كما اذا رات
خمسة سوادا ثم خمسة حمرة ثم صفرة مطبقة احتمل الحاق المتوسط بالاول ان لم يزد المجموع على عشرة لانهما قويان بالنسبة الى
ما بعدهما وقد امكن جعلهما حيضا فصار كما لو كان الجميع سوادا او حمرة وان لم يمكن لحق بالصفرة وان يلحق بالصفرة لاحتماله فحكمنا
للعبادة بالاولوية على احتمال الحاقه بالاول ولو تأخر المتوسط بان رات السواد ثم الصفرة ثم الحمرة فان الحقناها اولا بالسواد كان
الحكم كما لو عاد السواد والا فكما لو استمرت الصفرة ولو تقدم الضعيف بان رات حمرة ثم سوادا ثم حمرة فان لم يتجاوز المجموع العشرة
فالكل حيض والا فالاسود ولا اعتبار بقوة السبق وان لم يزد السابق والسواد على العشرة كما لو رات خمسة احمر وخمسة اسود ثم
عادت الحمرة ويحتمل ضعيفا جعل الحيض السابق والاسود ان لم يزد المجموع والا فالاسود لقوة السبق وسقوط التميز لان
العدول عن اول الدم مع حدوثه في زمان امكانه بعيد والجمع بين السواد والحمرة يخالف عادة التميز وعلى المختار وهو جعل
السواد الحيض لو رات عشرة حمرة ثم عشرة سوادا تركت العبادة في الجميع اما العشرة الاولى فلرجاء الانقطاع واما الثانية فلان السواد
اظهر في ان السابق استحاضة وان الحيض فتقضي ما تركته في العشرة ولو رات بعد ذلك عشرة حمرة فالحيض السواد المتوسط والطرفان
استحاضة ولو رات عشرة سوادا ثم عشرة حمرة ثم عشرة سوادا فالطرفان حيضان والوسط طهر متخلل بينهما تعمل فيه ما تعمله المستحاضة فاذا
كان القوي اقل من عشرة ثم انقلب الى الضعيف لا تشتغل بالعبادة بانقلاب الدم لامكان انقطاع المجموع على العشرة فيكون الضعيف
حيضا فلا بد من التربص الى ان يظهر الحال فاذا تربصت وجاوز المجموع العشرة وعرفت انها مستحاضة وان الحيض منحصر في ايام القوة
فتقضي ما تركته من صلوة وصوم في ايام الضعيف ويحتمل اشتغالها بالعبادة لغلبة الظن بانها المستحاضة ولهذا جعله الشارع
دلالة عليه مع انه احوط للعبادة واما الشهر الثاني وما بعده فاذا انقلب الدم الى الضعيف فانها تغتسل وتصلي وتصوم من غير تربص
ولا يعتبر هنا ثبوت العبادة مرتين لان الاستحاضة علة مزمنة والظاهر دوامها ثم لو اتفق الانقطاع قبل العشرة في بعض الادوار

ط
كما لو رات القويان على العشرة ما بين
رات عشرة سوادا وثلثة حمرة اي
رات من كل واحد عشرة ٥

ع
تعليل لجعل السابق حيضا ومحصله
ان السابق لقوته يصير حيضا و
لا يمنع منه كون ما بعده قويا
لما صار الاعمال التميز بينه وبين السابق
المقتضي لعدم جعل السابق حيضا
لان التميز قد سقط بحدوث
السابق الضعيف في زمان يمكن
جعله حيضا ولكن يبقى حكم التميز
بالنسبة الى المتوسط وما بعده
فلا يكون الثالث حيضا لضعفه
بالنسبة الى ما قبله فيكون المتوسط
ايضا حيضا بحكم قاعدة التميز
٥

فالضعيف حيض مع القوي واذا لم يجاوز الدم العشرة لم يبق فرق بين تقدم القوي او الضعيف في جعل الجميع حيضا وهل ضعف
الانقلاب كقوته اشكال فلو نقصت خطوط من السواد وظهرت خطوط من الحمرة فالاقرب انقطاع حكم الحيض كما لو انقطع السواد
باجمعه انتهى وتحقيق المقام يتم بالتعرض لمستند الحكم وهو ما وقع في مرسلة يونس من اقبال الدم وادباره وتغير حاله فنقول ان
جعلنا الاقبال وتغير الحالات كناية عن حدوث ما هو من صفات الحيض فيه مطلقا بعد ان لم يكن ومحصله الخروج من صفة الاستحاضة
الى صفة الحيض فاللازم هو انه اذا انقلب الحمرة الى السواد لم يصح التميز بالسواد لان كلا من الحمرة والسواد من صفات الحيض شرعا
فيجب الحكم بحيضية الجميع فلو رات ثلثة ايام حمرة ثم ثلثة ايام سوادا ثم رات صفرة او حمرة واستمرت كانت الستة السابقة حيضا
وما بعدها استحاضة اما على تقدير رؤية الصفرة فواضح واما على تقدير رؤية الحمرة المستمرة فلان الاستمرار اسقطها عن حيز
الاعتبار وكذا لو رات بعد ثلثة الحمرة سوادا الى العشرة فانقلب الى الصفرة وان جعلناه عبارة عن مجرد ازدياد قوة الدم ولو
بالترقي من وصف ضعيف من اوصاف الحيض الى ما هو اقوى منه كان اللازم في الفرض الاول هو جعل السواد وحده حيضا فيصح التميز لكن
اللازم من ذلك فيما لو رات ثلثة حمرة ثم سوادا مستمرا ان لا يكون من مورد التميز لان الحمرة لا اقبال فيها والسواد قد استمر فتجاوز
العشرة فبطل حكمه الا ان هذا الكلام في هذا الفرض يجري على التقدير الاتي ايضا وكان اللازم ايضا ان لا يحكم بالتميز وجعل
الاوسط حيضا فيما اذا رات في الشهر عشرة حمرة ثم عشرة سوادا ثم عشرة حمرة لانه لم يخرج الدم من صفة الاستحاضة الى صفة
الحيض بل من صفة الى صفة الاخرى التي هي اقوى من الاولى واما اذا رات ثلثة حمرة ثم ثلثة سوادا ثم ثلثة حمرة ثم صفرة مستمرة
لم يكن لها تميز بين السواد والحمرة فنجعل المجموع حيضا وان جعلنا الاقبال كناية عن ازدياد قوة الدم بل قلنا انه سواء كان بالانتقال
من صفة الحيض الى صفة الاخرى ام بالانتقال من صفة الاستحاضة الى صفة الحيض استقام الحكم بالتميز فيما عدا ما اشرنا الى
استثنائه من الفروض المذكورة وهو ما اسقطه التجاوز عن كونه طرفا للتميز كالحمرة المتأخرة في الفرض الاول الا ان هذا التفسير
لا يلائم تخصيص الحمرة والسواد وغيرهما بكونها امارات الحيض فان ذلك يصير قرينة على ان المراد بالاقبال وتغير الحال هو
هو الاشارة الى وجود امارة الحيض بعد فقدها وفرق على ما ذكرناه من تفسيري الاقبال الحال الادبار فيجري فيه بحكم المقابلة
تفسيران احدهما ان المراد بالادبار هو الخروج عن وصف الحيض الى وصف الاستحاضة والاخر ان المراد به هو مجرد النزول
عن درجة القوة الى مرتبة الضعف سواء نزل الى الاشفاء وصف الحيض ام نزل من وصفه الاقوى الى وصفه الاضعف ثم انه لا
فرق على كل من التفسيرين بين ما لو وجد بعده ضعيفان اولهما اقوى من الثاني وبين ما لو وجد بعده ضعيفان ثانيهما اقوى من
الاول لان تقدم الضعيف وتأخره مما لا مدخل له في اختلاف الاقبال والادبار بحسب التفسيرين وح يتجه على العلامة ره سؤال
من جهة ترديده في الاول بين الاحتمالين المتساويين وحكمه في الثاني بجعل الاسود حيضا وتضعيف ما يقابله من الاحتمال الا
ان يجعل قوله وعلى المختار وهو جعل السواد الحيض لو رات عشرة حمرة ثم عشرة سوادا تركت العبادة في الجميع قرينة على ان
السواد عنده مطلقا محكوم عليه بالحيضية غاية ما في الباب انه لم يصرح في الاول بضعف احد الاحتمالين بالنسبة الى الاخر ويعلم من
جميع ما ذكره ره ان المراد باقبال الدم وادباره عنده ره هو التفسير الثاني الذي هو اعم من الاول وبهذا يستقيم ما ذكره في ذيل
كلامه من انه لو نقصت خطوط من السواد وظهرت خطوط من الحمرة فالاقرب انقطاع حكم الحيض كما لو انقطع السواد باجمعه ما
بنى الامر عليه هو الارجح لان الاقبال والادبار امران اضافيان يحصل كل منهما باضافة كل من الاوصاف الى ما هو من
صفة الحيض وغيره ولا يصلح جعل السواد والحمرة مثلا من امارة الحيض قرينة على ان المراد بالاقبال والادبار هو التفسير
الاول اذ لا منافاة بين كل منهما امارة في مقابل غيره وكون الاقوى منهما امارة في صورة اجتماعهما عند استمرار الدم ولا يتوهم
انه بناء على التعميم يلزم ان يحكم بالتميز وحيضية الاقوى فيما لو رات ثلثة اكدر ثم ثلثة اصفر ثم اكدر مستمرا لان المذكور في
الرواية انما هو اقبال الدم وادباره وما ذكر من المثال لم يتضمن اقبالا اذ ليس الاكدر والاصفر من اقسام الدم على سبيل الحقيقة
وانما يعدان منها على سبيل التوسع ثم انه يعلم بالتدبر فيما ذكرناه من البيان ان مقابلة منشأي الوجهين في صدر كلام صاحب
الجواهر بعيدة عن السداد لان كون الاحمر مع الاسود طهرا مبني على صدق اقبال الدم وادباره وتعقب وجود الاصفر للاحمر
لا يخرج الاحمر المتعقب للسواد عن كونه مورد الادبار كما ان الاصفر المتعقب للاحمر مورد الادبار فلا يبقى وجه لقوله ومن قوتهما

بالنسبة الى الاصفر وامكان حيضيتهما لان قاعدة الامكان اصل بالقياس الى ادلة التميز التى منها الاقبال والادبار ثم
انا نقول نعتقد لك ان المراد بالاصل الاول هو اصل البرائة واصالة عدم الاستحاضة بالنسبة اليه من الاصول الموضوعية
المتقدمة عليه ولو قيل ان اصالة عدم الاستحاضة لا يثبت كون الدم حيضا عاد الاشكال على من تمسك به من جهة ان
الاصول المثبتة لا تقاوم غيرها لعدم تعارض فاليس بحجة لما هو حجة الثامن انه لا يشترط في التميز التكرار فلو رات في
شهر ثلثة اسود وفي اخر خمسة وفي اخر سبعة كان ما تراه بصفة الحيض في كل شهر حيضا قال العلامة ره في التذكرة
مثله غيره قال صاحب ك ان ظاهر المنتهى انه موضع وفاق بين العلماء انتهى وعلله في ك بان التميز علامة الحيض فيكفى
امتيازه بخلاف العادة ونظره في ذلك الى اطلاق ما دل على التميز حيث لم يقيد بالتكرار التاسع انه يظهر مما ذكر ان كلا من
تعرض لهذا الشرط يكون القوى ان الحاقان للضعيف البالغ اقل الطهر عنده حيضين مستقلين فيمكن لذات التميز حصول
حيضات في شهر واحد وقد صرح به في غير موضع مرط والمنتهى والبيان على ما حكى عنها بل ربما نسب الى ظاهر كلمات
الاصحاب بل الظاهر من العلامة ره في النهاية ان المقصود من هذا الاشتراط هو الحكم بتعدد الحيض لانه قال يشترط ان لا
ينقص الضعيف او هو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان نجعله طهرا والقوى بعده حيضة اخرى ولعل هذا العموم ادلة التميز
لكن قد استشكل فيه بوجهين احدهما ما ذكره صاحب الجواهر ره من انه قد يشكل بما دل على ان الحيض في الشهر مرة ويشعر به بعض
اخبار التحيض بالروايات المتضمنة لاخذ مقدار مخصوص في كل شهر لكن قد يرجح عموم ادلة التميز عليه بفهم الاصحاب انتهى
واريد بما دل على ان الحيض في الشهر مرة مثل رواية ابرهيم بن الحر قال سمعت اباعبدالله ع يقول ان الله حد للنساء في كل شهر مرة ولكن
لا يخفى عليك اندفاع الاشكال من جهتها لانها ناظرة الى بيان طبايع النساء بحسب الغالب لا الى بيان الحكم التكليفى وانه يجب
عليهن ان يجعلن حيضهن في كل شهر مرة ويكشف عن ذلك رواية محمد بن على بن الحسين قال قال ابو جعفر الباقر ع ان الحيض
للنساء نجاسة رماهن الله عز وجل بها وقد كن النساء في زمن نوح انما تحيض المرأة في السنة حيضة حتى خرج نسوة من حجابهن
وكن سبعمائة امرأة فانطلقن ولبسن المعصفرات من الثياب وتحلين وتعطرن ثم خرجن فتفرقن في البلاد فجلسن مع الرجال وشهدن
الاعياد معهم وجلسن في صفوفهم فرماهن الله بالحيض عند ذلك في كل شهر يعنى اولئك النسوة باعيانهن فسالت دماؤهن
فخرجن من بين الرجال فكن يحضن في كل شهر حيضة الى ان قال وكان غيرهن من النساء اللواتى لم يفعلن مثل ما فعلن يحضن في
كل سنة حيضة قال فتزوج بنو اللواتى يحضن في كل شهر حيضة بنات اللواتى يحضن في كل سنة حيضة فامتزج القوم فحضن بنات
هؤلاء وهؤلاء في كل شهر حيضة وكثر اولاد اللواتى يحضن في كل سنة حيضة فامتزج القوم فحضن بنات هؤلاء وهؤلاء في كل
شهر حيضة وكثر اولاد اللواتى يحضن في كل شهر حيضة لاستقامة الحيض وقل اولاد اللواتى يحضن في كل سنة حيضة لفساد الدم
قال فكثر نسل هؤلاء وقل نسل اولئك مضافا الى انها منافية لما دل على ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة مع ما دل على ان
اقل الطهر عشرة والى شهادة الوجدان بعدم الاطراد ووجود الغلبة وعلى هذا فلا مانع من ثبوت الحكم التكليفى من جانب الشارع
في مورد نظرا الى الغائه الغلبة في خصوص ذلك المورد مثل ما نحن فيه ولعتداده بها في غيره وهو ما لو انتفى التميز ولم يتيسر لها
الرجوع الى عادة نسائها كما يكشف عن ذلك مرسلة يونس لو عمل بها هناك فانها دلت على اعتبار الغلبة هناك والتفكيك بين
الموارد اذا نشاء من التعبد الشرعى لم يكن فيه غائلة بل كان من الواجب الالتزام به وبما بيناه ظهر سقوط ما استند اليه صاحب
الجواهر ره في الاستشكال المذكور من اشعار اخبار التحيض بالروايات به ايضا لما عرفت من تغاير الموردين فعلم من ذلك انه
لا تعارض بين ادلة التميز وتلك الاخبار الدالة على ان الحيض في كل شهر مرة حتى ترجح الاولى بفهم الاصحاب وثانيهما ما ذكره
بعض المحققين ره حيث قال انه يشكل هذا في الثانية فان ظاهر رواية يونس انها تعرف ايامها بصفة الدم وفيها مواضع اخر
من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة اكثر من شهر فتامل انتهى ويمكن منع ظهورها في كون الصفة معرفة وعليه فلا يقع
الاشكال ولعله اشار الى هذا بالامر بالتامل تنبيه مقتضى ما استظهرناه من عبارة المصنف ره من كون مراده بالمبتداة
في هذه المسئلة هو ما يعم من رات الدم اول مرة ومن لم يستقر لها عادة وان تكرر رؤيتها له هو رجوع قسمين من المستحاضة
الى التميز وجملة من الادلة المتقدمة وافية بالدلالة على رجوعهما اليه وياتى في كلام المصنف ره رجوع الناسية اليه وهى المعبر عنها

قد تطلق المحراب على الغرفة والظاهر ان المراد بها في الحديث الى خرجن من غرفتهن ه

بالمتحيرة فلم يبق من اقسام المستحاضة من يخرج عن حكم الرجوع الى التميز الا مستقرة العادة فانها ترجع الى عادتها قوله فان كان
واحدا ولم يحصل فيه شريطا التميز رجعت الى عادة نسائها ان اتفقن وقيل او عادة ذوات اسنانها من بلدها مقتضى رجوع
الضمير الى المبتداة بالمعنى الذى استظهرناه من كلام المصنف ره اعنى المعنى الاعم الشامل لمن رات الدم اول مرة ومن لم يستقر
لها عادة هو رجوع القسمين جميعا الى عادة نسائها ثم ان الكلام في هذا المقام في جهتين الاولى ترتب الرجوع الى عادة نسائها
على التميز وتوقفه على انتفائه وهذا هو المعروف وخالف في ذلك ابو الصلاح قال في الذكرى حكم ابو الصلاح برجوع
المضطربة الى النساء ثم التميز ثم السبعة وهو مخالف للمشهور رواية وفتوى انتهى وفي كشف اللثام حكم الشقى برجوع
المضطربة الى نسائها فان فقدت فالى التميز واقتصر في المبتداة على الرجوع الى نسائها الى ان يستقر لها عادة انتهى ولكن
قد عرفت في مسئلة التميز ان العلامة ره نقل في لف عنه ان المبتداة ان تجاوز دمها العشرة فهى مستحاضة الى تمام العشر الثانى فان
رات بعده دما رجعت الى عادة نسائها ثم جعلت استحاضتها ايام طهرهن وتحيضت ايام حيضها الى ان يستقر لها عادة الثانية
نفس الحكم بالرجوع الى نسائها وفيه اقوال احدها ما حكاه في الذكرى بقوله وحكم ابن الجنيد ره في المبتداة والمضطربة بعشرة
او لا ثم ثلثة فيما بعد ويقضى عشرة ايام من شهر رمضان للاحتياط انتهى ومقتضاه انكار الرجوع الى النساء بل انكار
التميز ايضا ثانيها ما ذهب اليه ابن زهرة من جعل المدار على اقل الطهر الحيض فيجعل ثلثة حيضا وعشرة طهرا ومقتضاه ايضا انكار
الرجوع الى نسائها ثالثها الحكم بالرجوع الى عادة نسائها بعد فقد التميز كما حكم به المصنف ره في عبارة الكتاب والعلامة ره في القواعد
وجعله في نهاية الاحكام اقوى الاحتمالات ثم قال ويحتمل ردها الى اقل الحيض لانه المتيقن والزائد مشكوك فلا يترك اليقين
الا بمثله او امارة ظاهرة كالتميز والعادة ويحتمل ردها الى العشرة لانه دم في ايام الحيض مع امكانه فيكون حيضا ولان
الغالب كثرة الدم للمبتداة ثم قال والاقرب ما قدمناه انتهى وادعى في المعتبر اتفاق الاعيان من فضلائنا على الفتوى بذلك
وقال في التذكرة فان فقدت التميز قال علماؤنا ترجع الى عادة نسائها كالاخت والعمة وبنتيهما وعن التنقيح نفى الخلاف
فيه وعن شرح المفاتيح دعوى الاجماع عليه وربما استظهر من عبارة السرائر نفى الخلاف فيه وهو وهم لان منشا الاستظهار
هو عدم تعرضه لنقل الخلاف في الرجوع الى نسائها مع تعرضه لنفى الخلاف في المورد الذى قال جماعة بالرجوع الى الروايات
فيه ولا يخفى ان هذا المقدار لا دلالة فيه لانه لم ينقل الخلاف في الرجوع الى ذوات اسنانها وعلمها على عادتهن بعد فقد نسائها
من اهلها والخلاف فيه موجود واضح وقد تقدم الكلام في حجية القولين الاولين في مسئلة التميز واما القول الثالث فمستنده
وجوه الاول ما استظهره بعض اذ بابه من الاجماع الثانى ما تمسك به المصنف ره في المعتبر من ان الحيض فيه يعمل فيه بالعادة والامارة
كما يرجع الى صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحدهن اذ من النادر ان تشذ واحدة منهن الثالث الاخبار وهى موثقة سماعة
المذكورة في كتب الاخبار مضمرة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهى لا تعرف ايام اقرائها قال
اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن
ابى جعفر قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدى باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم ورواية بعضهم بقول الصادق ع
في موثقة ابى بصير النفساء ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثى
ذلك ثم ان القائلين بالرجوع الى عادة نسائها اختلفوا على اقوال احدها كون الرجوع الى النساء ليس على وجه التعيين وانما
هو على وجه التخيير بينه وبين شىء من الروايات فالمرتب على التميز احد الامرين لا خصوص الرجوع الى النساء بعينه وهو
احد قولى الشيخ ره على ما حكاه العلامة ره في لف قال وقال ره في ف انه اذا لم يتميز لها رجعت الى عادة نسائها او قعدت في
كل شهر ستة ايام او سبعة ايام ثانيها تعيين الاقتصار على نسائها من دون ضم الاقران ولا التخيير بينها وبينها وهو خيرة المصنف ره
في المعتبر وحكاه فيه عن ف قال المبتداة وهى التى رات الدم اول مرة اذا تجاوز دمها العشرة ولم يتميز رجعت الى عادة نسائها
كالام والاخت والعمة والخالة وتحيضت عدة حيضهن فان لم يكن او كن مختلفات رجعت الى الروايات وبه قال الشيخ ره في ف
انتهى ثالثها التخيير بينها وبين اقرانها من بلدها وهو مذهب جماعة منهم الشهيد ره في س حيث قال فيها وان فقد التميز جعلت
عادة نسائها ان اتفقن او اقرانها من بلدها حيضا انتهى رابعها الاقران لكنهن في الرجوع من دون اعتبار كونهن من بلدها او

هو ظاهر عبارة المصرّ ره في النافع لانه قال فيه ومع فقده يعني التميز ترجع المبتداة الى عادة اهلها واقرانها فان لم يكن او كنّ مختلفات رجعت هي والمضطربة الى الروايات هذا والوجه في الدلالة على ذلك عطف الاقران على اهلها بالواو وارجاع الضمير في قوله لم يكن وما بعدها الى الجميع خامسها ترتب الرجوع الى الاقران على الرجوع الى نسائها كما هو مذهب جماعة ولكن اختلف عبائر هؤلاء فمنهم من رتب الرجوع الى الاقران من اهل بلدها على احد الامرين من فقد نسائها ومن اختلافهن كالشيخ ره في ط حيث قال فان رات اقل من ثلثة ايام دم الحيض ورات فيما بعد دم الاستحاضة الى اخر الشهر كانت هذه لا تميز لها فترجع الى عادة نسائها وهي الحالة الثانية على ما قلناه فان لم يكن لها نساء او قرابات او كنّ مختلفات رجعت الى من هي من اقرانها من اهل بلدها وهي الحالة الثالثة ومثله في القواعد الا انه ترك تقييد الاقران بكونهنّ من اهل بلدها و منهم من رتب الرجوع الى الاقران من اهل بلدها على فقد نسائها من دون تعرض لاختلافهن كابن حمزة في الوسيلة فانه قال فيها فان تميز لها بالصفة عملت عليها وان لم يتميز رجعت الى عادة نسائها من اهلها وعملت عليها وان لم يكن لها نساء من اهلها رجعت الى عادة اترابها من اهل بلدها وعملت عليها ومثله العلامة في لف الا انه ترك التقييد بكون الاقران من اهل بلدها قال فيه المبتداة اذا تجاوز دمها العشرة رجعت الى التميز فان فقد ته رجعت الى اهلها فتحيّضت كما يتحيض فان لم يكن لها نساء رجعت الى من هو مثلها في السنّ انتهى ومنهم من رتب الرجوع الى الاقران على اختلاف اهلها من دون تعرض لفقدهن كالشهيد ره في اللمعة حيث قال ومع فقده يعني التميز تاخذ المبتداة عادة اهلها فان اختلفن فاقرانها انتهى و اذ قد عرفت ذلك فاعلم ان المختار في الجهة الاولى انما هو ترتب الرجوع الى عادة النساء على التميز لان الظاهر تحقق الاجماع على الجملة الشرطية اعني قولهم اذا فقد التميز رجعت الى نسائها ولا يقدح مخالفة ابن الجنيد ولا مخالفة ابن زهرة لا على طريق القدماء ولا على طريق المتاخرين في الاجماع والظاهر انه الى هذا ينظر ما صنعه المصر ره حيث جعل مستند المسئلة هو اتفاق اعيان فضلائنا مع كونه اخصّ من اتفاق الكل لانه قد صرّح في مسئلة الاجماع بانه اذا كان الاثنان قد علم تضمنهما للامام ع كان اجماعهما حجة وانه لو خلا المأة عنه لم يكن اجماعها حجة هذا ولكن يبقى الكلام في طريق استفادة ذلك من الاخبار مع وقوعها على انحاء مختلفة فمنها ما تضمن الرجوع الى التميز بالاوصاف مثل رواية حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبد الله ع امراة فسئلته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري حيض هو او غيره قال فقال ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة فاسد بارد فاذا كان للدم دفع وحرارة فلتدع الصلوة ومنها ما تضمن الرجوع الى عادة نسائها من دون اشارة الى كون ذلك بعد فقد التميز مثل موثقة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة ومنها ما تضمن الرجوع الى الروايات من دون اشارة الى شيء من التميز والرجوع الى عادة النساء مثل رواية عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما ومثلها مرسلة يونس المتضمنة رجوع المبتداة الى عدد الايام المعبر عنه في كلمات الفقهاء بالرجوع الى الروايات فنقول انهم فهموا من الاخبار ان السواد والحرارة ونحوهما انما هي من اوصاف نفس دم الحيض وانها علامات وامارات عليها بلا احتياج الى توسط امر اخر وان عادة النساء علامة وامارة بتوسط مقدمة خارجية وهي مشابهة طبايع القرائب بعضها لبعض والا فالشخصان متباينان في الوجود الخارجي وكذلك الدمان واوصاف الشيء وعلاماته نفسه وما يلحقها اولا وابتداء اولى بالتقدم في المرتبة مما كان بالواسطة ولهذا جمعوا بين ما دل على التميز وبين ما دل على الرجوع الى عادة النساء بكون الاول يقدم مراعاته على الثاني بل يمكن ان يقال ان كون الثاني امارة لم يعلم من الاخبار واعتبارا انما هو من باب التعبد وان جهة الكشف فيه من قبيل الامور المستنبطة فتامل وان هذا يمكن دفعه بما في رواية سماعة من قوله ع فان كنّ نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة لظهوره في كون عادة النساء كاشفة وان الكشف ينتفي باختلافهن مضافا الى ان رواية سماعة صريحة في ترتب الرجوع الى العشرة والثلثة على الرجوع الى عادة النساء فلو جعل الرجوع الى التميز متوسطا بينهما لزم التصرف فيها بما هو خلاف الظاهر والتحرز عن ارتكاب التصرف في الاخبار مهما امكن لازم وليس في الاخبار ما يدل على ترتب التميز على

الرجوع الى عادة النساء حتى يعارض بمثله واما مثل رواية عبد الله بن بكير مما دل على الرجوع الى الروايات ابتداء فالتصرف فيها لازم على كل من الحالين اعني ترتيب التميز على عادة النساء وعكسه لانه يجوز تقييدها بانه اذا لم يمكن الرجوع الى الروايات لزم الرجوع الى التميز لان الرجوع اليها تعبدي ممكن على كل حال مع ان الطباق من عدا ابن الجنيد وابن زهرة قد يكون ناشئا عن انهم عثروا على قرينة على ما صاروا اليه لم يتيسر لنا العثور عليها واما الجهة الثانية فالمختار فيها هو القول الثالث و المستند فيه رواية سماعة وهذه الرواية وان كان قد ردها المصر ره مع رواية زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة بالضعف حيث قال في المعتبر بعد ذكرهما واعلم ان الروايتين ضعيفتان اما الاولى فمقطوعة السند والمسئول فيها مجهول واما الثانية ففي طريقها علي بن الحسن بن فضال وهو فطحي ومع ذلك تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى انتهى ووافقه على ذلك صاحب ك الا انه مضافا الى كونها موثقة منجبرة بالشهرة العظيمة التي استظهر منها الاجماع وبما حكي عن الخلاف من دعوى اجماع الفرقة على صحتها وبهذه الرواية يسقط ما حكيناه عن الشيخ ره في الخلاف من التخيير بين الرجوع الى عادة النساء وبين القعود في كل شهر ستة او سبعة وذلك لوقوع التصريح فيها بترتب الرجوع الى عدد الايام من كل شهر على الرجوع الى عادة النساء بقوله ع فان كنّ مختلفات آه ويبقى الكلام بعد ذلك في امور الاول ان الرواية المذكورة مقتضاها العموم المستفاد من الجمع المضاف اعني نسائها فيلزم الفحص عن عادة الجميع والرجوع اليها وانه مع اختلافهن يلزم الرجوع الى عدد الايام من كل شهر ومقتضى رواية زرارة ومحمد هو الاكتفاء ببعض عادة نسائها فهما متعارضتان والجواب ان الترجيح للاولى لما عرفت من دعوى الشيخ ره اجماع الفرقة على صحتها ومما عرفت من المصر ره في المعتبر من كون الرجوع الى بعض نسائها خلاف الفتوى مضافا الى العمومات لا يقول به اكثر الاصحاب من وجوب الاستظهار عليها بيوم لكن قال الشهيد ره في الذكرى خبر محمد بن مسلم يدل على التحيّض ولو بواحدة فضيته للبعض وهو خلاف الفتوى ويمكن حملها على غير المتمكنة من معرفة عادات جميع نسائها فتكتفي بالبعض الممكن ولان تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا انتهى وبما ذكرناه ظهر ان هذا المقال بعيد عن السداد لان الخبر المطروح بقوة معارضه عليه وبعد القائل بمضمونه لا يصلح حجة على المطلوب بالحمل الناشي عن الاقتراح وقال جمال المحققين ره في حواشي الروضة بعد حكاية الحمل في كلام الشهيد ما صورته ويمكن ايضا على انها تنظر بعض نسائها اي تتامل في نسائها من وجدها اقرب اليها بحسب السنّ و المزاج ونحو ذلك تقتدي باقرانها ويمكن ايضا ان يقرء اقرانها بالنون لا بالهمز كما وقع عندنا من نسخة مصححة من التهذيب فيكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرانها وعلى الوجهين يمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى يعني موثقة سماعة بحمل الاولى على ما اذا لم يكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول ولم تكن بينها الاقران او اختلف الاقران ايضا على الثاني لكن يؤيد ظاهر الرواية من الرجوع الى بعض نسائها مطلقا رواية ابي بصير وساق متنها المتقدم ثم قال ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى ح بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم يظهر لها مخالفة البعض الاخر واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن الجمع بها بين الروايتين ولا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت الاجماع على خلافها انتهى وانت خبير بان الحمل الاول اعني حمل رواية زرارة ومحمد على ما ذكره خلاف ما يظهر من لفظها وان النسخة الواحدة وان كانت مصححة لا تكافؤ النسخ المتداولة ولو على فرض التكافؤ يلزم الاجمال لا تقديم تلك النسخة على ما عداها وعلى هذا يكون حمل موثقة سماعة على ما ذكره مجرد اقتراح وان شئت قلت ان ما ذكره مبني على اخراج الروايتين جميعا عن ظاهرهما ومن المعلوم عدم صحة الاستناد في الفتوى الى مثل ذلك واما ما ذكره من الجمع الاخير فهو تقييد بلا دليل فالذهاب الى شيء مما ذكره مما لا مساغ له وان لم يثبت الاجماع على خلافها لان اثبات الاحكام الشرعية بتاويل الادلة مما لا وجه له فتدبر الثاني ان المراد بنسائها اقاربها مطلقا كما عرفت الاشارة اليه من قول الشيخ ره في عبارته المتقدمة فان لم يكن لها نساء او قرابات آه وصرح به جماعة منهم المحقق الثاني ره في جامع المقاصد وصاحب ك حيث قالا المراد بالنساء هنا الاقارب من الابوين او احدهما ولا يعتبر العصبة لان المعتبر الطبيعة وهي جاذبة من الطرفين انتهى و العمدة في ذلك ظهور الاضافة في الخصوصية الموجبة لانسياق الاقارب عرفا فلا يختص مفهومها ببعض دون بعض كما انه يخرج من عدا الاقارب وبهذا يسقط الرجوع الى الاقران من اصله حتى لو تعذرت الاقارب يظهر فساد القول بالتخيير بين نسائها وبين

كتاب الطهارة

اقرانها كما يظهر فساد القول بضم الاقران الى نسائها وقد قال المصنف ره في المعتبر واما الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة فنفى [عنه]
ابن الشيخ ره ذكر ذلك في ط والجمل ونحن نطالب بدليله فانه لم يثبت ولو قال اذا تغلب في الظن انها كنسائهن مع اتفاقهن تغلب في
الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بينها وبينهن مشاكلة في الطباع والجنسية والاصل يقوى الظن مع اتفاقهن بمساواتها
لهن ولا كذا الاقران اذ لا مناسبة تقتضيه لانا نرى المناسبة تعطي شبها ولا نرى المقارنة لها اثر فيه انتهى وهو كلام متين لكن عن [ضعف]
الشهيد ره في الذكرى بعد نقله فقال ذلك ان تقول لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما لابستها في
السن والبلد صدق عليهن النساء واما المشاكلة فمع السن واتحاد البلد يحصل غالبا ونح ليس في كلام الاصحاب منع منه وان لم يكن فيه
تصريح به انتهى وجوابه يعلم مما قدمناه لان صدق الاضافة بادنى ملابسة لا يستلزم ظهورها فيه والمعتبر انما هو الظهور لا مجرد
الصدق الذي لا يظهر الا بالقرينة وقد يتمسك للرجوع الى الاقران بقول الصادق ع في مرسلة يونس ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت
كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام لظهوره في توزيع الايام على الاعمار وفيه ان ذلك
لا يعطي الا انه تنقص ايام كل صنف بقدر ما يليق به واما ان الجميع متساوية في الابتداء فلا يأتي من ذلك فعلى هذا يجوز ان يكون
ايام امرأة اخرى تسعة او ما دونه الى اربعة فالتساوي في السن لا يقتضي التساوي في كون عدد الايام عشرة وانما يقتضي كونهما في
الاخذ في النقصان بقدر حالها فلو نقص من العشرة ثلث بعد عشر سنين نقص من التسعة ثلثها بعد عشر سنين وهكذا فلا يأتي
منه التساوي في عدد الايام لا في الابتداء ولا في الوسط ولا في الاخر وقد يتمسك بما عن بعض النسخ من تبديل الهمزة في اقرانها في موثقة [سماعة]
سماعة وموثقة ابن مسلم وانه به يظهر قوة دخول الاقران في نسائها وفيه انه على تقدير صحة النسخة ورجحانها على النسخ المتداولة
يكون مؤدى المقطوع تقدم الاقران على نسائها وهو خلاف المطلوب ولا مجال لدعوى كون الاقران اعم من نسائها لانه قال في الصحاح [الصحاح]
القرن مثلك في السن تقول هو قرني اي على سني انتهى نعم ذكر في الصحاح ايضا ان القرن من الناس اهل زمان واحد لكن حمل لفظ الحديث
عليه مفتقر الى القرينة ولا قرينة تعينه مع انه على فرض المتعين موجب لعدم وفاء لفظ الرواية بالمطلوب فتدبر ويكون مؤدى رواية
زرارة ومحمد لتساوي الاهل والاقران في مرتبة الرجوع وهو خلاف المطلوب الثالث ان المراد بالجمع المضاف في نسائها انما هو الاستغراق
العرفي اعني نسائها التي يمكن لها العلم بعاداتهن بحسب العادة كما في مثل قولهم جمع الامير الصاغة مراد به صاغة بلده او مملكته
لا صاغة الدنيا ولا فرق بين الاحياء والاموات ولا بين من بعد مسكنها او قرب فليس المراد به الاستغراق الحقيقي الذي لا يشذ عنه
شيء من الافراد كما استظهره بعضهم من المصنف ره هنا اعني قوله ان اتفقن ومن عبارة المعتبر وعبارة العلامة ره في نهاية الاحكام
حيث قال الاقرب انها مع الاختلاف تنتقل الى الاقران لا الى الاكثر من الاقارب فلو كن عشرا فاتفق تسع رجع الاقران وكذا الاقران
مع احتمال الرجوع الى الاكثر عملا بالظاهر انتهى ولا بعض الاقارب مطلقا قليلا كان او كثيرا كما هو مقتضى الموثقين المتقدمين ولا
غالب الافراد كما ذهب اليه الشهيد ره في الذكرى حيث قال وظاهر كلام الاصحاب ان عادة النساء والاقران مقدمة على هذين العددين
يعني الستة او السبعة وانما لا يرجع اليهما الا عند عدم النساء والاقران او اختلاف عاداتهن من غير ان يكون فيهن اغلب اذ لو كان
الاغلب عليهن عددا تحيضت به انتهى والسر في عدم كون المراد شيئا من هذه الوجوه هو عدم مساعدة لفظ الرواية التي هي مستند الحكم
اعني موثقة سماعة مضافا الى ما قيل في ابطال الاول مع تعذره او تعسره سيما ان اريد الاحياء والاموات والقريب والبعيد واما
[الثاني] فهو وان كان مقتضى الموثقين المذكورين الا انك قد عرفت ان موثقة سماعة مقدمة عليهما عند التعارض فلا يتبع حكمهما لخصوصا
في صورة العلم بالاختلاف اذ لا قائل بالبعض في صورة عدم العلم باختلافهن فضلا عن صورة العلم به مضافا الى انه لو اعتبر البعض لم
يبق مورد للرجوع الى الروايات فتامل واما الثالث فهو ليس من مؤدى الاستغراق في شيء الا ان يكون مراده ما ذكرناه من الا[ستغراق]
ستغراق العرفي وبما ذكرناه يظهر سقوط ما اختاره صاحب الجواهر ره حيث قال الابعد في النظر الاكتفاء بالاغلب مع عدم العلم
بالخلاف بل وبالبعض المعتد به سيما اذا كانت من الطبقة القريبة وان لم تكن اغلب لظهور الموثقين السابقين فيه وشمولهما لما لا
نقول به لا يخرجهما عن الحجية مع عدم صراحة لفظ النساء في ارادة شرطية الاستغراق بل قد عرفت انه ينبغي القطع بعدمه نعم
يستفاد من قوله فان كن مختلفات ان الاختلاف مانع لا ان الاتفاق شرط بل لم يثبت كونه مانعا مع اتفاق الاغلب لا لحاق
المشكوك فيه بالاعم الاغلب بل الظاهر تناول لفظ النساء لذلك فكان الاظهر الاكتفاء بالاغلب مطلقا وبالبعض المعتد به مع

بلغ

عدم العلم بالاختلاف سيما مع قرب الطبقة او عدم التمكن من استعلام حال الباقي انتهى الرابع انه قال الشهيد ره في الذكرى
لعتبار اتحاد البلد في الجميع يعني الاقارب والاقران لان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
من التعليل من قبيل الامور الاعتبارية التي لا يناط بها الاحكام الشرعية لان الروايات كما عرفت غير مقيدة بذلك فالواجب
هو الاخذ باطلاق الاخبار الخامس انه قال العلامة ره في نهاية الاحكام ما نصه الاقرب اعتبار الاقارب مع تقارب الاسنان
فلو اختلفن فالاقرب ردها الى من هو اقرب اليها انتهى وحكى عن روض الجنان ما صورته لا فرق بين الحية من الاهل او الميتة
المعلومة عادتها ولا بين العشاء المتساويتين في السن للمبتداة والمخالفة انتهى وهذا هو الحق لشهادة اطلاق النصوص ولا
دليل على التقييد بتقارب الاسنان السادس ان الشهيد الثاني ره في لك بعد ما نفى الفرق بين الاحياء من نسائها والاموات
وبين المساويات لها في السن والبلد والمخالفات واستند فيه الى عموم النص قال ما لفظه وتتخير في وضع العدد حيث شاءت من
ايام الدم وان كان جعله في اولها اولى انتهى وحكى عن جمال المحققين ره في حواشي الروضة مثله عن روض الجنان بزيادة تعليل
التخيير بعدم الاولوية ثم قال ره في ذيل ما حكاه ان هذا يدل على ان محل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا
في الوقت انتهى ومن هنا حكى في كشف اللثام عن لك تقييد الرجوع الى الاهل بكونه في العدد ساكتا عليه وممن وافق الشهيد ره
الثاني ره في ذلك صاحب الرياض ره وسبقهم المصنف ره الى ذلك في المعتبر على ما يظهر من التقييد بعدد حيضهن في قوله المبتداة
وهي التي رات الدم اول مرة اذا تجاوز دمها العشرة ولم يتميز رجعت الى عادة نسائها كالام والاخت والعمة والخالة وتحيضت
عدة حيضهن فان لم يكن او كن مختلفات رجعت الى الروايات انتهى والوجه في ذلك ان المنساق من الروايات هو الرجوع اليهن
من حيث خصوص العدد مع ان اتفاقهن في الوقت بعيد جدا بل قد لا يصادف ايام دمها ايام دمهن فيما لو لم تتم الى شهر
كامل ولكن قال جمال المحققين ره بعد ما تقدم حكايته عنه انه لا يبعد الحمل على ما يعمهما يعني الوقت والعدد وان بعد اتفاقهن
في الوقت لبعد ذلك في العدد مع كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر لكن اخر الرواية انما يشعر بان
المراد هو الرجوع في العدد وكيف ما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت ايضا مع الاتفاق او وحدته لا ريب انه احوط فتامل انتهى
وقال في الجواهر ره ان ظاهر النص والفتوى اطلاق الرجوع الى عادة النساء او الاهل من غير تقييد بالوقت او العدد خاصة
سوى ما عن لك من التقييد بالثاني لكنه لا يخلو من نظر لما عرفت من الاطلاق القاضي بالزامها بالرجوع الى عادة نسائها فيهما
معا وكانه اخذه من تبادر العدد في خصوص المقام على انه لو اعتبر الاتفاق فيهما اكتفى في صدق الاختلاف الذي علق عليه [تحول]
هذا الحكم بالوقت فقط وان انضبط العدد والا لوجب الرجوع الى الوقت عند انضباطه وان اختلف العدد وهما معا بعيدان الا
انه قد يدفع ذلك بانه لا تلازم بين وجوب الرجوع الى الوقت والعدد عند الاتفاق وفضاء التثنية وعدم صدق الاختلاف الا
بالعدد خاصة وان اتفق في الوقت فتامل فانه دقيق انتهى والمختار هو الاختصاص بالعدد والوجه ما عرفت من اختصاص الاخبار
به السابع ان العبرة في صدق اضافة نسائها انما هي بالقرابة العرفية فلا يشترط تحقق النسب بالوطي المسبب من العقد الصحيح
او ملك اليمين فمن انتسب اليها بالولادة من وطي الشبهة او الزنا يجري عليها حكم النسب الشرعي فيكون ممن ترجع اليه والوجه في ذلك انه
لم يثبت لنسائها ولا للقرابات المفسرة بها حقيقة شرعية يراد بها المنتسبات بالنسب المذكور فلا يبقى الا التقرب والانتساب وقد يعلل
الحكم بان المناط جذب الطبيعة وهو يحصل بمجرد التولد وان لم يكن على الوجه الشرعي وبانه يكفي في الاضافة ادنى ملابسة ولا يخفى
سقوطهما لان جذب الطبيعة ليس علة الرجوع والعلة انما هي الادلة الشرعية وقد يكون ذلك حكمة فلا يدور الحكم مداره وان التبادر
من الاضافة هو الاختصاص والانتساب بالشبهة او الزنا من جملة مصاديقه السابع انه لا عبرة بالرضاع فلا يلحق المتقربات به [بالمتقربات]
بالنسب في الرجوع اليهن لعدم تحقق الاختصاص المستفاد من اضافة النساء الى ضمير المستحاضة ولا مجال للتمسك بعموم وجه الشبه في قوله ع
الرضاع لحمة كلحمة النسب لكون شمول وجه الشبه لمثل هذا الحكم في غاية البعد والخفاء فيكون هو من الاوصاف والاحكام الغير
الظاهرة التي يكون وجه الشبه غيرها الثامن ان الرجوع الى نسائها عبارة عن استعلام عاداتهن وابتلاها وح فاذا اخبرت المرجوع
اليها بعادتها كان اخبارها معتبرا ولو كانت كافرة فضلا عما اذا كانت مؤمنة فاسقة واما اذا اخبر بعادتها غيرها لم يقبل الا مع
العدالة والعدد ووجه الاول ما دل على قبول قولها في الحيض ونحوها مما لا يعلم الا من قبلها ووجه الثاني هو ان اخبار الغير يدخل في باب

الشهادة

الشهادة فيعتبر فيه جميع احكامها تنبيه قد عرفت ان المستفاد من عبارة المصنف ره ان الرجوع الى عادة النساء لا يختص بالمبتدأة بالمعنى
الاخص فيجري في المضطربة ايضا اعني من لم يستقر لها عادة وان تكرر رؤيتها الدم لكن ليس كلامهم في هذا الباب على نمط واحد
فاختلفوا فيه على وجهين احدهما ما عرفت وقد صرح به المحقق الثاني ره في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره ولو تجاوز
الدم العشرة فان كانت ذات عادة مستقرة رجعت اليها وان كانت مبتدأة او مضطربة رجعت الى التمييز فقال ظاهر العبارة
ان المبتدأة من لم يستقر لها عادة في الحيض لانها مقابل المعتادة وان المضطربة من سبق لها عادة في الحيض ونسيتها لانه قسمها
الى ناسية العدد وناسية الوقت وناسيتهما وفي المعتبر المبتدأة هي التي تبتدئ الدم والمضطربة هي التي لم يستقر لها عادة وهذا
التفسير صحيح الا ان الاول هو الذي يجري عليه احكام الباب فان من لم يستقر لها عادة اصلا ترجع الى النساء مع فقد التمييز
كالذي ابتدأت الدم والمضطربة لا ترجع الى النساء لسبق عادة لها انتهى وهذا القول هو الذي جعله صاحب الجواهر ره واستظهره
من ط والوسيلة والسرائر والجامع والموجز الحاوي والقواعد والمنتهى والتذكرة وغيرها نظرا الى انه قد وقع فيها حصر اقسام
المستحاضة في المبتدأة والمضطربة وذات العادة المستقرة وثانيهما اختصاص الرجوع الى عادة النساء بالمبتدأة بالمعنى الاخص وهو
ظاهر المصنف ره في المعتبر بل صريحه لانه قال فيه مسئلة فان لم تكن لها عادة وكانت مبتدأة او مضطربة رجعت الى التمييز والمبتدأة وهي
التي تبتدئ برؤية الدم والمضطربة هي التي لم يستقر لها عادة وهما ترجعان الى التمييز آه وقال فيه ايضا مسئلة المبتدأة وهي التي رأت
الدم اول مرة اذا تجاوز دمها العشرة ولم يتميز رجعت الى عادة نسائها كالام والاخت والعمة والخالة وتحيضت عدة حيضهن فان لم
يكن او كن مختلفات رجعت الى الروايات وقال فيه ايضا مسئلة المبتدأة اذا لم يكن لها عادة لنساء او كن مختلفات والمضطربة وهي التي لم
يستقر لها العادة عددا او لا وقتا اذا استمر بها الدم ولم يتميز تترك الصلوة والصوم في كل شهر سبعة ايام وتغتسل آه وحكي عن ظاهر
جماعة منهم العلامة ره في المنتهى وهو ظاهر صاحب الرياض ره لكن صاحب الجواهر ره بعد ان استظهر منه هذا القول حاول الطعن
عليه والتعليل لما هو مختاره فاستشهد بوجوه مثل ان المبتدأة تطلق في كلام الاصحاب في مقابلة المتحيرة فتشمل من لم يستقر
لها عادة وانه نسبه الى المشهور يعني الاطلاق المذكور في لك والى الاشهر في الروضة والى العلامة ومن تاخر عنه في الحدائق وان
الموثقتين المتقدمتين تشملان من لم يستقر لها عادة وان تكرر رؤيتها الدم وليست رواية سماعة صالحة لتقييدهما بها اذ لا منافاة
بينهما وبينها بل لعل قول السائل فيها فلا تعرف اقراءها يشعر بان علة الرجوع الى عادة النساء انما هو الا لكونها مبتدأة مضافا الى ان
التعميم هو الموافق للاعتبار من جهة اشتراك قسمي المبتدأة في جذب الطبيعة من الارحام فتخصيص الحكم باحدهما دون الاخرى
غير مناسب مع ان تقييد خبر النفساء بالمبتدأة كما لا يخفى بل مثله رواية زرارة ومحمد لما فيه من قصر المطلق على الفرد النادر ثم قال في
مقام الطعن على صاحب الرياض وما ادري ما الذي دعاه الى تخصيص المبتدأة بالمعنى الاول وكانه لتصريح جملة من الاصحاب في
خصوص المقام بخروج المضطربة عن هذا الحكم وتخصيصه بالمبتدأة الا ان ثبوت اختلافها مع نسائها يمنع من الرجوع اليها عند الاشتباه
لكن قد عرفت ان مرادهم بالمضطربة هي المتحيرة كما يشعر به تعليله في الذكرى وغيرها ذلك بانها قد سبقت لها عادة ونسيتها وهو
لا يشمل ما نحن فيه والثاني مجرد اعتبار لا يصلح مدركا للاحكام الشرعية مع عدم تماميته في جميع الصور كما لو لم يجيئها الدم الا مرة
واحدة وافقت بها نساءها ثم استمر المرة الثانية وايضا مثله وارد في المبتدأة بالمعنى الاخص اذا اتفق تمييزها بالدورين الاولين مخالفا
لنسائها ولم يثبت لها عادة فانها اذا افقدته في الدور الثالث ترجع الى عادتها وان ثبت اختلافها معهن ودعوى الفرق بين
الاختلاف بالتمييز وغيره ممنوعة لكون التمييز عندهم يجري مجرى الحيض المعلوم وبهذا اثبت العادة به لو اتفق تكرره جامعا
للشرائط فظهر لك من ذلك ان الاقوى ثبوت هذا الحكم للمبتدأة بالمعنى الاعم فضلا عن المعنى الاخص وما في رواية السنن من ظهور
رجوع المبتدأة بالمعنى الاخير فضلا عن الاول الى التحيض في علم الله في كل شهر بستة او سبعة لا بد من تقييده لعدم مكافاته
لما تقدم كغيره من الاخبار التي ستسمعها ان شاء الله في المرتبة الثالثة وهو التحيض بالروايات انتهى واستشكل بعض المحققين
ره فيما تقدم من تعميم الحكم بالنسبة الى المبتدأة بالمعنى الاعم لاختصاص رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لغيرها بالمبتدأة
بالمعنى الاخص فان الشيخ ره لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع انه عنون الحكم بمن ابتدأت في الحيض وظاهرها المبتدأة
بالمعنى الاخص واما المحقق ره في المعتبر فهو وان اطلق المبتدأة في معقد اتفاق اعيان الفضلاء وفتوى الخمسة واتباعهم الا ان

مراده بالمبتدأة المعنى الاخص كما تقدم ثم قال بل هو ظاهر لفظ المبتدأة في كلام كل من اطلق هذا العنوان ثم قال ره وربما يظهر من كثير من العبائر
كعبارة ط والوسيلة والسرائر ونحوها شمول المبتدأة لمن لم يستقر لها عادة من جهة حصرهم المستحاضة في ذات العادة والمبتدأة ثم قال
وكيف كان فالظاهر ان الحجة على العموم منحصرة في اطلاق روايتي زرارة وابن مسلم بعد انجبارهما لا لها بالشهرة بل ظهور الاتفاق من
التذكرة واعتضادها برواية ابي بصير مع امكان ان يقال ان ظاهر كلام السائل وقوع السؤال عن الجارية المفروضة من حيث كونها لا
تعرف ايام اقرائها لا لخصوص كونها مبتدأة فالجواب بالرجوع الى عادة النساء ايضا من هذه الحيثية انتهى واقول لا يخفى على
المتامل هذا الكلام انه لا يظهر منه ترجيح لشيء من القولين وعندي ان الارجح هو القول الثاني لما عرفت من ترجيح رواية سماعة على
رواية زرارة فلا بد من بناء العمل على الراجح وهي لا تفيد الا رجوع المبتدأة بالمعنى الاخص الى عادة النساء دون غيرها والمطرح
لا يعول عليها واما ظهور الاتفاق من التذكرة فهو موهون بمصير المصنف ره الى خلافه في المعتبر كما عرفت وكذا مصير جماعة منهم العلامة
في المنتهى على ما حكي عنهم واما رواية ابي بصير فان دلالتها موقوفة على ان يراد بالنفساء الحائض وبايام نفاسها ايام حيضها والا
فلا وجه لرجوع النفساء اذ المبتلى الى عادة اقاربها وانما ترجع الى ما يراه المجتهد الذي قلدته من اكثر النفاس كالعشرة او ثمانية عشر
او غيرهما على الخلاف في اكثر النفاس ومعلوم ان الرواية ليست من قبيل الظواهر حتى تكون حجة ليستند اليها بل هي من قبيل المؤول
الذي ليس عليه المعول مضافا الى اشتمالها على ما لا يقول به احد من الاستظهار بثلثي تلك المدة التي هي مدة ايام حيض المراة
التي ترجع اليه ولو ابقيت على ظاهرها من كون المراد بالنفساء والنفاس فيها ما هو معناهما المتعارف وجعل مناط الاستدلال بها
في المقام هو اتحاد حكمي الحيض والنفاس والتلازم بينهما كان اصل الحكم المذكور فيها مما لا يقول به احد حيث انه صرح غير واحد
بانه لا رجوع الى النساء في النفاس كما اعترف به في الجواهر في باب النفاس ومن هنا حكم هو ره بشذوذ رواية محمد بن يحيى الخثعمي المشعرة
بذلك بقي هيهنا شيء وهو ان صاحب الجواهر استظهر من التذكرة ان المراد بالمبتدأة المعنى الاعم وهو بناء على ما ذكره في اول مسئلة التمييز
من ان معقد الاتفاق الذي ادعاه في التذكرة كالمعتبر والمنتهى على الرجوع الى التمييز انما هي المبتدأة والمتيقن فيها المعنى الاخص كالمتيقن
من اجماع الفرقة المحكي عن الخلاف وذلك لان الرجوع الى المتيقن والاخذ به انما يتم مع الاجمال اما مع الظهور فلا مجال للاخذ بالقدر
المتيقن فتحصل من جميع ما ذكرناه انه لا كلام لاحد في رجوع المبتدأة بالمعنى الاخص الى عادة النساء ولا في عدم رجوع ذات العادة
اليهن سواء كانت ذاكرة لعادتها ام ناسية لها وانما الكلام في رجوع من لم يستقر لها عادة الى عادتهن وان المختار هو عدم
رجوعها اليها قوله فان كن مختلفات جعلت حيضها في كل شهر سبعة ايام او عشرة من شهر وثلثة من الآخر مخيرة فيهما وقيل عشرة
وقيل ثلثة والاول اظهر مقتضى رجوع الضمير المرفوع في جعلت الى المبتدأة بالمعنى الاعم هو ان من لم يستقر لها عادة حكمها الرجوع
الى الروايات ومثل اختلافهن في الحكم المذكور فقدهن وكذا عدم امكان العلم بعادتهن وفي المسئلة اقوال الاول انها تتخير بين
التحيض في كل شهر بسبعة وبين التحيض في شهر عشرة ايام وفي شهر آخر ثلثة ايام وهو الذي اختاره المصنف ره هنا والعلامة ره في عد
والارشاد الا انه قدم من العشرة والثلثة ما اخره المصنف ره واخر ما قدمه وفي التذكرة انه لا يوجب الافتراق في الموثقتين وان اطلاق العبارة
يقتضي تخيرها بين تقديم كل من الثلثة والعشرة وقد صرح الشهيد الثاني ره في الروضة بالتخيير في الابتداء بما شاءت من الثلثة و
العشرة بعد ذكر الاخذ بعشرة ايام من شهر وثلثة من الآخر واحتجوا لهذا القول بالجمع بين ما في مرسلة يونس من قوله للمبتدأة تحيضي
في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة ثم اغتسلي وصومي ثلثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين يوما وقول الصادق ع وهذه سنة
التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله ع وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت
اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وبين موثقة عبد الله بن بكير عن الصادق ع قال المراة اذا رات الدم في اول حيضها
واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة
وعشرين يوما قال الحسن قال ابن بكير هذا مما لا يجدون منه بدا وموثقة عبد الله بن بكير ايضا قال في الجارية اول ما تحيض يدفع
عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما
تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امراة الصلوة وتجلس اقل ما يكون
من الطمث فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما

يكون من الحيض وقد يزاد في التمسك للطرف الثاني من التخيير موثقة سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة
اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام
وقول ابي الحسن ع في رواية الحسن بن علي بن زياد الخزاز قال سألته عن المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة وكم
تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين ووجه الاحتجاج انه لما تعارضت مرسلة يونس وما بعدها
من الروايات نظرا الى كون مقتضى الاولى كون الحيض ثلثة من كل شهر ومقتضى الروايات الاخر كونه عشرة من شهر وثلثة من
شهر اخر جمعوا بينهما بالتخيير بين الوظيفتين وكيف كان فقد اورد على الحجة المذكورة بوجوه احدها ما ذكره المصنف ره في المعتبر
بقوله واعلم ان الروايتين يعني رواية يونس ورواية عبد الله بن بكير ضعيفتان اما الاولى فلما ذكره ابن بابويه عن ابن الوليد
انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس واما الثانية فراويها عبد الله بن بكير وهو فطحي لا اعمل بما ينفرد به انتهى
وقال العلامة ره في لف بعد ذكر جملة من الاقوال وادلتها التي منها رواية يونس وعبد الله بن بكير ما لفظه ولم يبلغنا من الاخبار شيء
يعتمد عليه في مثل هذا الباب انتهى وحذا حذوهما صاحبك ولكن اجاب عنه في الجواهر بان مرسلة يونس الطويل كالصحيح لكون
الارسال فيه عن غير واحد وكون المرسل يونس الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه على ما قيل بل نقل الشيخ ره في
الاجماع على مضمون رواية يونس في المبتدأة مضافا الى ما يظهر من ملاحظته من كثرة الشواهد الدالة على صحته بل في الذكرى
انها مشهورة النقل مفتى بمضمونها حتى عد اجماعا هذا بالنسبة الى مرسل يونس واما بالنسبة الى رواية عبد الله بن بكير فقد قال
ان الفطحية لا تمنع من العمل عندنا بل عند المصنف ره ايضا كما لا يخفى على من لاحظ كتابه واشار بذلك الى ما ذكره في باب غسل النفاس
من المعتبر بعد نقل موثقة عمار الساباطي بقوله وهذه وان كان في سندها جماعة من الفطحية لكنهم ثقات في النقل وقال
بعد ذكر رواية السكوني والسكوني عامي لكنه ثقة هذا وفي كشف اللثام بعد ذكر الاولى من موثقتي ابن بكير عن ف للاجماع
على روايتها وقال في الحدائق ان ما ورد في حق عبد الله بن بكير من المدح حتى عد من جملة من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
لا يكاد يوجد في حق احد من هؤلاء الذين حكم بتوثيقهم مضافا الى ان ما نقله عن ابن الوليد معارض بما نقل من النجاشي من انه جليل في
اصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف مع ما يظهر من الاصحاب قولا وفعلا من انكار ما قاله ابن الوليد ره في خاشيته
انه اتفق علماء الرجال والحديث والفقهاء على عدم قدح ذلك انتهى ثانيها ان فقرات المرسل يعارض بعضها بعضا فمنها قوله ص
حكاية لقول النبي ص لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا واغتسلي وصومي ثلثة وعشرين يوما او اربعة و
عشرين فانه يعارض الفقرة الناطقة بحصر الحيض في الصلوة والطهر في سبع وعشرين واجاب عنه بعض المحققين ره باحتمال
كون الترديد من الراوي ثم قال وعلى فرض كونه تخييرا والجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد جدا فلا بد من الاحتياط وان الامر
بين التعيين والتخيير انتهى وتوضيح ضعف الوجه الاول جوابا هو انه لا غائلة في حجية الفقرة المشتملة على تعيين السبعة لا في دلالتها
تعيينها واذا كان الترديد في الفقرة الاخرى من الراوي في تعيين الستة او السبعة احتمل ان يكون ما صدر عن المعصوم هي السبعة
فلا يسري اجمال تلك الفقرة الى الفقرة المتبينة ولكن لا يخفى ان احتمال كون الترديد من الراوي في غاية البعد وبما ذكر من الجوابين
يندفع الايراد لو قرر بوجه اخر وهو ان الرواية قد اشتملت على التخيير بين الستة والسبعة والفتوى على تعيين السبعة فلا يصح
ان يستند فيهما اليها والظاهر انه الى الجواب عن هذا التقرير اشار في كشف اللثام حيث قال واقتصاره يعني العلامة ره على السبعة
كالاكثر لاقتصار الصادق ع عليها واحتمال الكون او من الراوي انتهى ثالثها ما اورده صاحب ك ره من ان مقتضى روايتي ابن بكير
هو التحيض بالثلثة دائما في غير الدور الاول وقال في كشف اللثام بعد ذكر الاولى من روايتي ابن بكير ما نصه ثم ظاهر الخبر تحيضها
في الشهر الاول خاصة بعشرة ثم بثلثة في كل شهر كما قاله ابو علي بل كون العشرة كلها حيضا في الشهر الاول غير معلوم فيحتمل التحيض
في كل شهر بثلثة والوجه فيما ذكره من الاحتمال الاخير هو ان الامر بترك الصلوة عشرة ايام لا يتعين كونه من جهة ان تلك العشرة
حيض فلعله لاستكشاف حالها من جهة ان دمها يتجاوز العشرة ام لا لانها مبتدئة لا يتبين حالها سابقا وانه بعد ما تبين التجاوز
تجعل ثلثة من العشرة حيضا وتقضي ما فاتها من السبعة الباقية مما يلزمها قضاؤه وهذا الايراد متجه جدا واجاب عنه في الجواهر
بظهور ارادة المثال من ذكر شهر للعشرة وشهر للثلثة فلا خصوصية فيه بل المراد انها تتحيض شهرا عشرة وشهرا ثلثة مضافا الى

امكان استفادته من مضمرة سماعة وخبر الخزاز بعد صرفهما عن ظاهرهما من ارادة التخيير من الثلثة الى العشرة في كل الادوار ون
نقل الفتوى به عن المرتضى ره وظاهر الصدوق ره لكنه لمعارضته ما سمعت يقوى تنزيله على ما ذكرنا ثم قال فيها كل ذا مع عدم
القول بالفصل بين الدور الاول وغيره من الادوار في ذلك سوى ما ينقل من ابي علي من الفتوى بمضمون مقطوعة ابن بكير اي التحيض
بعشر في الدور الاول ثم ثلثة ثلثة لكنه مع انه نقل عنه خلاف ذلك من التحيض بثلثة ثلثة فقط معرض عن دليله بين الاصحاب
مع عدم صراحته فيما ادعاه لاحتمال ارادة التحيض بالعشر في الشهر الرابع وانت خبير بان ما ذكره اولا ليس اولى من ان يقال ان التحيض
بالعشرة في الاول انما هو من باب الخصوصية وكونه وظيفة تلك الشهر او انه مبني على استعلام تجاوز دمها العشرة وان التحيض
بالثلثة بعد ذلك من باب المثال لكونه وظيفة الاشهر المتاخرة بل هذا اظهر من جهة قطع بعض الكلام الدال على الحكمين عن بعض
تفريع قوله ع فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام على الكلام السابق خصوصا بملاحظة ما اعترف به من اتحاد
المقطوعة لذلك ع وراويهما واحد وهو ابن بكير وما ذكره من احتمال ارادة التحيض بالعشر في الشهر الرابع احتمال موهوم لا يخل بالظهور
واما ما ذكره ثانيا من استفادة ذلك من مضمرة سماعة وخبر خزاز بعد صرفهما عن ظاهرهما فلا تجدي لا استفادة مما هو ليس
من قبيل الظواهر مع كون التنزيل على ما ذكره اقتراحا كما لا يخفى واما ما ذكره من عدم القول بالفصل فلا حجية فيه لان مثل ذلك
من الاتفاقيات وليس صالحا للكشف عن قول الحجة ع رابعها ما اورده صاحب الرياض ره من ان الجمع فرع وجود شاهد عليه
وليس فيبطل لان الجمع ح خروج عن ظاهر الطرفين بغير دليل واما انتفاء الشاهد فواضح نعم قد يتخيل ان مقطوعة سماعة الموثقة
شاهد وستعرف عدم صحة شهادتها بذلك نظرا الى ان الظاهر منها هو التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما كما يأتي نقل
القول به عن الصدوق ره والسيد ره فالاقوى بعد تسليم دلالتها هو الرجوع الى المرجحات وهي مع المرسلة ثم زاد بعضهم انه لو منع
من وجود المرجح تخير الفقيه في افتاء المرأة في تخييرها ويمكن الجواب بان التخيير في المقام ليس من باب التخيير الواقعي حتى يحتاج الى
شاهد لكن مقتضى دلالة الفاظ طرفي الجمع على ذلك وانما هو من باب التخيير في الاخذ من باب عدم تيسر المرجح لاحدهما وان
التخيير ح انما يثبت للمرأة في تحيضها لا للمجتهد في الافتاء والسر في ذلك ان المامور والمكلف بالاخذ بحكم الحيض انما هي المرأة
دون المجتهد غاية ما هناك انه نائب عنها في استفادة الحكم فاذا لم يتيسر له الترجيح كان المقام كما لو كانت هي التي بلغها الخبران فلم تتمكن
من الترجيح وقد نطقت الاخبار العلاجية مضافا الى دلالة العقل بالتخيير بين الخبرين فبين لها انها مخيرة هذا وذكر صاحب الجواهر
ره في دفع الحاجة الى الشاهد انه يمكن القول بعدم الحاجة اليه في خصوص المقام لانتقال الذهن الى التخيير عند الامر بشيئين متضادين
في وقت واحد من امر واحد او ما هو بمنزلته ولا يخفى ان التخيير عنده يوجه المنع الى كون ما نحن فيه من ذلك القبيل حتى بعد تسليم اصل القاعدة
الكلية التي ادعاها وذكر بعض المحققين ره تخيير المرأة مقطوعة سماعة على احد الاحتمالين بل على كليهما حيث ان المتيقن من
مدلولها بعد الترديد بين الاحتمالين هو التخيير بين الثلثة والعشرة ومنه يعلم انه لو فرض عدم دلالة موثقتي ابن بكير على التخيير
المذكور كفت المقطوعة المجمع عليها كما عن الخلاف في معارضة المرسلة ولا يقدح في ذلك اجمال لانها معارضة على كل حال لكن
يعارضها الموثقتان بناء على ظهورهما في التحيض بثلثة من كل شهر وح فالمتعين بعد فرض عدم الترجيح هو الرجوع الى مضمون
الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ومن هنا يظهر القول بثلثة كما هو خيرة ابن الجنيد والمصنف ره في المعتبر
بل كونه اقوى من القول الاول بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه تطمئن به النفس لكن يمكن على هذا الفرض ان يقال
ان حمل الموثقتين على ما ظاهرهما من مذهب المصنف ره وابن الجنيد يوجب مرجوحيتهما لشذوذهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما الى
مضمون المقطوعة كما فهمه الاكثر فينحصر التعارض فيما بين المرسلة والمقطوعة فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة وبين الموثقات
هذا كلامه ره بادنى تغيير ولكن فيه مواقع للنظر الاول ان الحكم في تعارض المقطوعة والموثقتين على تقدير انتفاء الترجيح
ما الرجوع الى مضمون الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ليس في محله لان الموثقتين توافقان المقطوعة
في احد الشهرين اما من جهة كون الحكم فيها بالنسبة اليه ثلثة ويبقى مخالفتهما له في الشهر الاخر من جهة كون الحكم فيها هو التحيض
بعشرة فيدور الامر بين الاخذ بالثلثة الموافق لاصالة عدم زيادة الحيض عن المتيقن وبين الاخذ بالعشرة الموافق لقاعدة
الامكان ومعلوم ان القاعدة حاكمة على الاصل المذكور لان وضعها انما هو في مقابل الاصل فهي مخالفة له دائما ولو بني

الامر على تقديم الاصل عليها لم يبق لها مورد الثاني ان مجرد كون ظاهر الموثقتين موجبا الشذوذها لا يصلح قرينة على صرفهما
على ظاهرهما فيتعين الطرح الثالث ان كفاية المقطوعة في افادة ثلثة من شهر وعشرة من اخر ولو على سبيل التخيير في الابتدا
بشيء منهما ممنوعة لان غاية مؤديها هو التخيير بين الثلثة والعشرة واما ان كلا منهما في شهر فليس فيها عليه دلالة فيجوز
ان يكون حكمها في مدة ثلثة وعشرين يوما وليست المرسلة صالحة لتقييدها بالشهر لكونها متضمنة لحكم مغاير وعلى هذا فيصح ان
يكون مخيرة بين التحيض في كل شهر بسبعة وبين التحيض بثلثة وعشرة في مدة ثلثة وعشرين يوما مثلا الا ان يدعى الاجماع على
كون شيء من الوظائف على الخلاف الاقوال ثابتا في كل شهر وتحققه ممنوع لان منهم من قال بانها تجعل عشرة حيضا وعشرة طهرا
مضافا الى انه لو اغمض عن ذلك وفرض ان الوظائف كلها مقيدة بالشهر لم يكن ذلك دليلا على حصول الاجماع لان التوافق في كونها
في شهر انما هو من باب الاتفاق لا من باب الاجماع على اعتبار التحيض في شهر ووقوع الخلاف في خصوصيته ومقداره واما ما ذكره
صاحب المستند من نفي صلاحيتها للاحتجاج من جهة اجمالها استنادا الى كون الاكثر عشرة والاقل ثلثة بشيء على وجوه مختلفة
كان تحيض في كل شهر بما شاءت من الثلثة او العشرة او منهما ومما بينهما او في شهر بالاولى وفي اخر بالثانية مخيرة في التعيين او
مع تعيين الاول للثلثة والثاني للعشرة او بالعكس مع امكان القدح في دلالتها على الجواز بالعددين فيندفع بما اشار اليه المحقق
المذكور من كون التحيض بثلثة من شهر وعشرة من اخر مخيرة في تقديم ما شاءت منهما هو القدر المتيقن لا يقال ان جملة من الاخبار
قد دلت على ان الحيض في كل شهر مرة وقد عقد في الوسائل لذلك بابا وقال في اخره ان الاحاديث الدالة على ان الحيض مرة كثيرة
متفرقة كما مضى وياتي ويعمل المبتداة والمضطربة بذلك مع استمرار الدم اذا لم يكن هناك تميز كما تقدم لانا نقول قد بينا سابقا
ان تلك الاخبار انما سيقت لبيان الغالب في طبايع النساء وليس فيها دلالة على كون الحكم التكليفي هو الاخذ من كل شهر ايام التحيض
واما ما ذكره صاحب الوسائل فهو انما نشا من اجتهاده في فهم الاخبار والجمع بينها ولا حجة فيه بل هو اول الكلام ثم انه يبقى الاشكال
في ان قوله ع في مقطوعة سماعة فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام وقوله ع في رواية الخراز اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة يقتضيان
ان لها الخيار في كل شهر مثلا بين ان تجعل حيضها عشرة حتى انها لو اخذت بذلك دائما كان لها ذلك وكذا لها ان تاخذ بالثلثة
فتجعلها حيضا في كل شهر مثلا حتى انها لو لم تاخذ في شيء من الاشهر بالعشرة اصلا كان لها ذلك فهما مطلقان من هذه الجهة لا
مجملان تنبيه قال في جامع المقاصد ان المراد بتخييرها في الاعداد والتخصيص انما هو او لعدة لا مطلقا بحيث يجوز لها ذلك في
كل شهر وان كانت عبارات الاصحاب مطلقة لبعد اختلاف مرات الحيض زمانا وعددا او لان ذلك قائم مقام العادة للمعتادة
انتهى وانت خبير بان ما ذكره من التعليل ليس امرا مستفادا من النصوص ولا مما يستند فيه الى حجة شرعية فلا عبرة به فتدبر
القول الثاني مثل القول الاول الا انه قيد فيه بكون الثلثة من الشهر الاول والعشرة من الشهر الثاني قال الشيخ ره في طاف لم يكن
هناك نساء او كن مختلفات تركت الصلوة والصوم في الشهر الاول ثلثة ايام وفي الثاني عشرة ايام او في كل شهر سبعة ايام
لان في ذلك روايتين لا ترجيح لاحديهما على الاخرى وهما متفاوتتان انتهى واراد برواية سبعة مرسلة يونس وهذا قال في
ذ احتج الشيخ ره بمرسلة يونس عن الصادق ع قال وتحيضي في كل شهر في علم الله سبعة ايام او ستة ثم قال ومقتضاها التخيير بين الستة و
السبعة فلا وجه للاقتصار على السبعة واراد برواية الثلثة من شهر وعشرة من اخر روايتي ابن بكير المتقدمتين كما صرح بذلك صاحب
ك ثم اورد على التمسك بها بان مقتضى روايتي ابن بكير هو التحيض بالثلثة دائما في غير الدور الاول ولا دلالة لهما على التحيض بالثلثة
دائما في غير الدور الاول ولا دلالة لهما على التحيض بالعشرة بعد الثلثة كما ذكره الشيخ ره واتباعه انتهى ولا يخفى عليك انه يرد على هذا
القول ما يرد على سابقه مضافا الى انه لا دليل على تقديم الثلثة في الشهر الاول وتاخير العشرة الى الشهر الثاني القول الثالث ما ذهب
اليه المصنف ره في النافع والعلامة ره في نهاية الاحكام وهو انها تتخير بين احد الامرين من التحيض في كل شهر بسبعة ايام او التحيض في
كل شهر بستة ايام وبين ثلثة من شهر وعشرة من اخر قال في نهاية الاحكام فان اختلفن او فقدن تحيضت في كل شهر بسبعة ايام
او ستة او ثلثة من شهر وعشرة من اخر وحجته ما ذكره فيما من التمسك بقوله ع لحمنة بنت جحش وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام
او سبعة وقول الصادق ع هذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه ثم قال ويحتمل ردها الى اقل الحيض لانه المتيقن والزائد مشكوك
فلا يترك اليقين الا بمثله او امارة ظاهرة كالتميز والعادة وردها الى العشرة لانه دم في ايام الحيض مع امكانه فيكون حيضا ولان

العادة كثرة الدم للمبتداة ثم قال والاقرب ما قدمناه من المرسلة لقول الصادق ع المراة اذا رات الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة
عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما انتهى ولا يخفى
عليك ان لارباب هذا القول مسلكين احدهما بقاء التخيير بين الستة والسبعة على ظاهره كما هو مذهب المصنف ره وثانيهما ردها
الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون انسب بمزاجها من الحرارة ونحوها او ما يكون
اشبه بلون الحيض وامثال ذلك وحكى هذا المسلك عن العلامة ره في المنتهى والنهاية ولم يحضرني المنتهى الا ان الموجود في النهاية
بعد العبارة التي حكيناها عنها بلا فصل ما نصه فروع الاول يحتمل في قوله ع ستا او سبعا ردها الى الاجتهاد فيما غلب على
ظنها انه اقرب الى عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه جعله حيضا والتخيير لانه موضوع له والاول اقوى لئلا يلزم التخيير في التابع
بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب انتهى وهذا القول قد اورد عليه في الرياض تبعا للمحكي عن شرح المفاتيح بان وصيحه
ان مؤدى المرسلة انما هو تعيين السبعة دون التخيير بينها وبين الستة لقوله ع في المبتداة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت
اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وقوله ع فيها اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله ع في ذيل
الرواية فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اثجه ثجا وهذه الفقرات الواردة في مقام البيان
كالصريح في التعيين خصوصا بملاحظة قوله ع واقصى طهرها ثلث وعشرون لان الستة لو كانت فردا من حيضها لكان اقصى
طهرها اربعة وعشرين فلا بد من حمل قوله ع فيما حكاه اولا عن رسول الله ص ستة او سبعة على كونه ترديدا من الراوي ولكن يدفعه
ان ذكر الستة او السبعة متعاطفتين بلفظة او صريح في التخيير وان الاقتصار على السبعة في الفقرات المتاخرة انما هو من باب
الاكتفاء باحد فردي المكلف به والمصحح لهذا الاطلاق كونه مكلفا به ومراعاة الاختصار واحالة التفصيل على ما تقدم في الكلام
وهذا باب مطرد في المحاورات كما لا يخفى على من له خبرة بمواقع الكلمات والحمل على ترديد الراوي مع كونه خلاف الظاهر من اصله ينافيه
ان الراوي بنفسه صرح في ثلثة مواضع بان حيضها سبع ولو فرض انه كان مرددا في السبع ايضا بطل الاستدلال بها على تعيين السبعة
مع انه لو كان مرددا كان اللازم عليه ذكر الطرف الاخر من ترديده ولم يذكره ولو فرض انه كان مرددا في الاول جازما بالتعيين
بعد ذلك مع وقوع الفصل بين الفقرتين بشيء يسير كان دعواه مما لا يصغى اليه عاقل فضلا عن فاضل واما قوله ع اقصى طهرها ثلث
وعشرون فالمراد به ان اقصى ما يتصور من طهرها مع وجود ما اقترن به من التحيض بسبعة انما هي الثلثة والعشرون فهذا القول
من جهة اشتماله على التخيير بين الستة والسبعة مما لا اشكال فيه ولا يخفى عليك انه يرد على هذا القول ما يرد على سابقيه فيما سوى
جهة تعيين السبعة فيهما وتعيين الثلثة في الشهر الاول في القول الثاني القول الرابع انه يتعين عليها التحيض بسبعة ايام في كل شهر
فتترك الصلوة والصوم في تلك الايام السبعة وتصلي وتصوم ما بقي من الشهر ثم لا تزال هذا دابها الى ان تعلم حالها وتستقر على
حال وهو مذهب الشيخ ره في النهاية وصاحب الرياض ره وحكى عن الاقتصاد والتلخيص وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره وهذا
القول مبني على طرح ما عدا مرسلة يونس من الروايات لاجمال دلالتها او لضعف سندها او عدم مكافئتها للمرسلة فيؤخذ بها
وليس هناك في تطبيقها على هذا القول مع كون بعض فقراتها قد تضمن الترديد بينها وبين الستة وجه احسن من ان يقال انه مع
دوران الامر بين تعيين السبعة وبين التخيير بينها وبين الستة يكون مقتضى الاحتياط هو الاخذ بالمعين ولكنك خبير بسقوط
هذا الوجه بعد ما بيناه في ذيل الكلام على القول السابق من كون صدر الكلام على المبتداة في المرسلة صريحا في التخيير وان الاكتفا
باحد طرفيه بعد ذلك غير قادح لصحة الاعتماد على ما تقدم من صدر الكلام فيرتفع الدوران بين التعيين والتخيير القول الخامس
انها يتعين عليها التحيض بستة ايام من كل شهر وحكى هذا القول في السرائر عن بعض اصحابنا والظاهر ان حجته مرسلة يونس بعد
طرح ما عداها من الاخبار لكن بضميمة كون الترديد من الراوي والاخذ بالقدر المتيقن الذي هو الاقل للاحتياط للعبادة بتقليل
تركها ومعلوم ان هذا انما يحصل بالستة وفيه ما قدمناه من ان كون الترديد من الراوي من جملة الاحتمالات الموهومة التي
لا يعبا بها وكون المرسلة ظاهرة في التخيير من جهة صراحة صدر الكلام فيه الموجب لظهور ذيله ايضا في ذلك القول السادس انها
متخيرة في كل شهر بين التحيض بستة او سبعة وهذا القول ذهب اليه العلامة ره في التذكرة ووصفه بانه اشهر قال فيها اذا لم يكن
للمبتداة تميز ولا اقارب ولا اقران تحيضت في كل شهر بستة او سبعة على الاشهر لقول الصادق ع ان النبي ص قال لحمنة تحيضي في

كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم حكى اقوالا اخر ثم قال والاقرب الاول انتهى ومعلوم ان الاستدلال انما يتم مع طرح الروايات الاخر القول السابع انها تتحيض في كل شهر بثلثة ايام وهذا القول قد نص عليه المصنف ره في المعتبر بقوله والوجه عندي ان تتحيض كل واحدة منهما يعني المبتدأة بالمعنى الاخص ومن لم يستقر لها عادة ثلثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة ويتجه عليه اولا انه لا دليل بعد طرح الاخبار على تعيين الشهر للحيض حتى يجعل ثلثة منه وثانيا ان قاعدة الامكان بعد الاعتراف بها تقتضي العشرة فلا وجه للاخذ باليقين مع جريانها القول الثامن انها تتحيض في كل شهر عشرة ايام وهذا ما حكاه المصنف ره هنا بقوله وقيل عشرة وذكره في المعتبر بقوله قال بعض فقهائنا تجلس عشرا وهو اكثر الحيض لانه زمان يمكن ان يكون حيضا انتهى وهو مبني على طرح اخبار المسئلة والا فلا وجه للرجوع الى قاعدة الامكان التي هي من قبيل الاصل مع كون الاخبار ادلة اجتهادية ويتجه عليه ان قاعدة الامكان بعد طرح الاخبار لا تعين كون العشرة من شهر بل تجري بعد انقضاء اقل الطهر ولازمه جعل عشرة حيضا وعشرة طهرا القول التاسع انه يتعين عليها التحيض في الشهر الاول بعشرة ايام وفي الشهر الثاني بثلثة حكاه ابن ادريس ره عن بعض الاصحاب وحجته هي موثقتا ابن بكير ومقطوعة سماعة واستفيد تقديم العشرة على الثلثة من تقديم الاولى على الثانية في الذكر ولا يخفى ان التقديم في مجرد الذكر ليس مثبتا لذلك لظهور مضافا الى ما تقدم من الاشكال في دلالة الموثقتين على الثلثة والعشرة بناء ان الظاهر ان وظيفتها الاستمرار على الثلثة فيما بعد الشهر الاول القول العاشر عكس القول السابق وهو انها تتحيض في الشهر الاول بثلثة ايام وفي الشهر الثاني بعشرة نقله العلامة ره في لف عن ف وعن ابن البراج والظاهر ان حجته رواية الخزاز كما قيل المشتملة على قوله ع اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة بدعوى ظهورها في لزوم التحيض في الشهر الاول بالاقل وفي الشهر الثاني بالاكثر ولا يخفى ان ظهور المدعى مستند الى مجرد التقديم في الذكر وقد عرفت ضعفه مضافا الى ان دلالتها على تعيين شيء من العددين لشيء من الشهرين في غاية الخفاء و الاظهران الجواب المذكور فيها اشارة الى ان التخيير بين الامرين القول الحادي عشر انها تتحيض بر في كل شهر بين ثلثة ايام الى عشرة وهو الذي حكاه في لف عن السيد المرتضى ره ثم قال وكانه مذهب ابن بابويه لانه قال اكثر جلوسها عشرة ايام وفي الحدائق زيادة التقييد بقوله في كل شهر في ذيل العبارة وحجة هذا القول كما قيل روايتا سماعة والخزاز المتقدمتان في حجة القول الاول ويتجه عليه المنع من ظهورها في افادة كون ما بين الثلثة والعشرة طرفا للتخيير والظاهر هو التخيير بين نفس الثلثة والعشرة القول الثاني عشر انها تجعل عشرا حيضا وعشرا طهرا او لا عبرة بالشهر على هذا القول وهو الذي ذهب اليه السيد ره وابن زهرة في الغنية قال ره فاذا رات المبتدأة الدم وانقطع لاقل من ثلثة ايام فليس بحيض وان استمر ثلثة كان حيضا وكذا الى تمام العشرة فان رات بعد ذلك دما كان استحاضة الى تمام العشر الباقي لان ذلك هو اقل ايام الطهر فان رات في اليوم الحادي والعشرين دما واستمر بها ثلثة ايام فهو حيض لمضي اقل ايام الطهر وكذا لو انقطع الدم اول ما راته بعد ثلثة ايام ثم راته يوم الحادي عشر من وقت ما رات الدم الاول فانه دم الاستحاضة لانها راته في ايام الطهر وكذا الى تمام الثالث عشر فان رات في اليوم الرابع عشر دما كان من الحيضة المستقبلة لانها قد استوفت اقل ايام الطهر وهي عشرة وعلى هذا تعتبر بين الحيضتين اقل ايام الطهر وتحكم بان الدم تراه فيها دم استحاضة الى ان تستقر لها عادة تعمل عليها او ترجع اليها وطريقة الاحتياط تقتضي ما ذكرناه والعمل عليه عمل على اصل معلوم انتهى ومحصل مستنده بعد طرح الروايات كلها هو الرجوع الى قاعدة الامكان في جعل العشرة حيضا والى ان الطهر لا ينقص عن العشرة في جعل العشرة الاخرى طهرا ولما كان الدم موجودا كان اللازم في الحكم بكون شيء من ايامه طهرا هو الاقتصار على اقل ما يحتمل وهذا القول على تقدير طرح جميع الروايات قوي جدا القول الثالث عشر ما ذكره في كشف اللثام نقلا عن الجامع من ان كلا من المبتدأة بالمعنى الاخص والمضطربة التي لم يستقر لها عادة تتخير في كل شهر بين السبعة والثلثة عملا بالرواية واليقين ومحصله بعد طرح ما عدا مرسلة يونس من الروايات هو التخيير بين العمل بمقتضى المرسلة الذي هو الاخذ بتعيين السبعة بالتقريب المتقدم في حجة القول الاول وبين العمل بمقتضى اليقين الذي هو الاخذ بالثلثة و التخيير بما فيه من الضعف لان الرواية ان كانت معتبرة لم يبق للعمل باليقين وجه والا لم يكن وجه للعمل بالرواية فالتخيير بينهما انما هو من قبيل التخيير بين الاصل والدليل وفساده واضح ويمكن ان يكون مستند جعل الثلثة طرفا للتخيير هو انضمام موثقتي

ابن بكير بناء على افادتهما للتحيض بالثلثة من كل شهر بتقريب ان الانتظار الى العشرة انما هو من جهة مراعاة ان الدم هل يتجاوز العشرة ام لا والا فالمجعول حيضا انما هي الثلثة فتقضي ما يحتاج الى القضاء مما تركته في السبعة منها كما اشار اليه عبارة كشف اللثام التي قدمناها ذكرها فيما او رد على حجة القول الاول ولكن لا يخفى ان الاستناد في الاحكام الشرعية الى مثل هذا الاحتمال مما لا مساغ له القول الرابع عشر ما حكاه في كشف اللثام عن موضع من ط من ان المبتدأة تدع الصوم والصلوة كلما رات الدم وتفعلهما كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة كما قاله في النهاية والاستبصار للمتحيرة واستدل عليه بانه روي عنهم ع كلما رات الطهر صلت وكلما رات الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة انتهى ما في كشف اللثام واشار بالرواية الى ما رواه يونس بن يعقوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام وترى الطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثين يوما فرات دما صبيبا اغتسلت و استثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة ومثله غيره الا انه قال في ذيله فان انقطع يعني بعد شهر والا فهي بمنزلة المستحاضة ولكن لا يخفى انه لا بد من توجيه الروايتين وتطبيقهما على المطلوب بمثل ما ذكره الشيخ ره في الاستبصار في ذيل تطبيقهما على المتحيرة بانها رات ما يشبه دم الحيض خمسة مثلا ثم خمسة مثلا دما يشبه الاستحاضة ففرضها ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا وكذا الحال لو رات النفاء بدلها ما يشبه دم الاستحاضة الا ان قوله ع بمنزلة المستحاضة مناسب لكون الطهر الذي راته هو النقاء ومنافر لكونه هو ما يشبه دم الاستحاضة وبعد ذلك كله ليس القول المذكور قولا تاما في المسئلة كما نبه عليه بعض المحققين ره اذ قد لا يتخلل الطهر بين ايام الدم فلا بد من الرجوع الى حكم اخر ثم ان المصنف ره في المعتبر بعد ما حكى التوجيه المذكور عن الشيخ ره قال وهذا تاويل لا باس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق ولكن ليس طهرا على يقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى ويكفي في سقوط الاستدلال تعبير المصنف ره عما استفاده الشيخ ره من الروايتين بالتاويل هذا و المختار عندي هو القول السادس اعني كونها مخيرة بين التحيض بستة وبين التحيض بسبعة في كل شهر لان النبوي المذكور في مرسلة يونس معروف مشهور عند الخاصة والعامة حتى تعرض لذكره من ليس من شانه التعرض للاخبار كالجوهري في الصحاح مضافا الى ما عرفته مما يقوي نفس المرسلة في طي حجة القول الاول فلا وجه للاعراض عنها ولا لصرفها عن ظاهرها واما الروايات الاخر فقد عرفت ان روايتي ابن بكير ايضا معتبرتان من جهة السند في الجملة الا انهما ليستا ظاهرتين في الامر بالاخذ بالثلثة من شهر وعشرة بل ظاهرتان في كون وظيفتها عشرة في الشهر الاول وثلثة ثلثة في الاشهر المتاخرة ولا اقل من اجمالها من جهة التردد بين المعنيين والجمع بين مضمون المرسلة وبين المعنى الظاهر منهما مما لم يقل به احد كما انه لم يقل بنفس ذلك المعنى الظاهر سوى ابن الجنيد واما المرسلة فهي معمول بها اما بالاستقلال او مخيرا بين مضمونها وبين غيرها ومن جميع ما ذكرناه تعرف ان المرسلة اشهر منهما فتقدم عليهما عند التعارض لذلك وللعمل واما ما عن الخلاف من الاجماع على رواية ابن بكير فان اراد به الاجماع على مضمونه فسقوطه لا يحتاج الى دليل البيان وان اراد به الاجماع على روايته ونقله عاد الاجماع في كلامه بالنسبة الينا شهرة منقولة لا تكافؤ الشهرة المحصلة المؤيدة بالنقل وعمل الاصحاب على مضمون المرسلة هذا ويبقى الكلام بعد ذلك في امور الاول بيان معنى قوله ع في علم الله في مستند المسئلة قال في الذكرى معنى قوله ع في علم الله اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه القدر الغالب عليهن ويكون كخبر محمد بن مسلم عن الباقر ع في المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها انتهى وقال بعد ذلك في طي فروع المسئلة انه على التفسير الثاني لعلم الله المؤيد بالخبر تجتهد في النساء تاخذ عادة الاقرب اليها من جهة الابوين انتهى واستبعد المعنى الثاني جماعة ممن تاخر عنه وهو في محله لعدم مساعدة اللفظ عليه وحكى جمال المحققين ره في حواشي الروضة عن الطيبي في شرح المشكوة ما نصه اي فيما علمك الله او في علمه الذي بينه للناس وشرعه لهم انتهى والاظهر عندي ان الظرف اعني قوله ع في علم الله صفة لشهر لكونه منكرا يجوز وصفه به والمعنى في كل شهر معلوم لله ووجه التخصيص بعلم الله هو انها لا تدري كم شهرا ترى الدم الثاني انه قال المصنف ره في المعتبر هل المراد بقوله ع ستة او سبعة ايام التخيير او العمل بما يؤدي اجتهادها اليه ويتغلب انه حيضها قيل بالثاني لانه لولا ذلك للزم التخيير بين فعل الواجب وتركه والاول عندي اشبه لانه تمسك بظاهر اللفظ وقد يقع التخيير في الواجب كما يتخير المسافر بين الاتمام والقصر في بعض المواضع انتهى وقال العلامة ره

في نهاية الاحكام يحتمل في قوله ستا او سبعا ردها الى الاجتهاد فما غلب على ظنها انه اقرب الى عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه
جعلته حيضا والتخيير لانه موضوع له والاول اقوى لئلا يلزم التخيير في السابع بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب
انتهى وحكى مثله عن المنتهى وقال في الذكرى ظاهر الخبر التخيير بين الستة والسبعة ولا محذور في التخيير بين الواجب وتركه لوجود
مثله في الصلوة في الاماكن الاربعة والتسبيح بدل الحمد في الاقرب ويمكن عودها الى ما يغلب على ظنها لقوة طرف الظن ووجوب
العمل بالراجح انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التعليل لنفي المحذور وفاقا للمصنف ره غير واف لنفيه لان وجود مثل ذلك في الصلوة
وفي التسبيح بدل الحمد لا يحسم الاشكال وانما يوجب سرايته الى مثل ذينك الموردين ايضا مع انه يمكن ان يقال ان الصلوة ركعتين
مباينة للصلوة اربع ركعات باعتبار انضمام التسليم الى تشهد الركعة الثانية في الاولى والى تشهد الركعة الرابعة في الثانية
واما ما ذكره ثانيا وفاقا للعلامة ره وبعض من تقدم كما اشار اليه المصنف ره فيتجه عليه انه غير مطرد اذ قد تفقد ما يغلب على
ظنها من عادة او ما هو اشبه بلون الحيض والاولى في توجيه التخيير ما ذكره صاحب الجواهر ره من ان التخيير بين الستة والسبعة
تخيير في سبب الوجوب والحرمة من التحيض وعدمه واورد عليه ايضا بعض المحققين ره بالنقض بايام الاستظهار ثم قال وحله ان
التخيير بين فعل الواجب وتركه بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشيء وعدمه ممكن واقع نظير الحاضر في شهر رمضان بين الاقامة
والسفر والمسافر بين الاقامة وعدمها وتحصيل الاستطاعة وابقاء النصاب ودعوى ان اختيار التحيض فيما نحن فيه لا يصلح
ان يكون من هذا القبيل اذ ليس المراد من التحيض الا تكلف وظيفة الحائض شرعا وليس هنا موضوع خارجي اختياري يكون وجوده
سببا لحكم شرعي فلا يحصل التخيير هنا بين التخيير والعدم الا التخيير هنا بين فعل العبادة وتركها وورود نظير ذلك في الاستظهار لا يجوزه
ولهذا جعل هذا من شواهد وجوب الاستظهار مدفوعة بان هذا ممتنع في التخيير الواقعي بين ايجاب الشيء على نفسه وتحريمه على
ان يكون حيضية اليوم السابع وطهريته في الواقع منوطا باختيار المكلف وليس كذلك بل لا يعقل ذلك فان ذلك اليوم في
الواقع اما حيض واما طهر ولما جهلت المرأة لذلك تخيرت في البناء على ايهما شائت نظير تخيير المجتهد بين الوجوب والتحريم
عند دوران الامر بينهما او تخيير المقلد في الرجوع الى المجتهد القائل بوجوب فعل والى القائل بحرمته ومنه يعلم الحال في ايام
الاستظهار ومما ذكرنا ان الاولى نظير ما نحن فيه بايام الاستظهار كما في جامع المقاصد دون ما ذكرنا من الامثلة تبعا لكاشف اللثام
لان التخيير فيما نحن فيه بين البناء على وجوب الصوم والبناء على تحريمه لا بين ايجاد موضوع خارجي يترتب عليه وجوب الصوم
وعدم ايجاده فافهم انتهى وحاصل ما ذكره كلام متين الا ان ما ذكره في دفع الدعوى بالنقض الذي بينه غير واف بدفعها لان الزام
بمقتضاها في الحقيقة لكنه جواب عن اصل الاشكال هذا ويتفرع على التخيير شيء وهو البحث عن انها هل تلتزم بشيء من الستة و
السبعة بمجرد اختيارها له قبل العمل بمقتضاه وجهان اقويهما العدم للاطلاق الثالث انا قد بينا عند الاخذ في شرح كلام المص
ره ان حكم الرجوع الى الروايات يجري عنده في المبتداة بالمعنى الاخص وفي المضطربة بمعنى من لم يستقر لها عادة وح نقول ان
هذا هو الحق لان ما استندنا اليه من مرسلة يونس يعطي هذا المعنى لقوله ع في ذيل الرواية في شان من اختلط ايامها فزادت و
نقصت حتى لا تقف منها على حد بعد الحكم عليها بالرجوع الى التمييز فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة
دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اثجه ثجا ولكن قد نقل في الفرق
بين المبتداة والمضطربة اقوال منها ما حكي عن الاقتصاد من تحيض المضطربة بسبعة في كل شهر او بثلثة في الشهر الاول وعشرة
في الثاني والمبتداة بسبعة خاصة ولكن ما حكي عن الجمل والعقود والمهذب والاصباح العكس ومنها ما حكي عن الخلاف من تحيض
المضطربة بسبعة خاصة والمبتداة بستة او سبعة او بثلثة وعشرة وليس على شيء منها دليل صالح للاستناد اليه الرابع انها هل
تتخير في تخصيص ما شائت من ايام الدم بالتحيض سواء كانت من اول الشهر او وسطه او اخره او يتعين عليها التحيض من اول الشهر
قولان حكي اولهما من المعتبر والاصباح والمنتهى والتحرير وغيرها واختار ثانيهما العلامة ره وفواه في كشف اللثام واستظهر
الاول في جامع المقاصد مع حكمه بان العمل بمقتضى الثاني اولى حجة القول الاول اطلاق مثل قوله ع تحيضي في كل شهر في علم الله
ستة او سبعة ايام حجة القول الثاني وجوه احدها ما تمسك به العلامة ره في التذكرة من قول الصادق ع في رواية عبد الله
بن بكير تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما ثانيها قول الصادق ع في مرسلة يونس القصيرة عدت من اول ما رأت

الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ثالثها قول النبي ص المحكي في مرسلة يونس الطويلة تحيضي في علم الله ستة او سبعة
ايام ثم اغتسلي وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين يوما رابعها ان عليها اول ما ترى الدم ويجوز كونه حيضا ان تتحيض
لما عرفت من ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض الى ان يتجاوز العشرة ثم لا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعدها
وقضائها لما تركته من الصلوة ثم ان الظاهر موافقة الشهر الثاني للاول ويتجه على الاول ان رواية ابن بكير ليست معمولا
بها عندنا كما انه لم يعمل بها في اصل المسئلة حيث اختار في التذكرة القول بالتخيير بين الستة والسبعة وعلى الثاني ما اورد بعض
المحققين ره من انها بظاهرها مخالفة للمشهور موافقة لما اختاره في الحدائق من عدم لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة
الواحدة لكنه قال بعد ذلك نعم يتجه الاستدلال بها بناء على التوجيه الذي ذكرنا فيها في مسئلة اقل الطهر فراجع والظاهر انه
اراد بذلك ما ذكره هناك من تفسير ما وقع فيها من قوله ع وان رات الدم من اول ما رات الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها
عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام بانها ان رات الدم قبل تمام العشرة لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل
متمم العشرة حيضا والباقي استحاضة فيكون موافقا للقول المشهور انتهى ولا يخفى سقوط الاستدلال بمثله وعلى الثالث
ما اورده المحقق المذكور ايضا من ان ظهور المرسلة الطويلة وغيرها من روايات المسئلة في لزوم التقديم ممنوع لان تاخير التطهر
عن التحيض او عطفه عليه بثم انما يدل على وجوب تقديم الحيض اذا اثبت وجوب تقديمه في الدور الاول وليس في المرسلة وجوب
التحيض في كل شهر ستة او سبعة ويصدق ذلك بتحيضها في الدور الاول السبعة من اخر الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلثة وعشرين
يوما ثم تحيضها سبعة ايضا وهكذا والحاصل ان الشهر انما وقع في المرسلة ظرفا للتحيض فقط لا له وللتطهر اللهم ان يدعى تبادر ذلك
عرفا او يقال بعدما تحقق ان الرواية في مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها سبعة حيضا وثلثة وعشرين طهرا فظاهر الرواية
بل صريحها لزوم التوالي في ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبعة اول الشهر او اخره وحيث لا قائل بتعيين الاخر ولا
بالتخيير بين خصوص الاول والاخر تعين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا يخلو عن قوة مع كونه احوط انتهى وذكر صاحب
الجواهر ره للتقديم وجها اخر وهو انه قد يشكل الحكم بجواز جعل التحيض خارج العشرة بما عرفته سابقا من انها ترجع الى معرفة
حالها بحجر يتجاوز الدم العشرة من التمييز او عادة النساء مثلا او الروايات والا فلا يبقى منتظرة الى تمام الشهر فتامل جيدا
انتهى الخامس انه قال بعض المحققين ره ان ظاهر النصوص والفتاوى كون الاخذ بما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها
الدم الى ما بعد العشرة فلو رات بياضا لا يبلغ اقل الطهر بين دماء يبلغ اقل الحيض كما لو رات ثلثة او اربعة بياضا وهكذا كما هو
مورد روايتي يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتين فالظاهر خروج هذا الفرض عن مورد الروايات المتقدمة فالحكم عليها
بمقتضى الروايات بان تحيض ببعض الدماء وتكمله لو نقص عن العدد المامور باخذه بالبياض المتقدم عليه او المتاخر عنه او كليهما
مشكل واشكل منه تخييرها في التحيض باي الدماء شائت فيحتمل الرجوع الى اقل الحيض مخيرا من جعله من اي دم شائت لعدم
المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وتكمل ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين واما الرجوع الى روايتي ابي بصير ويونس
فلا ينفع لانهما دلتا على ان حكم هذه المرأة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة ولم يبين فيهما ما تحيض به بعد صيرورتها بحكم المستحاضة
وبالجملة فلم اجد مصرحا بشيء في هذه المسئلة الا ان ظاهر كشف اللثام حيث عد في جملة اقوال رجوع المبتداة والمضطربة الى الروايات
قول الشيخ ره في النهاية والصدوق ره بان المتحيرة تصلي كلما رات الطهر وتدع الصلوة كلما رات الدم ان محل الكلام في المبتداة
والمضطربة اعم من ان يستمر بها الدم او ينقطع ويعود لدون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوم او اقل او
اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه اطلاق الموثقة المتقدمة الواردة فيمن استمر بها الدم وح فالرجوع الى الروايات في حقها لا يخلو عن قوة
انتهى واقول اما ما ذكره من احتمال الرجوع الى اقل الحيض فهو غير متجه لما قدمناه سابقا من حكومة قاعدة الامكان على قاعدة
الاخذ بالمتيقن التي هي مستند الاخذ باقل الحيض واما ما ذكره من تتميم ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين فهو محل اشكال
لان ظاهر القاعدة هو ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض والاجماع المدعى في اثباتها انما تعلق بهذا العنوان ولا اقل من
الشك في شمولها فالاولى ان يقال انها تبدء بالحيض من الدم السابق وتكمل العشرة منه ومن البياض الذي بعده وشيء من الدم
اللاحق وحاصله انه لا يجعل شيئا من البياض حيضا الا اذا كان متوسطا فان لم يبلغ العشرة التي مبدؤها الدم الاول الى الدم

اللاحق لم يجعل شيئا منه ولا من البياض حيضا وانما الزمنا بالحيضية في البياض المتوسط بين الدمين من جهة اجزاء البياض المتوسط
بينهما في المفروض بمنزلة البياض المتخلل بين الدمين في العشرة اذا لم يستمر الدم بعدها وكان البياض الواقع في الطرفين
هناك لا يحتسب حيضا فكذا ههنا واما ما استظهره من كشف اللثام من ان محل الكلام في المبتداة والمضطربة اعم من ان يستمر
بها الدم او ينقطع ويعود لدون العشرة فالظاهر انه غير متجه ايضا لان ما حكاه عن الشيخ ره في النهاية هو تخيير المبتداة خاصة
بين السبعة والعشرة في الشهر الاول والثلثة في الثاني وان المتحيرة تترك الصوم والصلوة كلما رات الدم وتفعلهما كلما رات
الطهر الى ان ترجع الى حال الصحة يعني الى ان تعرف عادتها والظاهر ان ذكره لقول الشيخ ره مبني على ما قدمنا ذكره مما حكاه
عنه في المعتبر من احد التوجيهين لروايات يونس ابن يعقوب وهو حملها على مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عليها العادة ثم
رات ما يشبه دم الحيض ثلثة او اربعة وما يشبه الاستحاضة ثلثة او اربعة وهكذا فافرضنا ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا و
الآخر طهرا اصفر كان او نقاء لتستبين حالها انتهى السادس انه تعرض في الجواهر لمسئلة ووصفها بانها غير محررة في كلام الاصحاب
وهي ان رجوع ذات الروايات اليها هل هو بمجرد تجاوز الدم العشرة او بعد الثلثين وعلى الاول فهل يتعين عليها وضع ما تختاره
من العدد في ضمن العشرة او لها جعلها في خارجها وان لم تعلم باستمرار الدم وعلى الثاني فهل تعمل في هذه المدة عمل المستحاضة و
نحوه مما يقتضيه الاحتياط او لا يجب عليها شيء منه كل ذلك غير منقح في كلماتهم وان كان الاقوى الاول لكنها انما بالدور الثاني
كك ما لم تصادف تمييزا فيه او علما بعبادة نسائها كما صرح به بعضهم وان اطلق آخرون فتامل جيدا انتهى السابع انه قال
في الجواهر ان الظاهر ان ليس لها ان تعدل عن وضعها العدد في العشر الاول ان ارادت وضعه في العشر الثاني انتهى وقال
بعض المحققين ره لو قلنا بوجوب تقديم العدد الماخوذ فلا اشكال حيث انها بمجرد تجاوز الدم العشرة وفقد التمييز وعادة اهلها
تبني على الروايات فان اتفق بعد ذلك تمييز او تمكن من الرجوع الى الاهل عدلت منه اليه لكشف ذلك عن كونها محكومة بغير
الروايات ويظهر من بعض كلام الشيخ ره انها تجمع بين التحيض بالروايات والتحيض بالتمييز الحاصل بعده بشرط الفصل بينه و
بين الحيض السابق قال في بعض فروع الاخذ بالروايات ما هذا لفظه فلو رات المبتداة ما هو بصفة دم الاستحاضة ثلثة عشر
يوما ثم رات ما هو بصفة دم الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما راته بعد ذلك من
الحيضة الثانية انتهى وانكر عليه في المعتبر والمنتهى ذلك لكن من حيث حكمه بالتمييز مع استمرار الوصف الى ما بعد العشرة لا من حيث
اصل التمييز واما لو قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض ما شاءت من العدد الذي مضى من دمها ويجب الاختيار بمجرد تجاوز الدم مع حضور
وقت العبادة الواجبة والظاهر انه يكفي اختيار التطهر او التحيض في اليوم الذي هي فيه وهو الحادي عشر مثلا فاذا اختارت الطهر فيه
فلا يجب عليها جعل الحيض في ايام معلومة من الايام الماضية بل يكفي جعلها فيها في الجملة وكذا لو عينته في بعض تلك الزمان فلها
العدول ولو علمت باستمرارها الى الزمان المستقبل جاز لها وضع العدد او بعضه في المدة المستقبلة وح فهل للزوج الاعتراض
عليها في اختيارها ام لا وجهان بل قولان اقويهما ذلك بالنظر الى الحكم التكليفي بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعي
ولو تحيضت على وجه العصيان او غيره فليس للزوج مواقعتها كما لو استعجلت الحيض بالعلاج وفي الزامها بالرجوع وجه مبني على
استدامة التخيير حتى مع الشروع فيما اختارت وعدمها من استصحاب التخيير الحاكم على استصحاب الحكم المختار بل لاطلاق ادلة التخيير
ومن ان الشروع في التحيض يوجب كون الدم محكوما عليه بالحيضية في حقها شرعا ويتعين عليها الاحكام الى ان ينقطع الدم او
تنتهي المدة المضروبة للتحيض فالشروع في التحيض بمنزلة الدخول في امر لازم بالاختيار فلا مجال للاستصحاب والاطلاقات مسوقة
لبيان علاج المراة في ابتداء امرها فلا عموم فيها من حيث البقاء على ما اختارت والعدول عنها هذا مع اختيارها للتحيض في
زمان والشروع فيه ولو اختارت التطهر في زمان فلها العدول عنه الى التحيض بناء على ما تقدم من ان الواجب هو اختيار
احد الامرين من الحيض او الطهر في الزمان الحاضر وانها لو اختارت الطهر فيه لم يجب عليها تعيين الحيض من بين ما عدا ذلك
الزمان فهي باقية على تخييرها في التحيض وكذا لو عينته في بعض ذلك الزمان فلها العدول عنه الى غيره ومحصل حال هذه
المراة من اول رؤيتها الدم انها تتحيض برؤية الدم مط او بعد مضي الثلثة الى العشرة على خلاف المتقدم فاذا تجاوز الدم العشرة
وجب عليها في اليوم الحادي عشر عند دخول وقت العبادة المشروطة بالطهارة اختيار كون ذلك اليوم طهرا او حيضا فان

على التخيير في وضع الايام حيث شاءت وعدم اعتبار التوالي في ايام الطهر مطلقا او في الدور الاول وح فيتعين عليها تكملة من سابقه
او من لاحقه او منهما مع القطع بالاستمرار او مرددة في التكميل مع احتمال الاستمرار فان اختارت كون ذلك اليوم حيضا وبنت
على تكميله من سابقه اغتسلت بعد انقضاء اليوم لانه اخر ايام حيضها وتعبدت فاتمت بوظائف المستحاضة ان استمر الدم
ولها بعد البناء على تكميلها من السابق العدول عنه والبناء على التكميل من اللاحق او من الملفق منهما ولو بنت على التكملة من اللاحق
فان استمر الدم بمقدار الاكمال فهو وان انقطع قبله تعين الاكمال من السابق ويحتمل كشف ذلك عن بطلان اختيارها من اول الامر
ولو اختارت الطهر في اليوم الحادي عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين ايام الحيض من جملة الماضي من الايام او الباقي منها ولو
عينته لم يتعين بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثاني عشر وجب عليها ايضا اختيار احد الامرين من الطهر او الحيض على الوجه المقرر
في سابقه وهكذا اليوم الآخر فلو اختارت الطهر في جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض في جملة العشرة الاولى فيجب عليها
تعيين الحيض من بينها لتعمل على طبقه في الشهر الثاني بناء على وجوب موافقة الشهر الثاني للشهر الاول في الوقت كما صرح به جماعة
منهم الشارح في الروض تبعا لجامع المقاصد وان قلنا بعدم وجوب ذلك كما احتمله في الروض وحاشية الروضة ورجحه في الرياض
لعموم وجوب التحيض في كل شهر بسبعة والتعبد ثلثا وعشرين الصادق من دون الموافقة في الوقت جاز لها اختيار الطهر في الشهر
الثاني الى ان يبقى من الشهر اقل مقدار يجب تحيضه هذا ما يقتضيه اطلاق الاصحاب وان لم اقف على مصرح بشيء من ذلك
انتهى وقد نقلناه بطوله لجودة محصوله قوله ره وذات العادة تجعل عادتها حيضا وما سواه استحاضة اصل الحكم من قبيل
المسلمات ويدخل في اطلاق ما سواه ايام الاستظهار لان ما دل على ان ذات العادة المستمر بها الدم تجعل ايام اقرائها حيضا
لا يشمل ايام الاستظهار لعدم كونها ايام اقرائها ثم ان صاحب الجواهر ره بعد جعل محل البحث هنا عبارة عن ذات العادة
وقتا وعددا قال ان الظاهر ان رجوعها الى عادتها انما هو في ضمن كل شهر لا بمجرد فصل اقل الطهر عملا بما دل على انه في كل شهر
مرة ثم قال نعم لو قلنا بامكان استمرار العادة في الطهر كما مر سابقا امكن جريان عادته هنا فقد يكون لها ح في ضمن شهر حيضتين
فتامل انتهى واراد بذلك ان كلام المص ره مطلق شامل لما اذا كانت عادتها على وجه لا يتخلل بين الدمين الا مقدار اقل الطهر
وانه ح يكون مقتضى كلام المص ره انه يجب عليها الرجوع الى عادتها بمجرد فصل اقل الطهر فلا بد ح من تقييده بكون رجوعها الى
العادة في كل شهر بحكم الاخبار المشار اليها ولكن فيه نظر لما عرفت سابقا من عدم دلالة الاخبار على ان الحكم التكليفي عبارة
عن جعل الحيض في كل شهر مرة وانما دلت على ان الغالب في طبايع النساء ذلك وح نقول ان ظاهر الفتاوى بل الاخبار هو
جعل ايام العادة في محلها حيضا وجعل ما عداها استحاضة كرواية الحلبي الآتية في شرح العبارة الآتية ورواية يونس عن بعض
رجاله عن ابي عبد الله ع انه قال في حديث وكل ما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض قال في الوسائل ورواه الشيخ ره باسناده
عن محمد بن يعقوب مثله ومعلوم ان الاضافة في ايام حيضها يعطي خصوص الايام المعدودة الواقعة في جزء خاص من الزمان
وعلى هذا فلو كانت عادتها خمسة ايام مثلا من اول الشهر الثاني اتخذت تلك الايام حيضا وجعلت ما عداها استحاضة وكذا
لو كانت خمسة مثلا فيما دون شهر او فيما زاد على شهرين فلا وجه لتخصيص الشهر كما لا وجه لتخصيص الزمان الذي يتخلل بين الدمين
اقل الطهر ومع الاغماض عن ظهور الفتاوى والنصوص فالاصل البراءة من وجوب تكلف احكام الحيض فيما عدا القدر المحقق
اعني عدد الحيض في وقته لكن الاصل انما يجري في الزائد على شهر ولا يجري في نفي التحيض بفصل اقل الطهر او ما دون الشهر
فتدبر قوله ره فان اجتمع لها مع العادة تمييز قيل تعمل بالعادة وقيل بالتمييز وقيل بالتخيير والاول اظهر مثال ذلك ما لو رات في
العادة صفرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض وتجاوز المجموع العشرة او لم يتخلل بينهما اقل الطهر وقد اختلفوا في المسئلة على
اقوال احدها انها تعمل بالعادة فتجعلها حيضا دون الجامع للتمييز وحكي عن جماعة منهم المفيد ره والسيد ره والشيخ ره في ط
والجمل بل قد وصف هذا القول بانه المشهور وثانيها انها تعمل بالتمييز بمعنى انها تجعل الجامع للتمييز حيضا دون المعتاد حكاه
العلامة ره في لف وصاحب ك عن الشيخ ره في النهاية ولكن الحكاية غير مطابقة للمحكي عنه لان الموجود فيها من عبارته هو انه ان
اشتبه عليها دم الحيض بدم الاستحاضة فلتعتبر بالصفات التي ذكرناها فان اشتبه عليها ذلك وكانت ممن لها عادة بالحيض فلتعمل
في ايام حيضها على ما عرفته من عادتها انتهى ولا دلالة في هذه العبارة على التمييز الا ان يقال انه ره اشار بقوله ذلك الى الصفات

في اجتماع العادة والتمييز

يعني انها ان اشتبه عليها الصفات فلم تتمكن من الرجوع الى التمييز رجعت الى العادة ثالثها انها تتخير في الرجوع الى ايهما شائت وهو مذهب ابن حمزة في الوسيلة قال فيها فان لم تكن مبتدئة كان لها ايضا اربعة احوال احدها ان يكون لها عادة بلا تمييز و الثاني ان يكون لها عادة وتمييز والثالث ان يكون لها تمييز بلا عادة والرابع ان لا يكون لها عادة ولا تمييز ثم اخذ في بيان احكامها الى ان قال والثاني يجوز لها ان تعمل على العادة والتمييز مخيرة فيهما مثاله امراة عادتها سبعة ايام من كل شهر ثم رات الدم عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم او رات ثلثة ايام بصفة دم الحيض والباقي دما احمر وقد اتصل الدم فان شائت عملت على العادة وان شائت عملت على التمييز وامثال ذلك كذلك انتهى رابعها التفصيل بين العادة الحاصلة من الاخذ والانقطاع وبين العادة الحاصلة من التمييز فيقدم الاولى على التمييز دون الثانية وهذا القول هو الذي ذهب اليه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال ولحق ترجيح العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع وهي المراده في كلام المصنف ره اما المستفادة من التمييز فلا لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق الاقراء عليها وفيه بعد لانه خلاف المتعارف انتهى وقال في كشف اللثام بعد موافقته له في القسم الاول ما نصه واذا استفيدت العادة من التمييز فهل يقدم عليه وجهان من العموم ومن تبادر غيرها ورجحان الفرع انتهى حجة القول الاول عموم الاخبار المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة الى عادتها كرواية الحلبي عن ابي عبد الله قال سئلته عن المراة تستحاض فقال قال ابو جعفر ع قد سئل رسول الله ص عن المراة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل الحديث وبمعناه غيره وخصوص الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض المسوقة لبيان ان الصفرة لا ينظر اليها في ايام العادة وقد صرح به في قوله في المرسلة الطويلة فيمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر في اقبال الدم وادباره وتغير لونه الى ان قال في اخره فهذه سنة النبي ص في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه الاخبار الخاصة المستفيضة هي المخصصة لعموم ادلة الرجوع الى الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عموما ادلة الرجوع الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريح في اختصاص اعتبارها بصورة عدم العادة مثل صحيحة اسحق بن جرير قال دخلت امراة على الصادق ع فقالت ما تقول في امراة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايامها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة فاسد بارد حجة القول الثاني ما رواه الشيخ ره في الحسن عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع فان كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وهذا الاحتجاج حكاه العلامة ره في المختلف عن الشيخ ره واجاب عنه بان ذلك حكم المضطربة او المبتدئة اما ذات العادة المستقرة فممنوع ولا يخفى ان تقييد النص بخصوص ما ذكره من غير شاهد لا يخلو عن حزازة وقد عرفت من حجة القول الاول ما يصلح جوابا عن هذه الحجة حجة القول الثالث هو الجمع بين اخبار العادة و اخبار الصفات بالتخيير بينهما لتعارض العمومين من الطرفين بل تعارض الامارتين وقد علم من تقرير حجة القول الاول انه لا مجال للتخيير في هذا المقام لان مقتضاه هو ان ليس مرتبة الرجوع الى الصفات الا بعد انتفاء العادة حجة القول الرابع اما على تقديم العادة الحاصلة من الاخذ والانقطاع فهي بعينها حجة القول الاول واما على تقديم العادة الحاصلة من التمييز عليه فهي التحرز عن مزية الفرع على الاصل واجيب بان العادة في الادلة الدالة على تقديمها على التمييز مطلق فتشمل القسمين وان لزوم مزية الفرع على الاصل مما لا يصلح دليلا على حكم شرعي تتميم قال في ك اذا اجتمعت العادة والتمييز فان توافقا في الوقت او مضى بينهما اقل الطهر فلا بحث ثم جعل محل البحث ما لو اختلفا ولم يمكن الجمع بينهما كما اذا رات في العادة صفرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض وتجاوز المجموع العشرة او لم يتخلل بينهما اقل الطهر ومعلوم ان خروج القسم الاول مما ذكره عن محل البحث انما هو من جهة تسالمهم على عدم حيضية المجموع لان الحيض لا يمكن ان يكون زائدا على العشرة وان خروج القسم الثاني مما ذكره انما هو من جهة البناء على ان الجميع حيض بمعنى ان كلا منهما حيضة مستقلة وقال صاحب الجواهر ره فان اجتمع مع العادة تمييز وكان معا

بحيث يستلزم حيضية كل منهما نفي الاخر اه وقال ايضا هذا كله مع فرض التعارض بحيث كان الحكم بحيضية احدهما يستلزم نفي الاخر كما سمعت من تقييد نا العبارة للمصنف ره اما مع عدمه كان فصل اقل الطهر بينهما او كان مجموع العادة والجامع للتمييز لم يتجاوز العشرة فقد صرح جماعة بحيضيتهما معا بل ارسل في الرياض الاجماع على الثانية كما في ظاهر التنقيح نفي الخلاف فيه وقد يشعر به عبارة المنتهى ايضا كما انه نقل عن ظاهره الاتفاق في الصورة الاولى وقد يشعر به عبارة ك وكانه لقاعدة الامكان ولعله للتنافي بين عمومي العادة والتمييز فيعمل بهما معا وظهور ادلة الاقتصار على العادة او التمييز في غير ذلك ولان اقصى ما يمكن اثباته ان العادة مثبتة لحيضية ما فيها لا انها تنفي ما عداه ولانه كما اذا لم يتميز الدم مجاوزا للعادة وفصل اقل الطهر ثم رات لكنه قد يشكل بعموم اخبار العادة وبما عرفته من اشتراط الرجوع الى التمييز بفقدها في المرسل والشك في شمول الامكان لمثل ذلك ويؤيده اطلاق الاصحاب الرجوع اليها خاصة مع التجاوز واستحاضة ما عداها الشامل لبعض صور المقام ولعل الاول لا يخلو عن قوة في كلتا الصورتين انتهى ولكن لا يخفى عليك انه لو حمل قول صاحب ك او لم يتخلل بينهما اقل الطهر عطفا على قوله لم يمكن الجمع كان عدم تخلل الطهر اعم مما كان الدمان في ضمن العشرة وقد ذكروا ان الدمين وما بينهما حيض مع عدم التجاوز وهو ره لم يقيد هذه الفقرة بالتجاوز الا ان يقال انه ره احال ذلك الى وضوحه من جهة تسالمهم على ذلك الحكم في محله او ان البحث هنا في مستمرة الدم او ان قوله لم يتخلل اه عطف على قوله يجاوز فيكون الكلام في تقييد قولنا لم يمكن الجمع بينهما ولم يتخلل بينهما اقل الطهر و عدم امكان الجمع ح انما يكون اذا كان الدمان غير مجتمعين في العشرة فيوافق كلام صاحب الجواهر ره ولصاحب ئق ره في هذا البحث تحرير اخر فانه قال لو اجتمع مع العادة تمييز فلا يخلو اما ان يتفقا وقتا وعددا و فلا اشكال وان اختلفا فان مضى بينهما اقل الطهر فالذي صرح به جملة من الاصحاب انها تتحيض بهما معا لتوسط اقل الطهر بينهما واستشكل فيه بعض فضلاء متاخري المتاخرين نظرا الى النصوص فان مقتضاها ان المستحاضة تجعل ايامها حيضا والباقي استحاضة قال والظاهر الرجوع الى العادة وهو جيد ويظهر من العلامة ره في النهاية التردد بين جعلهما حيضا وبين التعويل على التمييز وبين التعويل على العادة والظاهر ضعفه لما عرفت من ان ظاهر الاخبار التعويل على العادة مط انتهى ولبعض المحققين في المقام تحرير ثالث فانه قال ان ظاهر جماعة وصريح اخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التمييز سواء امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا ام لا ثم حكى عبارة المصنف ره التي نحن بصدد شرحها ثم قال و نحوها عبارة جماعة كالعلامة ره في لف والتحرير و كاشف الرموز و صاحب الموجز وشارحه ثم قال وظاهر هذا العنوان كما ترى يشمل صورة امكان الجمع ثم ذكر عبارة الوسيلة التي قدمنا حكايتها عند بيان القول الثالث ثم قال ولا يخفى امكان الجمع في المثالين في التحيض بين العادة والتمييز في عبارته مع ليس مخصوصا بصورة تعارضهما وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا او مجتمعا لان القائل بالتخيير على الظاهر منحصر في ابن حمزة في الوسيلة وقد عرفت ان كلامه ره في صورة امكان الجمع ثم قال واظهر من ذلك كلام الشيخ ره المحكي عن مبسوط حيث قال واما القسم الثاني وهي التي لها عادة وتمييز مثل ان تكون امراة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرات في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رات بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام فرات ثلثة ايام دما اسود ثم رات دما احمر الى اخر الشهر فان حيضها ثلثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرات في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر و ثلثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول الشهر فرات ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعلت حيضها الاربعة ايام التي رات فيها دما اسود ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التمييز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا انتهى ثم قال ولا يخفى ان ما ذكره من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتمييز ثم حكى عبارة التحرير ثم عبارة النهاية ثم عبارة التذكرة واستشهد بجميع ذلك على التعميم الذي ادعاه ثم قال وقال في جامع المقاصد اذا اختلفا يعني العادة والتمييز زمانا سواء اختلفا عددا ام لا فللشيخ ره قولان وقال ايضا ان في التذكرة العدد الناسية للوقت اذا عارض تمييزها عدد ايام العادة لم ترجع الى التمييز بناء على ترجيح العادة على التمييز انتهى ولا يخفى ان تعارض العادة والتمييز في ذاكرة العدد الناسية للوقت لا يتصور الا بزيادة ايام

٢ ومع ذلك [illegible]

التمييز على العادة او نقصانها عنه ولا ريب ان الجمع ممكن بالتحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية تبعا لمن عرفت حيث صرح في الناسية للوقت خاصة انه ان زاد التمييز على العادة يؤخذ به لعدم التعارض وان نقص عنها يؤخذ بها وكيف كان فلا مجال للتامل في ان مرادهم من تقديم العادة على التمييز او العكس او التخيير الاقتصار في التحيض على احدهما وان امكن جعل المجموع حيضا واحدا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض متاخري المتاخرين من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا واحدا تبعا للشارح في الروض حيث نسب الى الاصحاب انهم ذكروا في المعتادة وقتا وعددا انه مع امكان الجمع بينهما تجمع وتجعل ما زاد عن عادتها من ايام التمييز حيضا قال لكن المصنف في النهاية استقرب في هذا اختصاص العادة بالحيض وفيه منع انتهى واشتبه بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتمييز مع امكان الجمع بجعل المجموع حيضا واحدا نعم ربما يستظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما بتعدد الحيض لتخلل الضعيف مقدار اقل الطهر وهو الظاهر من ذلك ايضا واما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتمييز ومقدم للعادة ومخير بينه وكانه قدس لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما اعترف به قبل ذلك فيما لو زادت ايام التمييز على العدد في ناسية الوقت حيث قال اني لم اتحقق لاحد من الاصحاب تصريحا فيه بشيء غير ان اطلاق كلماتهم يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا انتهى وقد عرفت ان زيادة التمييز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التمييز او العادة وليس لهم اطلاق يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا هذا ما اهمنا من كلامهم وهو الظاهر ومع ذلك نحن في غنى عن تحقيق محل نزاعهم بعد وفاء اخبار ائمتنا عليهم السلام بعدم الاعتداد بما سوى ايام العادة باطلاقها الشامل لجميع الاقسام خصوصا المرسلة الطويلة وصحيحة اسحق بن جرير كما حكى القول بظاهرها عن صاحب الذخيرة والمحقق البهبهاني ولكن لا يذهب عليك ان هذا الذي ذكرناه انما هو فيمن لم يتخلل بين دميها اقل الطهر واما من تخلل بين دميها ذلك فلا نقول بكون ما عدا عادتها منهما استحاضة والاخبار ليست ناظرة اليها في حكمها بالرجوع الى عادتها الا من جهة اثبات ان الدم الذي راته في ايام عادتها حيض اما نفي الحيضية عما عداها فلا يتاتى من تلك الاخبار فنحكم فيه بالحيضية بحكم قاعدة الامكان ولا نعمل بالتمييز لاستغنائه عن ذات العادة فتتحيض عشرة ايام ثم ان كان هذا الذي حكمنا عليه بالحيضية بحكم القاعدة متاخرا عن الدم الذي حكمنا عليه بالحيضية بحكم العادة واتفق تجاوزه عن العشرة جرى عليها حكم مستمرة الدم بعد ذلك فتجعل منه ما اتفق في ايام عادتها حيضا ثم ان ما ذكرنا كله انما هو في ذات العادة وقتا وعددا واما ان كانت ذات عادة عددية خاصة فالظاهر ان حكمها الرجوع الى عادتها في العدد بدلالة ما في المرسلة الطويلة من انها تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها فلا تعتد بالتمييز واما ان كانت ذات عادة وقتية خاصة فقد استشكل في الجواهر في تقديم العادة على التمييز استنادا الى ظهور الادلة في غيرها وهو في محله بل الظاهر رجوعها الى التمييز للعلة المستفادة من قوله في المرسلة المذكورة ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم وههنا مسائل الاولى قوله اذا كانت عادتها مستقرة عددا ووقتا فرات ذلك العدد متقدما على ذلك الوقت او متاخرا عنه تحيضت بالعدد والغت الوقت لان العادة تتقدم وتتاخر سواء كان ما راته بصفة الحيض او لم يكن استظهر في كشف اللثام كون هذا الحكم اتفاقيا ثم قال ويشهد به الوجوه والاعتبار والنصوص وضابطه كل دم يمكن كونه حيضا فهو حيض وفي الجواهر ان من النصوص مضمرة سماعة قال سئلته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت هذا ولكن ظاهر كلام الشيخ ره في المبسوط هو الخلاف في الحكم المذكور لانه قال ومتى استقر لها عادة ثم تقدمها الحيض بيوم او يومين او تاخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ايام حكمت ايضا بانه دم الحيض فان زاد على العشرة لم تحكم بذلك انتهى وتاوله في كشف اللثام حيث قال ولعله اراد انها اذا رات العادة مع ما قبلها وما بعدها كان الجميع حيضا ان لم يتجاوز الجميع العشرة والا فالعادة انتهى وكيف كان فلا اشكال في المسئلة لدلالة النصوص وقاعدة الامكان ثم ان كلام المصنف مسوق لغرض بيان ان العدد التام المتقدم على وقته او المتاخر عنه محكوم عليه بالحيضية لا بكونه استحاضة واما ان الحكم بالحيضية هل هو بمجرد رؤية الدم او انه يتوقف على مضي ثلثة ايام من مبدء رؤيتها الدم فانها مسئلة اخرى قد جرى فيها البحث والخلاف فهي ناظرة الى جهة اخرى ونحن قد فصلنا القول فيها

المسئلة الاولى

عند قول المصنف ره في مبحث الحيض وذات العادة تترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم اجماعا وبالتدبر فيما اشرنا اليه تعرف سقوط ما ذكره صاحب ك ههنا فانه قال اطلاق العبارة يقتضي عدم وجوب الاحتياط الى الثلثة في ذات العادة وتمايل بوجوبه على من تقدم دمها العادة الى ان تمضي الثلثة او يحضر الوقت وهو ضعيف انتهى بل ظاهر عبارة المصنف ره هو وقوع تمام العدد قبل الوقت وبعده فذكر القول الذي حكاه لا مساس له بما نحن فيه قوله الثانية لو رات الدم قبل العادة وفي العادة فان لم يتجاوز العشرة فالكل حيض وان تجاوز جعلت العادة حيضا وكان ما تقدمها استحاضة وكذا لو رات في وقت العادة وبعدها ولو رات قبل العادة وفي العادة وبعدها فان لم يتجاوز العشرة فالجميع حيض وان زاد عن العشرة فالحيض وقت العادة والطرفان استحاضة اشتملت العبارة على فرض المسئلة في صور الاولى ان ترى الدم قبل العادة ويتصل بزمانها بان تراه فيها ايضا والحكم ح مع عدم تجاوز الجميع عن العشرة جعل الجميع حيضا ويدل عليه قاعدة الامكان ونفي عنه الخلاف المعتد به في الجواهر ثم ذكر ان حكم الاتصال يجري فيما اذا كان مفصولا ببياض مع كون السابق اقل حيض اما مع عدمه كما اذا رات قبل العادة بيوم او يومين ثم فصل ببياض فيشكل الحكم بحيضية الجميع لما تقدم سابقا من اشتراط تقدم اقل الحيض فاطلاق المصنف ره كغيره منزل على ذلك هذا مع عدم التجاوز واما معه فتجعل العادة المضبوطة حيضا مراعية للوقت والعدد جميعا مع ضبطهما وللمضبوط منهما مع ضبط واحد منهما وتجعل ما عداها استحاضة بحكم النصوص بل الاجماع اذا لم يعارضها تمييز وعلى الاقوى اذا عارضها التمييز الثانية ان ترى الدم في وقت عادتها ويتصل به ما بعدها والحكم فيها كالصورة الاولى بعينها الثالثة ان ترى الدم قبل العادة وفي العادة وبعدها والحكم ح مع عدم التجاوز جعل الجميع حيضا القاعدة الامكان ولم ينقل فيه خلاف الا عن ابي حنيفة فخصه بالعادة وهو ضعيف لما عرفت ومع التجاوز عن العشرة يقتصر في الحكم بالحيضية على العادة ويجعل الطرفان استحاضة ولم ينقل هنا خلاف الا ما في كشف اللثام عن الشافعي بناء على قوله بان اكثر الحيض خمسة عشر فاعتبر مجاوزتها وعن ابي حنيفة فجعل العادة وما بعدها حيضا ان لم يتجاوز مجموعهما العشرة قال في الجواهر ولعل وجهه استصحاب الحيضية وبه ح يفرق بين المتقدم والمتاخر عنها ثم قال ولكنه بناء على ما سبق له انفاه لا ريب في ضعفه عندنا لاطلاق الادلة في الرجوع الى العادة قوله الثالثة لو كانت عادتها في كل شهر مرة واحدة عددا معينا فرات في شهر مرتين بعدد ايام العادة كان ذلك حيضا ولو جاء في كل مرة ازيد من العادة لكان حيضا اذا لم يتجاوز العشرة فان تجاوز تحيضت بقدر عادتها وكان الباقي استحاضة لا فرق بعد تعين العدد بين ما لو تعين الوقت وعدمه فيجري الحكم بحيضية المرتين في كلتا الصورتين لكن يشترط ذلك بتخلل اقل الطهر بين المرتين وقد ترك التقييد به في العبارة لوضوحه ح نقول اما الدليل على جعل مجموع كل من المرتين مع عدم التجاوز عن العشرة حيضا فهو قاعدة الامكان وقوله في رواية محمد بن مسلم وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة واما الدليل على جعل قدر عادتها حيضا في صورة التجاوز عن العشرة فهو ما تقدم من الاجماع قوله والمضطربة العادة ترجع الى التمييز فتعمل عليه ولا تترك هذه الصلوة الا بعد مضي ثلثة ايام على الاظهر المراد بالمضطربة في العبارة هي المتحيرة التي اضطرب عليها الدم ونسيت عادتها وان كان هذه اللفظة تطلق عندهم على من لم يستقر لها عادة ومدلولها مشارك للمتحيرة في الحكم وذلك لانه صرح بتقسيمها الى ناسية الوقت وناسية العدد وناسيتهما واذ قد عرفت هذا فاعلم ان العبارة قد تضمنت مسئلتين الاولى ان المتحيرة ترجع الى التمييز وحكى عن المنتهى ما ظاهره دعوى الاتفاق عليه لانه قال فيما حكى عنه فاقدة العادة ذات التمييز كالمبتدأة والمضطربة والناسية ترجع اليه وهو مذهب علمائنا انتهى ويدل عليه الاخبار المتقدمة المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة كحسنة حفص بن البختري وصحيحة معوية بن عمار ورواية اسحق بن جرير فان القدر المتيقن من اطلاقها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة من جهة استمرار الدم وخصوص مرسلة يونس الطويلة المسوقة بظاهرها التمييز المتحيرة عن غيرها بالرجوع الى التمييز حتى ان صاحب ق قد طعن على الاكثر في حكمهم برجوع المبتدئة الى التمييز بان مرسلة يونس المتقدمة مختصة بالمضطربة وانه جعل فيها سنة المبتدئة هو الرجوع الى الروايات وان كان ما ذكره صاحب ك بعد ذكر تفسير المضطربة من ان الاظهر رجوعها بتفسيرها الى التمييز لعموم الادلة الدالة على ذلك وقد عرفت تفصيل المقال في المبتدئة سابقا فلا وجه للاعادة هذا ولكن العلامة ره في لف حكى في المسئلة قولا اخر حيث قال وقال ابو الصلاح واما المختلطة وهي التي لا تعرف زمان حيضها من طهرها ففرضها ان ترجع الى عادة نسائها فتتحيض بايام حيضهن وتطهر

المسئلة الثانية

المسئلة الثالثة

بايام طهرهن فان لم يكن لها نساء تعرف عادتهن اعتبرت صفة الدم فاذا اقبل الدم الاحمر الغليظ الحار فهي حائض واما اذا ادبر
الى الرقة والبرودة والاصفرار فهي مستحاضة فان كان الدم صفرة واحدة تحيضت في كل شهر سبعة ايام واستحاضت بقيته
ثم قال ره وهذا القول مخالف للمشهور في امرين الاول انه جعل المضطربة ترجع الى انسابها والمشهور ان ذلك للمبتدئة
خاصة الثاني انه جعل التمييز مرجوعا اليه بعد فقد النساء انتهى وذهب السيدين زهره في الغنية الى ان المبتدئة والمضطربة
ترجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر واكثر الحيض ما ذكرناه كان ذلك اصلا تعمل عليه المبتداة من النساء ومن اختلف عادتها
منهن فاذا رات المبتداة الدم الى اخر ما حكيناه في القول الثاني عشر من الاقوال في المبتداة وظاهر ان من اختلف عادتها
يصدق على المضطربة بتفسيرها والاقوى هو القول الاول ثم انه يبقى في المقام شئ وهو ان المحقق الثاني ره اورد على
عبارة القواعد مؤاخذة تجري في عبارة المصنف ره ايضا بعدما عرفت من مراده بالمضطربة ههنا لانه قال واعلم ان قول المص ره
وان كانت مضطربة او مبتدئة رجعت الى التمييز على ظاهره مؤاخذة فان المضطربة هي التي اختلف عليها الدم ونسيت
عادتها اما عددا او وقتا او عددا ووقتا بدليل قوله بعد لو ذكرت العدد دون الوقت الخ فح فالحكم برجوعها الى التمييز
مط لا يتم لان ذاكرة العدد والناسية للوقت لو عارض تمييزها عدد العادة لم ترجع الى التمييز بناء على ترجيح العادة
على التمييز وكذا القول في ذاكرة الوقت ناسية العدد ثم قال ويمكن الاعتذار بان المراد برجوعها الى التمييز ما اذا طابق تمييزها
العادة بدليل ما ذكره من ترجيح العادة على التمييز وهو حسن فينزل اطلاق كلامه على ذلك انتهى واعترضه صاحب ك بانه على
هذا الاعتذار لا يظهر لاعتبار التمييز فائدة ثم قال ويمكن ان يوجه اعتبار التمييز في الطرف المنسي خاصة او يخصص المضطربة
بالناسية للوقت والعدد معا انتهى واورد عليه في الجواهر بانه ينافيه تقسيم المصنف ره بعد ذلك المضطربة عند فقد التمييز الى
الاقسام الثلثة انتهى قلت ما اورده وان كان في محله الا ان ما ذكره من اعتبار التمييز في الطرف المنسي متجه لعموم اخبار
الاوصاف والتمييز ومحصل الكلام في جميع صور المستحاضة ان يقال انها اما مبتداة بالمعنى الاعم اي من لم يستقر لها عادة وقتا
ولا عددا سواء سبقت بالدم ام لا واما ذات عادة فيهما او في احدهما واما مضطربة ناسية لهما او لاحدهما اما الاولى فقد
عرفت انها ترجع الى التمييز والا فالى عادة نسائها والا فتتخير بين الاخذ من كل شهر ستة او سبعة واما الثانية وهي ذات
العادة فتأخذ عددها في وقتها وتجعله حيضا سواء اجتمع مع العادة تمييز ام لا على ما عرفت التفصيل هذا مع مطابقة الوقت
للعدد واما اذا لم يتم العدد في الوقت كان تكون عادتها في اول الشهر عشرة وقد رات قبل الدم مثلا بعشرة الى اليوم
الخامس وانقطع اخذت ما كان في الوقت واكملته بالمتقدم وكذا اذا كان ابتداء رؤيتها الدم في اليوم الخامس من الشهر ثم
استمر فانها تكمله ببعض المتاخر ومثلهما ما لو كان رؤيتها جميع الدم في خارج الوقت فانها تاخذ العدد وتلغي الوقت فيكون
الحاصل انها تراعي الوقت مهما امكن اما لو تعارض اخذ تمام العدد وملاحظة الوقت عند عدم استكمال العدد فيه بمعنى عدم
امكان التلفيق كما لو تخلل بياض فهل تقتصر على حيضية ما في الوقت مع امكانه وان لم يبلغ تمام العدد وتلغي غيره او انها
تاخذ تمام العدد من غيره وتلغي اعتبار الوقت وجهان لكن لا وجه ان يقال انها تجعل المتقدم حيضا بحكم قاعدة الامكان
فان كان البياض بمقدار اقل الطهر جعلت الثاني ايضا حيضا بحكم قاعدة الامكان والا كان الحيض هو الاول هذا
كله في الوقتية العددية اما اذا كانت وقتية خاصة فقد ظهر لك انه يجب عليها مراعاة الوقت مهما امكن وقد عرفت الاشكال
في تقديمها على التمييز بل ترجيحه عليها لكن هل تحيض بالروايات او انه بعد فقد عادة استواء قال في الجواهر لا يبعد الثاني وفيه نظر اذ لا دليل
عليه سوى اطلاق رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم
وهي مما اعرض عنه الاكثر مشتملة على ما لا يقول به من عدا الشهيد ره من الاستظهار بعد ذلك بيوم وهل تتخير في الروايات او
تقتصر على رواية السبع قال في الجواهر فيه اشكال ثم قال بل لعل اصل رجوعها الى الروايات لا يخلو من اشكال لعدم ظهورها في شمولها
فينبغي ح ملاحظة القواعد ولعلها تقتضي التحيض بالعشر هنا لقاعدة الامكان وللاستصحاب لكان تيقن حيضيتها بالنسبة الى
اوائل الوقت ثم قال وربما تلحق هذه بمن نسيت العدد وحفظت الوقت كما ستسمع اقول لا يخفى ان قوله ع في ذيل رواية السنن و
ان اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها

سنة غير هذا لقول رسول الله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ع ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابي ع
اذا رايت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة
واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اثجه ثجا ومن هنا يعلم بعد ملاحظة ما قدمناه
سابقا من كون المعتمد في المسئلة هي هذه المرسلة الرواية وان مقتضاها التخيير بين الستة والسبعة انه يتعين عليها الرجوع الى
هذه الرواية دون غيرها هذا كله اذا رأته في الوقت اما اذا راته خارج الوقت فيحتمل لحوقها بالمبتداة في جميع المراتب واما اذا
كانت عددية خاصة فلا اشكال في انها تتبع عددها لتناول اخبار ذات العادة لها وهل يلزم وضعه في الجامع للتمييز مع موافقته
لتمام العدد بل مع عدمها ايضا فتكمل من غيره مع النقصان او تنقص مع الزيادة وان لم يتجاوز العشرة بناء على ترجيح العادة عليه
في مثل ذلك ايضا كما تقدم او لا لا يبعد الاول للجمع بين الادلة ولعله الظاهر من رواية اسحق بن جرير الواردة في التمييز كما
انه لا يبعد وضعه في اول الدم مع عدم التمييز واما المضطربة فهي التي ذكرها المصنف ره ههنا وقد عرفت في اطلاقه الرجوع
الى التمييز في جميع صورها المسئلة الثانية انها لا تترك الصلوة الا بعد ثلثة ايام والوجه فيه ان امارة التحيض بمجرد الرؤية
عبارة عن العادة وهي ههنا منتفية فتلحق بالمبتداة فاذا تمت ثلثة ايام تحيضت بحكم قاعدة الامكان هذا واورد عليه في
لك بقوله ضمير هذه يعود الى المضطربة وهي شاملة لاقسامها الثلثة ولا يتم اشتراط صبرها بالعبادة ثلثة في الجميع فان بعض
افراد ذاكرة الوقت وهو ذاكرة اوله تترك العبادة برؤية الدم وهو متجه وحكي في الجواهر عن بعضهم انه فرق بين المضطربة
والمبتدئة فاحتاط في المبتداة بالثلثة وجعل المدار هنا على الظن مستدلا برواية اسحق بن عمار عن الصادق ع في المرأة ترى
الصفرة ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض بتقريب ان الحكم بذلك انما هو لمكان الظن من جهة التقدم باليومين ثم اورد عليه بان
قوله ع قبل الحيض ينافي ما نحن فيه من المضطربة نعم هو دال على حكم المعتادة مع التقدم باليومين وهو في محله مسائل ثلث الاولى

مسائل ثلث

قوله اذا ذكرت العدد ونسيت الوقت قيل تعمل في الزمان كله ما تعمله المستحاضة وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل انقطاع
الدم فيه وتقضي صوم عادتها في هذه المسئلة اقوال احدها ما ذكره المصنف ره وهو قول الشيخ ره في ط قال في ك ولم يكتف بذلك
بل اوجب عليها اجتناب ما تجتنبه الحائض اخذا بمجامع الاحتياط انتهى والذي ذكره في ط هو انها ان كانت ذاكرة للعدد ناسية
للوقت فانها تترك الصوم والصلوة مثل عدد تلك الايام في الوقت الذي تعلم انه حيض بيقين وتصلي وتصوم فيما بعد اذا عملت ما
تعمله المستحاضة من الشهر بعد ان تغتسل وانما قلنا ذلك لان هنا طريقا تعلم به ايام حيضها على ما نبينه الى ان قال والتفريع
على المسئلة الاولى وهي اذا كانت ذاكرة للعدد ناسية للوقت فجملته ان كل زمان تتيقن فيه حيضها فعلت ما تفعله الحائض
وكل زمان احتمل فيه انقطاع دم حيضها وجب عليها الغسل فيه للصلوة فمن ذلك اذا قالت كنت احيض في الشهر احدى العشرات
ولا اعلم انها هي العشرة الاولى او الثانية او الثالثة فان هذه ليس لها حيض بيقين ولا طهر بيقين فنجعل زمانها زمان الطهر
فتصلي من اول الشهر الى اخره بعد ان تفعل ما تفعله المستحاضة وتغتسل في اخر كل عشرة لاحتمال انقطاع دم الحيض فيه واذا
قالت كنت احيض عشرة ايام في كل شهر ولا اعلم موضعها من الشهر فان هذه ايضا ليس لها حيض ولا طهر بيقين تفعل ما
تفعله المستحاضة لكل صلوة في العشرة الاولى ثم تغتسل بعد ذلك لكل صلوة الا ان تعلم انها كانت تطهر في وقت معلوم
فتغتسل في كل يوم في ذلك الوقت والفرق بين هذه المسئلة والاولى ان الاولى قطعت على ان ابتداء حيضها كان في اول
العشرة وانما شكت في العشرات والمسئلة الثانية قطعت على ان حيضها كان عشرة ايام ولم تعلم اولها وجوزت ان تكون من اليوم
الاول والثاني والثالث والرابع وما زاد على ذلك وانما اوجبنا عليها الغسل عند كل صلوة فيما زاد على العشرة لجواز ان
يكون انقطع حيضها عند ذلك الى ان قال فاما اذا قالت كان حيضي ستة ايام في العشرة الاولى فان لها حيضا بيقين وانما
لا يكون لها حيض بيقين اذا لم يزد على الخمسة فاما اذا زاد على الخمسة ايام فقد حصل لها اليقين في الحيض فيكون في هذه المسئلة
اليوم الخامس والسادس من الحيض لان الابتداء ان كان من اول العشرة فالخامس والسادس حيض وان كان الابتداء من اليوم
الثاني والثالث او الرابع او الخامس فان هذين اليومين ايضا داخلان فيه بيقين فاذا كان كذلك فانها تفعل ما تفعل المستحاضة
لكل صلوة الى اليوم الخامس وتترك الصلوة في الخامس والسادس ثم تغتسل بعد ذلك عند كل صلوة لجواز ان يكون دم الحيض

فتقطع عندها الا ان تعلم ان دم الحيض كان ينقطع في وقت بعينه فتغتسل لذلك الوقت في كل يوم الى تمام العشرة ايام فاذا
جازت العشرة فهي طاهرة بيقين تفعل ما تفعله المستحاضة اذا قالت كان حيضها سبعة ايام كان تيقن حيضها اربعة ايام
واذا قالت كان حيضها ثمانية ايام كان يقين حيضها ستة ايام واذا قالت كان حيضها تسعة ايام كان يقين حيضها ثمانية ايام
ثم على هذا الحساب ما يتركب من المسائل ثم انه ره اكثر من الامثلة جدا تركناها واكتفينا بما قدمناه لان فيه كفاية في الاحاطة
بكنه مقصوده ره وما عدا المثالين الاولين من الامثلة تتضمن ما اشار اليه في اول كلامه من الطريق الذي تعلم به ايام حيضها
ولكن لا يخفى ان كلامه ره لا يتضمن ما اشار اليه في كل من ايجابه عليها مع افعال المستحاضة اجتناب ما تجتنبه الحائض ثم اعلم
انه نسب اختيار هذا القول الى العلامة ره في الارشاد وهو حق في الجملة الا انه لم يتعرض لترك الصلوة والصوم كما انه لم يتعرض
لاجتناب ما تجتنبه الحائض نعم قال المحقق الثاني ره في حاشيته ينبغي ان يكون ذلك مضافا الى تروك الحائض انتهى واحسن ما
وجدته في هذا القول ما ذكره في كشف اللثام بعد ان حكاه عن ط والجامع من انها تعمل في الجميع عمل المستحاضة وتاتي بالعبادات
وتجتنب ما يحرم على الحائض ولا يطؤها زوجها ولا تطلق وتغتسل لانقطاع الحيض في كل وقت تحتمله العبادة مشروطة به
وهو اخر العدد من اول الدم الى ان تطهر او ينقضي الشهر ان اضلت العدد في جميع ايام الشهر والا بان علمت في الجملة وقتا
او اوقاتا فبحسب ذلك فان علمت انها كانت تحيض في الشهر احدى عشر ايام ولم تعلمها بعينها فانما تغتسل لانقطاع الحيض
ثلثة اغسال عند اخر كل عشرة غسلا ثم ان كانت كثيرة الدم او متوسطة ولم نقل بتداخل الاغسال كان عليها اذا احتمل انقطاع
الحيض غسلان فالكثيرة الدم يجتمع عليها اذا احتمل في اليوم بليلته ثمانية اغسال وعليها تقديم غسل الحيض لوجوب المبادرة
الى الصلوة بعد غسل الاستحاضة وان كانت تعلم عادتها انها كانت تغتسل عند الظهر مثلا لم يكن عليها في اليوم للحيض الا
غسل واحد وان كانت تغتسل تارة في الظهر واخرى في العشاء مثلا لم يكن عليها الا غسلان وهكذا وعليها ان تصوم الشهر
كله ان كان شهر الصيام وتقضي صوم العدد لفساده قطعا انتهى واحسن كلام قيل في مقام بيان حاصله هو ما ذكره بعض
المحققين ره من ان المراد به فرض كونها حائضا بالنسبة الى ما يحرم على الحائض وفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب
على المستحاضة من الوضوء والغسل والعبادة الواجبة واما المندوبة فهي من محرمات الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية
وان جعلناها تشريعية خرجت من محرمات الحائض وواجبات المستحاضة وح يمكن القول بجواز فعلها احتياطا في المندوبات
ولا بقصد التشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها فرارا من احتمال الحرمة الذاتية وان كان ضعيفا هذا والظاهر انه
استفاد وجوب اجتنابها عما يحرم على الحائض من مستند الحكم عند الشيخ ره حيث علله به وهو الاحتياط فان مقتضاه هو ما
ذكروه وحجة هذا القول هو الاحتياط الناشي من تعارض احتمالي الحيض والاستحاضة ثانيها ما ذهب اليه العلامة ره في
المختلف والقواعد والشهيد الثاني ره في لك ونسبه في لك الى الاكثر ووصفه في الحدائق ره بانه المشهور وهو انها تتحيض
بقدر ايام عادتها وتتخير في ايام التخصيص واحتج له العلامة ره بما تقدم من الروايات والظاهر انه ره اراد بها قول النبي صلعم
تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقول الصادق ع هذه سنة التي تعرف ايامها لم يختلط عليها وتقريب الدلالة ان
ذاكرة الوقت تعرف ايامها وان التخيير يستفاد من اطلاق الامر بالرجوع الى ايامها الشامل لكل وقت قابل من الشهر لذلك و
ربما علل بعدم رجحان بعض ايام الشهر على بعض ثالثها ما ذهب اليه في كشف اللثام من تعين تخصيص العدد باول الشهر و
احتج له بقول الصادق ع في مرسل يونس عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة وبما في رواية ابن بكير
تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما وقوله صلى الله عليه وآله في رواية السنن تحيضي في علم الله في كل شهر ستة ايام او
سبعة ثم اغتسلي وصومي ثلثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين يوما وبان عليها اول ما ترى الدم ويجوز كونه حيضا ان تتحيض لما عرفت
من ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض الى ان تتجاوز العشرة ثم لا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد وقضائها
لما تركته من الصلوة ثم الظاهر موافقة الشهر الثاني للمتلوه هذا ولا يخفى انه ره ذكر هذه الوجوه في تحيض المتحيرة من اول الشهر
لكنه لما قال هيهنا تحيرت يعني المضطربة في تخصيصه يعني العدد باي الايام شائت كالمتحيرة والاقوى التخصيص بالاول
لما مر انتهى استند ناص تشبيهها بالمتحيرة انه يريد ان العلة الجارية فيها جارية ههنا وقد علل هو ره التخيير هناك بعدم الرجحان في

شئ من اجزاء الشهر ثم رده بهذه الوجوه واختار التخصيص باول الشهر فيؤل محصل المقال الى ان هذه متحيرة في الوقت والتحير
في الوقت حكمه جعل الحيض في الاول لان المتحيرة في الوقت والعدد جميعا قد وظف لها الشارع عدد الروايات لرفع به
حيرتها من جهة العدد ووظف لها وقتا رفع به حيرتها من جهة الوقت وهو اول الشهر فهذه وان لم تشارك المتحيرة في الاول
لكنها شاركتها في الثاني فيرتفع حيرتها بما ارتفع به حيرة تلك من تخصيص الحيض باول الشهر لا للتخيير بينه وبين غيره من اجزاء
الشهر فاشار بقوله لما مر الى تلك الوجوه من هذه الجهة ويحتمل ان يريد به خصوص قاعدة الامكان من بينها وقال في الجواهر
لا ينبغي التوقف في رجوعها الى عددها في كل شهر لما في التكليف بالاحتياط من العسر والحرج المنفيين بالاية والرواية بل قد
يقطع بعدمه اذ الوحظ خلو الاخبار عنه مع اشتمالها على خلافه في ذلك في التي هي اسوء حالا منها كالناسية للوقت والعدد
على ما صرح به في مرسلة يونس الطويلة بل قد يدعى شمول بعض ما فيها كقوله تجلس قدر اقرائها وايامها ونحو ذلك لمثلها
كالاخبار المستفيضة الامرة بالجلوس ايام الحيض وقدر الاقراء ودعوى كون المراد منها معلومة الوقت ممنوعة وان
كان ربما يظهر من ملاحظة مرسلة يونس الطويلة فانه لا اشكال عندهم في الحكم لمستقرة العادة عددا فقط بل في الرياض
دعوى الاجماع عليه والفرق بينهما بالنسيان فيما نحن فيه وعدم الاستقرار في تلك ضعيف مع انا لو اعرضنا عن ذلك
كله كان في اقتضاء القواعد العمل بالاحتياط بان تتكلف احكام الحائض من ترك اللبث ونحوه سيما الاحكام المتعلقة با
لزوج كالوطي ونحوه نظر وتامل نعم قد يقال بوجوب اغسال الاستحاضة عليها خاصة حتى يمضي الشهر فاذا امضى قضت
صوم عادتها خاصة فتامل جيدا ثم قال وكيف كان فلا ريب ان الاقوى ما ذكرنا نعم لا يبعد ايجاب وضع العدد عليها في
الاول الدم مع عدم التمييز كما قلنا في السابقة يعني ذات العادة الوقتية والعددية وفاقا لكاشف اللثام ولعله المنساق
من التدبر في الاخبار بعد فرض شمولها ولاستلزام التخيير لها في ذلك احكاما كثيرة لم يدل على شئ منها الاخبار بل
لعلها تدل على بعضها منها نقض ما تحيضت به في نفس العشرة وغيره نعم لو جاءها في الاثناء تمييز انكشف فساد حكمها الاول
مع احتمال عدمه اذا كان بعد مضي العشرة كما ذكرناه في المبتداة سابقا ورابعها ما ذهب اليه الشهيد ره في الذكرى من
انها تخصص بالاجتهاد ايامها ومع عدم الامارة تتخير واول الشهر اولى لامكان الحيض فيه مع سبقه ولقول الصادق ع تترك
الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما ثم قال ووجه التخصيص انها لا تقصر عن ناسيتهما وهو منصوص ابن الجنيد ره والفاضل
رحمهما الله والقول بالاحتياط عسر منفي بالاية والخبر واستدل بعض المحققين ره لهذا القول بعد اختياره بما تقرر من وجوب
العمل بمطلق الظن في كل مقام ارتفع فيه وجوب الاحتياط للعسر ولم يقطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى العلامة ره في
باب قضاء الصلوات الاجماع على العمل بالظن في الشرعيات ثم قال ومما يشير اليه في المقام قوله ع في المرسلة الطويلة ولو كانت
تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم دلت على ان الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف
به عن كون الدم حيضا او استحاضة والرواية وان وردت في التمييز بالصفات الغالبة الا انها لا تخلو عن اشعار بل دلالة
عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة فتامل انتهى فرع ان على هذا القول والقول الثاني احدهما ما صرح به العلامة ره
في القواعد والشهيد ره في الذكرى من انه لا اعتراض للزوج عليها فتختار ما شائت وان منع هو عن تعيين شئ من الاوقات
المخصوصة وتمسك له في كشف اللثام بالاصل ثم احتمل العدم جمعا بين الحقين وقد ذكر العلامة ره وبعض من تبعه ان
للزوج منع الزوجة من اتيان الواجب الموسع في اول وقته ومقتضاه خصوصا بملاحظة الجمع بين الحقين هو وجوب وضع
العدد حيث يتفقان عليه وما نحن فيه من فروع تلك المسئلة ومن هنا يعلم الحكم في فرع اخر وهو انه لو تعارض السيد والزوج
في الامة المزوجة قدم قول الزوج بناء على ثبوت حق المنع له ثانيهما ما ذكره في الذكرى من انها لو جلست العدد ثم ذكرت وقت
العادة وتبين الخطاء استدركت خامسها ما عن الخلاف من انها ناسية الوقت والعدد تترك الصلوة والصوم في كل شهر سبعة
ايام وتغتسل وتصلي الباقي وتصوم فيما بعد ولا قضاء عليها واحتج عليه باجماع الفرقة ولا يخفى ما في هذا الحكم من الغرابة
في موضوع هذه المسئلة التي نحن فيها والمختار هو القول الثالث لما عرفت ويتجه على القول الاول ما ذكره بعض المحققين ره من
انه لا دليل على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم العلم

بعينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وهو غير صالح للاستناد اليه لمنع جريان باب المقدمة في الامور التدريجية والوقايع الحادثة شيئا فشيئا والسر فيه ان وجوب الاجتناب يتوقف على صحة تنجز التكليف بالاجتناب عن كل من طرفي الشبهة وفيما نحن فيه تنجز التكليف بالاجتناب في الموجود وان كان صحيحا الا ان غير الموجود لا يصح تنجز التكليف بالنسبة اليه لعدم كونه موجودا فلو اريد التكليف به لم يكن بد هناك من توجيه خطاب معلق على وجوده فيه ودوران الامر فيما نحن فيه بين محل الابتلاء وغيره فلا يجب الاجتناب بنظيرها لو علم المكلف اما بنجاسة ثوبه او قطعة ارض من بلاد الهند مثلا مضافا الى ما فيه من العسر والحرج المنفي عن دين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة الباري عز شانه مع ندرة القائل به بل عن البيان انه ليس قولا لنا وهو الذي استظهره بعضهم من المنتهى حيث نسبه فيه الى الشافعي واعظم من ذلك كله ان مرسلة يونس تعطي الرجوع الى ما تعرفه من الوقت والعدد لانه قال فيها بعد حكاية قول النبي ص اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امراة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها فانه يفيد انها ان عرفت شيئا منهما كان ما تعرفه متبعا وقال فيها بعد ذلك ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم فان الظاهر ان المراد انها لو كانت تعرف ايامها بشيء من الوجهين اعني وقتها او عددها ما احتاجت الخ فيما تعرفه الى معرفة لون الدم وقال بعد ذلك فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر في اقبال الدم وادباره فان الظاهر ان المراد بالايام وقت الايام لعطف عددها عليها وح فيرتفع الرجوع الى الاحتياط الذي هو من قبيل الاصول بواسطة وجود الدليل الاجتهادي ومما يدل على بطلان الاحتياط حصر سنن المستحاضة في مرسلة الطويلة في ثلثة الاخذ بالعادة والتمييز والروايات فينتفي الاحتياط واما عادة الاهل فهي قائمة مقام العادة مضافا الى فحوى عدم وجوب الاحتياط على المتحيرة فان ذكر العدد لا يوجب زيادة التكليف قطعا ويتجه على القول الاول ما عرفت بيانه في حجة القول الثالث ويتجه على القول الرابع انه لا دليل على اعتبار الامارة واما ما ذكره بعض المحققين ره من اعتبار الظن كلما اندفع الاحتياط بالعسر ففيه اولا انه قد اعترف هو ره بمنع كون التدريجيات موردا للاحتياط وثانيا ان الاحتياط يرتفع بالدليل الاجتهادي كما عرفت البيان لا بالعسر وثالثا انه يندفع بما ذكره هو بعد ذلك الكلام لا فاصل من قوله الا ان يقال ان هذا كله اجتهاد في مقابلة اطلاق النصوص الامرة باخذ المستحاضة مقدار عادتها ودعوى ارادة العادة المعلومة من حيث الوقت مسلمة في بعضها لا في جميعها ولذا ترجع من لم يستقر لها عادة وقتية الى العدد اجماعا كما عن الرياض والظاهر ان لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح المناط لعدم تعقل فرق بين نسيان العادة وعدمها او بعضها باطلاق اللفظ وعدم اختصاصه بالعادة المعلومة وقتا ثم قال ومنه يظهر صحة الاستدلال بما دل على رجوع المبتداة الى عادة نسائها فان الظاهر ان ذلك من حيث قيامها مقام عادتها هذا كلامه ره ولكن كون الكلام مسوقا في مساق الاطلاق ممنوع ولو تنزلنا عن ذلك قلنا بتقييده بما تقدم ذكره في طي حجة القول الثالث ويتجه على القول الخامس انه لا يساعد عليه شيء من الادلة بل لا يخفى ما فيه من الغرابة لانها مع علمها بعدد عادتها كيف تترك الى السبعة والعجب من ذلك دعوى الاجماع عليه بتنبيه فمحل الخلاف في المسئلة ما اذا لم يحصل لها وقت معلوم بان تضل عدد عادتها في وقت يزيد نصفه في ذلك الوقت على نصف عدد عادتها او يساويه فانه ح يقول ارباب القول بالاحتياط بانها تحتاط بالجمع بين افعال الحائض وتروك المستحاضة في جميع الوقت الذي اضلت عدد عادتها فيه على التفصيل الذي عرفت ويقول ارباب القول بالتخيير بتخيرها في وضع العدد حيث شائت من الوقت الذي اضلت فيه ويقول ارباب القول بتعيين الاول بوضع العدد في اول ذلك الوقت وهكذا سائر الاقوال اما لو زاد في اول ذلك الوقت وهكذا سائر الاقوال اما لو زاد العدد على نصف الزمان الذي تعلق به الاضلال فانه يتعين ح كون الزائد ومثله حيضا بيقين وهذا القدر مما تسالم عليه ارباب الاقوال وح فلا تعمل عمل المستحاضة في ذلك القدر المتيقن مثال الاول ما اذا اضلت خمسة او اربعة في عشرة فانه لا حيض لها بيقين لمساوات العدد لنصف الزمان او نقصانه عنه ومثال الثاني ما اذا اضلت ستة في العشرة فان الخامس والسادس حيض بيقين لاندراجهما على تقدير تقدم الحيض وتوسطه وتاخره ومن هنا يعلم احكام المزج فمنها ما لو قالت كان حيضي ستة وكنت امزج احد نصفي الشهر بالاخر بيوم فهذه اضلت ستة في العشر الاوسط فلها يومان حيض بيقين وهما

الخامس عشر والسادس عشر والعشرة الاولى من الشهر طهر بيقين ويتعلق احتمال الانقطاع بالسادس عشر الى العشرين فعلى الاحتياط تجمع في الاربعة الاولى بين افعال المستحاضة وتروك الحائض وفي الاربعة الثانية بينهما وبين غسل الانقطاع عند كل صلوة وعلى المشهور تضم الى اليومين بقية العدد متقدما او متاخرا او بالتفريق فهي مخيرة بينهما ومع الامكان وعلى المختار يتعين عليها الاكمال من السابق مع الامكان ايضا قوله الثانية ان ذكرت الوقت ونسيت العدد فان ذكرت اول حيضها اكملته ثلثة ايام هذا المقدار مما لا اشكال فيه لتيقن كون الثلثة حيضا اذ لا ينقص الحيض عنها ويبقى ما زاد على ذلك الى العشرة وهو سبعة ايام مشكوكا فيه من حيث كونه طهرا او حيضا وقد اختلفوا فيه على اقوال احدها الاقتصار على الثلثة فيجري على ما زاد عليها حكم الطهر وهذا هو الذي اختاره المصنف ره في المعتبر حيث قال وان ذكرت الوقت ونسيت العدد فان ذكرت اول حيضها اتمته ثلثة لانه اليقين ثم تغتسل بعد ذلك للحيض وتصلي فيما بعد اذا عملت ما تعمله المستحاضة احتياطا انتهى واستحسنه في الذكرى وحكى المصير اليه عن جماعة واستدل له بعض المحققين ره بعد ان جعله اقوى اقوال المسئلة بعد الدليل على الاحتياط مع اصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ثم قال ولا يجري اصالة بقائه لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في مثلها ولذا لم يقل بما يقتضيه هنا من وجوب التحيض الى العشرة واما الروايات فهي مختصة بناسية الوقت والعدد ثانيها انها ترجع الى الروايات باخذ السبعة تعيينا وهو المحكي عن الشيخ ره في الخلاف مدعيا عليه الاجماع وقواه بعض المحققين ره لكن مع التامل في نسبة القول الى عدد الاجماع واستدل له بعد حكمه بان الروايات مختصة بناسية الوقت والعدد بقوله الا ان يقال بتنقيح المناط وان ما في الروايات عن غالب في النساء جعله الشارع مرجعا للمراة الجاهلة بعددها الواقعي بل يمكن ان يدعى شمول نفس المرسلة لما نحن فيه فان قوله ع في ذيلها وان اختلط عليها ايامها وزادت او نقصت حتى لا يقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره مطلق في ناسية العدد ولا مجال لانكار شموله لذاكرة الوقت فح فقوله ع فيما بعد وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون دال على ان ناسية العدد مع عدم التمييز ترجع الى الروايات فهذا القول لا يخلو عن قوة في خصوص السبعة الى ان قال واما غيرها من الروايات فغير جارية في الناسية الا على ما ذكرنا في المتحيرة من ان المستفاد من المرسلة اتحاد حكم المضطربة والمبتداة فالسبع فيها على التخيير كالمبتدئة نعم الروايات باسرها غير جارية فيما لو علمت اجمالا زيادة العدد المنسي عن الروايات ونقصانه عنها وثالثها التخيير بين ما شائت من الستة والسبعة وبين ثلثة من شهر وعشرة من اخر ذهب اليه الشهيد الثاني ره في لك فهي عنده كناسية الوقت والعدد غير انها تخصصها بما يطابق الوقت قبله او بعده كما صرح به هو ره وحكى القول به عن العلامة ره في المنتهى والمحقق البهبهاني ره و المستند صدق النسيان الموجب للحكم في حديث السنن رابعها وجوب الاحتياط بالجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة والغسل في كل وقت يحتمل الانقطاع وهو مذهب الشيخ ره في ط والعلامة في الارشاد وحكي عن الجامع لابن سعيد هذا والذي يقتضيه ما قدمناه من المسلك في المسائل المتقدمة هو العمل برواية مرسلة يونس لكن ليس مقتضاها الا التخيير ها بين الستة والسبعة كما عرفت سابقا ولا قائل به ثم على تقدير الاغماض عنه هو اتخاذ عشرة ايام حيضا الا فيما علمت نقصان حيضها عن العشرة فتتحيض بما امكن وذلك لحكم قاعدة الامكان دون الاقتصار على الثلثة اعتمادا على كونها من قبيل المتيقن ولا قائل به ايضا ولا ينطبق شيء من الاقوال على ما حققناه من الادلة والقاعدة نعم قال في الجواهر انه يحتمل تحيضها بالعشرة في كل شهر ما لم تعلم انتفاء بعضها والا فالممكن منها لاستصحاب الحيض وقاعدة الامكان وغيرها مع عدم اطراد العمل بالروايات لها في كل وقت كما ستسمع وهو لا يخلو عن قوة انتهى وذكر وجه عدم الاطراد بعد ذلك بقوله لكن قد يشكل بعض الرجوع الى الروايات فيما لو علمت انتفاء مضامينهن من السبع او العشر واحتمال قصرها ح على رواية الثلثة فيه انها اي الثلثة انما تصح اذا صح التحيض بالعشرة في الشهر الاخر نعم يتجه ح اما القول بالاحتياط او بحيضية الثلثة فقط لا من جهة الاخبار او الحكم بحيضية ما امكن فقط انتهى وقد عرفت ان بعض المحققين ره قد رد التمسك بالاستصحاب لكن التمسك بالقاعدة مما لا غائلة فيه قوله وان ذكرت اخره جعلته نهاية الثلثة وعملت في بقية الزمان ما تعمله المستحاضة وتغتسل للحيض في كل زمان يفرض فيه الانقطاع وتقضي صوم عشرة ايام احتياطا ما لم يقصر الوقت الذي عرفته عن العشرة يعني انها ح يحصل لها حيض متيقن وهو ثلثة ايام اخره الوقت الذي ذكرته لان الحيض لا يكون اقل من ثلثة

والمفروض انها تذكر آخر الحيض فتبني عليه ثم يبقى لها سبعة ايام سابقة على الثلثة مشكوكة الحال من جهة احتمال كون عدد حيضها
عشرة ويبقى لها ايام اخر فيما عدا الثلثة والسبعة اما السبعة فحكمها مبني على الاقوال فعلى القول بالاقتصار على الثلثة تعمل فيها
عمل المستحاضة وعلى القول بتعيين السبعة تعمل في اربعة متصلة منها بالثلثة عمل الحيض وكذا في الثلثة المتقدمة منها عمل
الاستحاضة وعلى القول بالتخيير بين شيء من الستة والسبعة وبين ثلثة من شهر وعشرة من آخر تتبع في اجراء حكم الحيض او
الاستحاضة لاختيارها فيما جعلته حيضا في ضمن اختيار الستة او السبعة او العشرة يجري عليه حكم الحيض وما لم تجعله حيضا
كما في الشهر الذي اختارت فيه الثلثة يجري عليه حكم الاستحاضة واما ما عدا الثلثة والسبعة من الايام الاخر فيجري عليه
حكم الاستحاضة قطعا على جميع الاقوال ثم انه بقي في كلام المصنف ره امران احدهما انه ره حكم بانها تغتسل في كل زمان يفرض
فيه الانقطاع وهو في بادي النظر مخالف لمفروض اصل المسئلة من انها انما ذكرت آخر وقت حيضها وقد يجاب عنه بان تعدد زمان
الانقطاع ممكن بالنسبة الى اوقات الصلوات في اليوم الآخر وهو وجيه وثانيهما انه ره ذكر انها تقضي صيام عشرة ايام الا ان
تعلم اجمالا ان حيضها تسعة فما دون مثلا وهذا انما يتم على القول بالاحتياط واما على القول بالاقتصار على الثلثة فلا تقضي
الا صوم تلك الثلثة وكذا على القول بانها تتحيض باكمال ما علمته من الحيض بالروايات على الاختلاف الذي تقدم الا اذا اختارت
التحيض بالعشرة فانها يجب عليها قضاؤها في وقت الطهر وقال العلامة ره في الارشاد وان ذكرته اي الوقت المحتمل لكون عددها
عشرة تقضي صوم احد عشر يوما لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الآخر هذا وفي المسئلة صورتان
لم يذكرهما المصنف ره احديهما ان تذكر اليوم الذي هو وسط الحيض فان علمت انه وسط بمعنى انه محفوف بمثليه فهي معلومة الحيض
ح من غير فرق بين ان يكون المذكور يوما او ازيد وان علمت بانه وسط بمعنى كونه محفوفا بمتساويين فهو مع سابقه ولاحقه
حيض بيقين وما عداهما مشكوك فيه يجري فيه ما تقدم من الاكمال بالروايات او غيرها ولكن قيل ههنا ينبغي ح اختيار السبعة
او الثلثة ليوافق الوسطية المحفوظة ورده في الجواهر بان اختيار الثلثة في شهر يوجب عليها العشرة في آخر مع انه قد يكون
المحفوظ من عادتها وسطا لا يوافق شيئا من الروايات كما اذا انضم الى اليوم بعض المكسور فلعل ذلك مما يؤيد ما تقدم سابقا
من ان المتحيرة لها هنا وفيما تقدم التحيض بما امكن بناء على قاعدة الامكان مع رعاية حفظ الوسطية المتقدمة وان استلزم تكثيرا
ثم قال ويؤيده زيادة على ما تقدم انه قد يكون المحفوظ من عادتها مما لا يطابق شيئا من الروايات كما لو علمت انها لا تزيد على
التسعة ولا تنقص عن الثمانية او لا تزيد عن الخمسة ولا تنقص عن الاربعة او مع انضمام بعض المكسور في العادة ونحو ذلك انتهى
وفيه ان روايات السنن مثلا ان صح الاستناد اليها وقد استند هو ره اليها لزم العمل بمقتضاها غاية ما هناك ان مقتضاها لا
يجري فيما لو علمت اجمالا بان عادتها لا توافق شيئا من الروايات وهذا لا يصلح مؤيدا للرجوع الى العشرة اما اولا فلانه يلزمه النقض
بالقدر المتيقن من مورد الرواية وهي المتحيرة في وقتها وعددها التي تعلم اجمالا بان عادتها لا تنطبق على ما في الرواية فلازم ما ذكره
ان لا يقول فيها ايضا بالرجوع الى مقتضى الروايات وثانيا انه لا مانع من ان يقال ان مورد انصراف اطلاق الرواية هو ما
لو لم تعلم اجمالا بعدم انطباق عادتها على مقتضى الرواية واما العالمة بذلك فهي خارجة عن عنوان مؤديها فتعمل بقاعدة
الامكان ولو حاول محاول منع الانصراف كان اللازم ح العمل بمقتضى رواية السنن في المفروض الذي هو حال من علمت اجمالا
بان عددها غير مطابق للعدد المقرر في الرواية وكان الواجب ح هو الالتزام بان ذلك حكم تعبدي ثبت من جانب الشارع واما
ان علمت بانه وسط بمعنى انه في اثناء الحيض تحيضت به وبما علمته من سابقه ولاحقه وجرى في الزائد ما تقدم وربما قيل بانه
يجب تقييد هذا بما اذا لم تكن حافظة معه شيئا يحصل به العلم بتمام حيضها كما اذا قالت اني كنت ثاني الشهر حائضا وفي رابعه
[illegible] طاهرة فانه يعلم بذلك ان حيضها الثلثة فقط وانت خبير بانه المفروض من علمها بحيض يوم هو العلم بكونه في اثناء الحيض
لا بشرط خصوصيته لم يكن علمها بكون الثاني حيضا موجبا للعلم بكون حيضها ثلثة وان علمت بانها كانت في اليوم الرابع من
الشهر طاهرة لسريان احتمال كونها قبل اليوم الثاني ايضا حائضا نعم لو فرض مع ذلك علمها بان اليوم الثالث من الشهر كان
ثاني حيضها من جهة علمها بانها في تمام الشهر السابق كانت طاهرة صار علمها بمجموع الامرين موجبا للعلم بكون ايام حيضها
ثلثة وثانيتهما ان تعلم ان يوما معينا من بين الايام يوم حيض لها من دون معرفة بشيء من كونه اولا او آخرا او وسطا والحكم

هنا جعل ذلك اليوم مخصوص يوم وتتمه بشيء من سابقه او لاحقه او منهما على طبق شيء من الاقوال المتقدمة قوله الثالثة نسيتهما
جميعا فهذه تتحيض في كل شهر سبعة ايام او ستة ايام او عشرة من شهر وثلثة من آخر ما دام الاشتباه باقيا هذا القول نسب
الى الاكثر في كلام بعضهم ووصف بانه المعروف من المذهب في كلام آخر وبانه المشهور كما عن شرح المفاتيح بل عن الخلاف
دعوى الاجماع عليه ومستنده الجمع بين مرسلة يونس بناء على عدم دلالتها على كون الستة طرفا للتخيير وبين ما تقدم في المبتدأة
من موثقتي ابن بكير وقد عرفت عدم دلالتهما في موردهما على ثلثة من شهر وعشرة من آخر وعدم مكافئتهما لمرسلة يونس فالحق
هو الالتزام بها وقد عرفت فيما تقدم ان مقتضاها التخيير بين الستة والسبعة فيكون هو المختار ههنا وحكي الاقوال
التي قدمنا ذكرها في المبتدأة باسرها في هذا المقام وقد عرفت ضعف الجميع هناك مضافا الى ما اورد على القول بالاحتياط
ههنا من انه لا دليل على وجوبه فيما نحن فيه عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم
العلم بتعينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة
وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وهو مدفوع بعد تسليم جريان باب المقدمة في الامور التدريجية والوقايع
الحادثة شيئا فشيئا بان ذلك لو جرى انما يقتضي وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلثة ايام لانها اقل الحيض ولم يعلم ما زاد
عليها لا اجمالا ولا تفصيلا فلا يجب عليها بعد انقضاء شهر رمضان ما زاد عليها مع ان القائل بهذا القول اعني الاحتياط
يلزمها بقضاء صوم عشرة ايام بل احد عشر نظرا الى احتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الآخر تنبيهان الاول
انه قيد صاحب الجواهر ره عبارة المصنف ره بما يتحصل منه انه على القول بانه يتحقق العادة في الطهر ايضا لا تتحيض ناسية
الوقت والعدد جميعا في كل شهر وانما تتحيض بمقتضى عادتها في الطهر ولعله نظر الى ان مستند المسئلة قد تضمن التقييد
بذلك وعلى فرض ثبوت عموم او اطلاق مقتض لحصول العادة في الطهر يكون النص الخاص الوارد في المسئلة مخصصا او مقيدا
الثاني انه ذكر ره ان المهم في جميع هذه الصور المتقدمة تنقيح ما تقتضيه القواعد العامة حتى يرجع اليها عند الشك في كثير من الصور
في شمول الادلة لها ثم قال ولعل المتحيرة في كل ما لا يتأتى فيه استصحاب الحيضية وقاعدة الامكان تبعد البناء عليها بشرط
عدم معارضتها بجريان مثلها في باقي الدم البناء على الطهارة في نفس الشهر ثم قضاء متيقن الحيض بعده في متيقن الطهر لا الاحتياط
لعدم الدليل على وجوبه هنا وباب المقدمة يشكل جريانه في مثل الزمان الذي يقضي بعد بحالة والرجوع الحيض الى المتيقن خاصة
يحتاج الى دليل بالنسبة الى تعيينه في خصوص ايام ذلك الشهر انتهى وقد عرفت سابقا جريان المناقشة في الاستصحاب
واما باقي ما ذكره فهو حق يلزم الاذعان به قوله واما احكامها فنقول ان دم الاستحاضة اما ان لا يثقب الكرسف او يثقبه
ولا يسيل او يسيل المصرح به في كثير من كتب اللغة ان الكرسف هو القطن وفي الصحاح الكرسف القطن ومنه كرسف الدواة
انتهى ثم ان المصنف ره كغيره بين للاستحاضة ثلث مراتب يتميز كل منها عن الاخرى بالاعتبار بالقطنة وذلك لان جماعة من اصحابنا
رض صرحوا بانه يجب على المستحاضة ان تعتبر نفسها في وقت الصلوة بان تستدخل قطنة في فرجها نظرا الى الامر بالاعتبار
في بعض الاخبار والى حصول العلم بالحدث اجمالا وامكان تعرف انه من اي الاحداث مع اختلاف احكامها فليس المقام
على حد الشبهات الموضوعية الغير المقرونة بالعلم الاجمالي حتى يكون مما لا يجب فيه الفحص فلو لم تعتبره مع الامكان كانت
عبادتها باطلة لعدم علمها بما يجب عليها من الطهارة وتلك المراتب هي القلة والتوسط والكثرة فالاولى ان يلطخ الدم من الكرسف
جانبه الذي يلي الباطن ولا يثقبه بحيث يدخل وسطه ويظهر عليه من الجانب الآخر حتى انه لو دخل فيه ولم يظهر من الجانب الآخر
كانت الاستحاضة قليلة وذلك لان الثقب عبارة عن الخرق النافذ فنفيه كما يتحقق بنفي الموصوف كذلك يتحقق بنفي الصفة و
من هنا قال في لك المراد بثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهرا او باطنا فمتى بقي منه شيء خارج وان قل فالاستحاضة قليلة انتهى
وقال في جامع المقاصد ان غمس الدم القطنة بمعنى شموله باطنها وظاهرها جميعا ثم استشهد بموثقة زرارة عن ابي جعفر ع و
تصلي كل صلوة ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت ثم قال والنفوذ يقتضي الاستيعاب لانه مأخوذ من نفذ السهم من الرمية
اذا خرج منها ثم قال وقد تشهد به عبارات الاصحاب حيث عبر بعضهم عن هذا القسم بثقب الدم الكرسف وبعضهم بظهوره عليه و
بعضهم بغمسه له ومرادهم واحد قطعا ومجموع هذه العبارات يستلزم ما فسرناه به انتهى ويؤيده ان المصنف ره قال في المعتبر عند

كما لو كانت ذكرت الوقت فقط وكانت الوقت متأخرا

في احكام دم الاستحاضة

ببيان ضابط القلة فان لطخ باطن القطنة ولم يظهر عليها لزمها ابدالها والوضوء لكل صلوة وعند بيان ضابط التوسط وان
غمس القطنة ولم يسل لزمها الوضوء آه فجعل المعيار في الاول عدم الظهور وفى الثانى الغمس ولولا ان الغمس والظهور واحد
لم يكن لذلك وجه وقال في الذكرى ويجب اعتبار الدم فان لطخ باطن الكرسف ولم يثقبه ولا ظهر عليه فعليها ابداله او
غسله لوجوب ازالة النجاسة والوضوء لكل صلوة وان ثقبه ولم يسل فعليها مع ذلك تغيير الخرقة آه فان عطف عدم الظهور
على عدم الثقب دليل على ان المراد بالثقب هو الظهور ومن هنا ينقطع احتمال ان يكون المراد به هو مجرد الدخول في وسط
القطنة وان لم يظهر من الجانب الآخر مأخوذا مما جعله في المصباح احد اطلاقيه حيث قال ثقبته ثقبا من باب قتل خرقته بالمثقب
بكسر الميم والثقب خرق لا عمق له ويقال خرق نازل في الارض انتهى واما ما قاله العلامة ره في التذكرة من ان دم الاستحاضة
ان كان قليلا وهو ان يظهر على القطنة كرؤس الابر ولا يغمسها وجب عليها تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة انتهى
حيث اعتبر في تفسيره ظهوره على القطنة كرؤس الابر فان ذلك مبنى على بيان اقصى مرتبة يتحقق بها الاستحاضة لا على
بيان تمام الماهية والحقيقة حتى ينتفى بانتفاء الظهور مثل راس الابر حكم القليلة فلا يجب الوضوء لكل صلوة ولا تغيير القطنة
تذنيب بقى ههنا امران احدهما انه قال في المقنعة فعليها ان تغسل فرجها منه ثم تحشى بالقطن وتشد الموضع بالخرق ليمنع القطن
من الخروج فان كان الدم قليلا ولم يرشح على الخرق ولا ظهر عليها القلة كان عليها نزع القطن عند وقت كل صلوة والاستنجاء
وتغيير القطن والخرق وتجديد الوضوء للصلوة وان رشح الدم على الخرق قليلا ولم يسل منها كان عليها تغيير القطن والخرق
عند صلوة الفجر آه فاعتبر في القليلة عدم الرشح على الخرق وفى المتوسطة ره شح تحقق الرشح على الخرق قليلا ولازم هذا البيان
انه لو لم يرشح على الخرق ومع ظهوره على ظاهر الخرق القطنة لم تكن الاستحاضة متوسطة بل كانت قليلة واعتبار الرشح على الخرق
في تحقق المتوسط مشكل ويمكن توجيهه بان يقال ان الرشح على الخرق لازم لظهور الدم على ظاهر القطنة غالبا فلا يضر اشتفاؤه في
بعض الاوقات فيرجع الى ما ذكره الجماعة ثانيهما انه قال العلامة ره في المختلف المشهور ان المستحاضة ان لم يغمس دمها القطنة
وجب عليها الوضوء لكل صلوة وان غمس ولم يسل وجب عليها مع ذلك غسل الصبح وان سال وجب عليها مع ذلك غسلان
غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما انتهى فجعل المعيار هو الغمس وعدمه ومعلوم ان الغمس
اخص من الثقب لان الغمس لا يصدق الا باحاطة الدم بجميع اجزاء القطنة حتى انه لو بقى شئ من ظاهرها غير ملطخ لم يصدق
الغمس وهذا بخلاف الثقب فانه يصدق بالنفوذ الى ظاهرها ولو لم يستوعبه انما ظهر على جزء من وسط الظاهر ولازم البيان
المذكور هو انه مع تحقق الثقب بهذا الوجه تكون الاستحاضة قليلة ولا يكفى في ارجاع الغمس الى الثقب ما حكى عن بعضهم من
التعبير عن مناط القلة بعدم الثقب وعن مناط التوسط بالغمس مع عدم السيلان لان غاية ما هناك ان المراد بهما واحد
واما انه يجب التصرف في الغمس المأخوذ فيه معنى الاستيعاب بارجاعه الى معنى مطلق النفوذ والثقب او بالعكس فلا يتأتى
من ذلك بل ربما كان الغمس في الدلالة على الاستيعاب اظهر لانه في المعنى مقيد والثقب مطلق والمقيد يجعل مبينا للمطلق
دون العكس واما ما عن المطرزى من ان الثقب انما يقال فيما يقل ويصغر فالمراد به قلة المثقوب وصغره لا قلة الثقب و
صغره لا انه وقد يرى انى في بادى الراى ان كلام المحقق الثانى ره الذى حكيناه ناظر الى ما ذكرناه الا ان قوله والنفوذ يقتضى
الاستيعاب لانه مأخوذ من نفذ السهم من الرمية اذا خرقها بوهن ذلك لان نفوذ السهم من الرمية اى الهدف لا يستلزم الاستيعاب
في عرضها وانما يقتضى استيعاب العمق وهو يحصل بالدخول من جانب والخروج من آخر نعم عبارته تلك المتقدم ذكرها صريحة
في ارجاع الثقب الى الغمس لانه فسر الثقب بالغمس واكده بالتقييد بقوله ظاهرا او باطنا ثم صرح بانه لو بقى شئ خارج وان قل
فالاستحاضة قليلة والثانية ان يثقب الدم الكرسف بالبيان الذى عرفته ولكن لا يسيل الى الخرقة وان حصل منه فيها نداوة
ولهذا قال في لك ان المراد بالسيلان خروجه من القطنة الى غيرها بنفسه عند عدم المانع والثالثة ان يثقب الدم الكرسف و
يسيل بان يتعدى الكرسف الى غيره وقد اجاد بعض المحققين ره في بيان الصور الثلث حيث قال لا يخلو اما ان يكون الدم
بحيث اذا وضعت الكرسف لم يثقبه اى لم يغمسه ولم ينفذ من باطنه الذى يلى باطن الفرج الى ظاهره الذى يلى الخرقة المشدودة
فوقه واما ان يثقبه بحيث يغمسه مستوعبا وعلى الثانى فاما لا يكون بحيث يسيل من الكرسف المغموس لو كان عليه واما ان

يكون بحيث يسيل فالاول يسمى استحاضة قليلة والثانى متوسطة والثالث كثيرة هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكرناه
من البيان انما يجدى في فهم مقصد كل فقيه من كلامه ولا يصير دليلا ثانيا في المسئلة حتى يجعل معيار القلة عدم الغمس و
معيار التوسط وجوده بحيث يحكم بالقلة فيما لو ثقب الدم الكرسف طولا ولكن لم يغمسه عرضا نعم لو حصل ارجاع كلماتهم
جميعا الى الغمس بحيث حصل الاجماع منهم على كونه هو المناط صار دليلا في المسئلة ولكن انى لنا ذلك ومع عدم حصول
الاجماع لا بد من الرجوع الى الاخبار وهى انما تضمنت النفوذ والثقب دون الغمس وتفسيرهما بمجرد اجتهاد فلا بد من
جعلهما معيارا ومناطا في المقام تنبيه قد عرفت انه من جهة اختلاف اقسام الاستحاضة واحكامها صرح جماعة بانه
يجب عليها اعتبار الدم لكن قال في ك لم يتعرض الاصحاب لبيان زمان اعتبار الدم وكمية القطنة مع ان الحال قد يختلف
بذلك والظاهر ان المرجع فيهما الى الاغادة انتهى وتبعه على ذلك جماعة منهم صاحب الذخيرة وكاشف الغطاء وعن بعض
المشايخ ان الذى يظهر من ملاحظة اخبار الباب انه لا تقدير له فتبقى محتشية حتى تنتقل الى حالة اخرى ان كانت او تغيرها عند
كل صلوة انتهى واعترضه بعض المحققين ره بانه مع ان مبدأ الاحتشاء غير معلوم انه لا دليل على وجوب بقائها محتشية الى
الوقت المذكور نعم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اعتبر ترجا انتهى وقال في الجواهر انه ينبغى القطع بعدم
ارادتهم انها ان لم تعتبر حالها بطلت صلوتها ولو كان ما فعلته موافقا للواقع مشتملا على نية التقرب لعدم وضوح دليل
عليه وفصل بعض المحققين ره فقال انها لو لم تعتبره مع الامكان فسدت عبادتها لعدم علمها بما يجب عليها من الطهارة نعم
لو فرض غفلتها عن ذلك واتت بوظيفتها الواجبة صحت وهو متجه ولعل صاحب الجواهر ره اراد ذلك وفى الجواهر ايضا
انه يشكل دعوى وجوب التعرف عليها حتى لو ارادت العمل باسوء الاحتمالات يعنى الاحتياط ويشكل ايضا دعوى الوجوب عليها
لو كان معها استصحاب يشخص حالها كما لو اعتبرت حالها قبل الوقت فكانت صغيرة انتهى وقال بعض المحققين ره في كفاية الاحتياط
عن الاعتبار مطلقا او بشرط موافقته لاستصحاب وعدم كفايته مطلقا وجوه خيرها اوسطها ثم اولها اما كفاية الاستصحاب عنه
مع مخالفته للاحتياط لو سبقت القلة او اصالة عدم زيادة الدم عن حد القليلة وان لم تسبق فالاقوى العدم لما مر نظيره في
الاستبراء ولعله يستفاد من بعض اخبار المسئلة انتهى ولا يخفى عليك ما فيه لان الاحتياط محصل للواقع والاستصحاب اصل
معتبر شرعا فاشتراط جواز العمل بكل منهما بانضمام الآخر اليه مما لا وجه له فالوجه جواز العمل بما وجد منهما في المقام ثم ان
ما ذكر كله انما هو مع امكان التعرف والاعتبار بالنسبة اليها اما مع تعذره لعمى مثلا مع فقد المرشد ولو بالاستيجار ففى
الجواهر انه لا اشكال في سقوط ذلك عنها مع عدم سقوط الصلوة لكن هل لها الاخذ بالمتيقن من وجوب الوضوء ونفى الزائد
بالاصل او انها يتعين عليها الاخذ باسوء الاحتمالات تحقيقا للفراغ اليقينى وجهان اقويهما الثانى انتهى وقال بعض المحققين
ره ان الاقوى هو الرجوع الى الحالة السابقة او اصالة عدم زيادة الدم ان لم يسبق لها حالة بل وان سبقت الكثرة بناء على عدم
جريان الاستصحاب في التدريجيات انتهى وهو وجيه ان اراد وجوب الرجوع الى الاستصحاب او الاصل والا فان اراد تعينه
فلا وجه له اذ لا مانع من جواز الواقع بالاحتياط ثم لا يخفى ان ما اختاره هنا من الرجوع الى الاستصحاب لا يخلو من منافاة لما
تقدم منه من عدم كفاية الاستصحاب عن الاعتبار مع مخالفته للاحتياط قوله وفى الاول يلزمها تغيير القطنة وتجديد الوضوء
عند كل صلوة ولا تجمع بين صلوتين بوضوء واحد تضمنت العبارة بيان حكمين الاول انه يجب عليها تغيير القطنة وهو مذهب
اكثر علمائنا على ما حكاه عنهم في التذكرة وفى حكم تطهيرها وعلل بوجوه احدها عدم العفو عن دم الاستحاضة في الصلوة
سواء كان قليلا ام كثيرا فعن الغنية دعوى الاجماع على الحاق دم الاستحاضة والنفاس بالحيض في عدم العفو وعن السرائر
نفى الخلاف في ذلك واجيب بان عدم العفو عن النجاسة في الصلوة انما هو فيما تتم فيه الصلوة واما ما لا تتم فيه الصلوة
خصوصا مع كونه محمولا لا ملبوسا فنجاسته معفو عنها مطلقا مضافا الى كون النجاسة ملحقة بالبواطن وهى معفو عنها فيها
ثانيها ما تمسك به في الرياض من تصريح بعض الاخبار به في الكثيرة والمتوسطة وانه يتم بالاجماع المركب كما حكى صريحا ففى
الصحيح فاذا ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى وفى الصحيح هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد
قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل الحديث ومثلهما غيرهما وسيجئ قريبا ولا ينافى الاجماع المدعى عدم ذكر الصدوقين كالقاضى

الفرع الرابع في احكام الاستحاضة القليلة

له مطلقا بناء على معلومية النسب انتهى وحكى هذا الاحتجاج عن المحقق البهبهاني في نهاره ايضا واجيب عنه اولا بالمنع من
الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وثانيا بقوة احتمال كون القليلة اخف من حيث الخبث كما هي اخف من حيث الحدث
وثالثا بان ظاهر تلك الاخبار كما سيجيء لا يدل على ازيد من تغيير القطنة عند كل غسل فلا يدل على وجوب تغييرها عند
كل صلوة ورابعها بان ظاهر بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف ثم قال المجيب ولو اريد من تغيير القطنة انما اذا
اخرجتها لاجل الملاحظة وجب ابدالها امكن تنزيل ذلك على الغالب من استلزام وضعها ثانيا التلويث ظاهر الفرج ثم قال
لكن ارادة هذا المعنى لا يخلو عن بعد انتهى ثالثها الاجماعات المنقولة فقد ادعى السيد في الناصريات اجماع الفرقة المحقة
صريحا وحكى عن المنتهى نفى الخلاف فيه وعن فخر المحققين ره في شرح الارشاد اجماع المسلمين على وجوب التغيير وقال
المحقق الاردبيلي ره في مجمع الفائدة واما وجوب غسل الفرج كل مرة وتغيير القطنة فلا دليل على وجوب الا ان الظاهر كانه اجماعي
ايضا مع عدم العفو عن دم الاستحاضة في هذا المحل ولو كان فيما لا يتم فيه الصلوة ووجوب التخفيف هنا بخلاف السلس و
المبطون فانه نقل الاجماع هنا دونهما انتهى ولكن قال في كشف اللثام لم يذكره يعني تغيير القطنة الصدوقان ولا القاضي
ولا ظفرت بخبر يدل عليه وقد عرفت عدم الدليل على بطلان الصلوة بحمل النجاسة مط فان كان هنا اجماع كان هو الحجة والا
فالاصل العدم ثم قال ويؤيده خبر الجعفي المستحاضة تقعد ايام قرءها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رات طهرا اغتسلت و
ان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت فلا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت
الكرسف وقول الصادق ع في خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله المروي في حج التهذيب فاذا ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع
تضع كرسفا اخر ثم تصلي وفي صحيح الصحاف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها الا اذا اريد بما
سنذكره عن قريب وقول النبي ص في خبر الحلبي انها تستدخل القطنة وتستثفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج من وراء الثوب ثم
قال ويحتمل ان يراد انها تصلي كذلك بلا غسل حتى يخرج الدم فاذا خرج وجب عليها الغسل لكل صلوتين انتهى وقال في ئق
بعد نقل نفي الخلاف عن المنتهى ما نصه وهو مؤذن بدعوى الاجماع عليه ولعله الحجة عندهم والا فعدم العفو عن هذا
الدم قليله وكثيره كما ادعوه لم يتم عليه دليل وانما هو الحاق من الشيخ ره كما سيأتي بيانه انتهى مع انه قد ورد العفو عما لا يتم
فيه الصلوة وبه قال الاصحاب وهذا من جملته انتهى وزاد في الجواهر على التمسك بما عرفته في كلام كاشف اللثام الاستناد
الى قول الصادق ع في خبر ابن ابي يعفور المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفا وتنظر فان ظهر على
الكرسف زادت كرسفا اخر ثم تصلي ثم قال كل ذا مع ما في وجوب الابدال في نحوها من المشقة مع عدم ظهور فائدة لذلك
اذ بوضع الجديدة تتنجس بنجاسته فما من ذلك كان القول بعدم الوجوب لا يخلو عن قوة ولعله لذا لم يذكره الصدوقان والقاضي
على ما قيل فتامل انتهى وهذا القول قد اختاره في المستند وهو الاقوى لما عرفت بل نقول ان الاخبار المذكورة لا يدل شيء
منها على ابدال القطنة حتى في صورة ثقب الدم الكرسف لان خبر الجعفي تضمن اعادة الكرسف وهي عبارة عن وضع كرسف
اخر وهو لا يستلزم اخراج الاول حتى يتحقق الابدال وفائدته منع الدم عن الخروج والتلويث وخبر عبد الرحمن انما تضمن
وضع كرسف اخر وقد عرفت انه لا يستلزم الابدال والصحيح الذي تقدم في كلام صاحب الرياض تضمن انها تستدخل
قطنة بعد قطنة وهذه العبارة ان لم نقل بكونها اظهر في كون ادخال القطنة الثانية مع بقاء الاولى فلا اقل من عدم
دلالتها على اخراج الاولى وخبر ابن ابي يعفور صريح في كون استدخال الكرسف الثاني مع بقاء الكرسف الاول لانه قال فيه
فان ظهر على الكرسف ادخلت كرسفا وقد يتحقق الزيادة الا مع وجود المزيد عليه اين هذا من الابدال فتدبر الثاني انه
يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة وانه لا يجوز لها الجمع بين صلوتين بوضوء واحد وهذا هو الذي ذهب اليه اكثر
علمائنا كما حكاه عنهم في التذكرة ووصفه في روض بانه المشهور بين الاصحاب ره وفي الناصريات ان عليه اجماع الفرقة المحقة
وحكي عن ابن ابي عقيل انه لا غسل عليها ولا وضوء وحاصله ان هذا القسم من الدم ليس حدثا وعن ابن الجنيد ره ان عليها
في اليوم والليلة غسلا واحدا فلابن ابي عقيل على ما حكاه عنه في لف يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف
لكل صلوتين غسل تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل فاذا لم يظهر على الكرسف فلا غسل عليها ولا

وضوء انتهى وقال ابن الجنيد ره المستحاضة التي يثقب دمها الكرسف تغتسل لكل صلوتين لاخر وقت الاولى واول وقت الثانية
منهما وتصليهما وتفعل للفجر مفردا كذلك والتي لا يثقب دمها الكرسف تغتسل في اليوم والليلة مرة واحدة ما لم يثقب
انتهى وظاهر هاتين العبارتين ان المستحاضة منحصرة في فردين خاصة فادرجا المتوسطة في الكبرى واما الصغرى
فابن ابي عقيل عفى عنها الغسل والوضوء وابن الجنيد ره اوجب عليها غسلا واحدا في اليوم والليلة حجة القول الاول
ما رواه الشيخ ره في الموثق عن زرارة عن الباقر ع عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين
ثم هي مستحاضة فلتغتسل ولتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت و
هذه الرواية قد وصفها بالصحة في آ ورماه بالسهو في الحدائق معللا بان الراوي عن زرارة هو ابن بكير وهو يرد حديثه
في غير موضع من شرحه وقول الصادق ع في صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت
المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وفي الفقه الرضوي فان لم يثقب الدم الكرسف صلت صلوتها كل صلوة بوضوء
الحديث عما ورد في الحامل من انها ان رات دما كثيرا احمر فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء وتمسك
في لف بصحيحة الحسين بن نعيم الصحاف ايضا عن ابي عبد الله ع وقد سئله عن الحامل الى ان قال وان لم ينقطع الدم عنها الا
بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى فيها الدم بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتش ولتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر
فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف
عنها فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل قال وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم فلتتوضأ و
لتصل ولا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل
في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة
قال وكذلك تفعل المستحاضة ولكن لا يخفى انها تضمنت ما لا يقولون به من عدم وجوب تغيير الكرسف كما هو مقتضى
قوله ما لم تطرح الكرسف آه ووجهها في كشف اللثام فقال يحتمل ان يكون عدم طرح الكرسف عبارة عن عدم رؤية الدم و
قوله ع عند وقت كل صلوة يحتمل التعلق بالصلوة خاصة كما في المعتبر وعلى التعلق بها وبالوضوء جميعا يجوز ان يكون الامر
بالوضوء كالامر في اية الوضوء اي اذا كانت محدثة وما بعده عبارة عن مراتب الاستحاضة فعبر عن الكثيرة بالسيلان خلف
الكرسف كما هو المعروف وعن المتوسطة بالسيلان اذا طرحت الكرسف وعن القليلة بعدم السيلان اذا طرحتها يعني بتري الدم
ولكن غير سائل انتهى ولا يخفى عليك انه اقتراح بحت لا يساعد عليه دلالة اللفظ حجة القول الثاني ما ذكره العلامة ره
في لف بقوله احتج ابن ابي عقيل بما رواه ابن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر
وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر وترك ذكر الوضوء يدل
على عدم وجوبه ثم اجاب عنه بانه معلوم من الاخبار المتقدمة والقرآن ولهذا اهمله ع ولم يذكره للعلم به انتهى وقال في ئق
ان هذه الرواية قد احتج بها له في لف والظاهر انه تكلفها له حيث لم يقف له على دليل والا فان هذه الرواية لا تعلق بها بالمسئلة
اصلا اذ غاية ما تدل عليه عدم وجوب الوضوء مع الاغسال الثلثة الواجبة في الكبرى وهو بمعزل عما نحن فيه انتهى وليت
شعري من اين حصل له الظن بان العلامة ره تكلف لابن ابي عقيل هذا الاحتجاج وقد اسند الاحتجاج اليه صريحا فهل هذا
الا رجم بالغيب ومناط استدلال ابن ابي عقيل بالحديث المذكور هو ان غسل غير الجنابة لا يغني عن الوضوء فحيث تعرض في الحديث
للغسل ولم يتعرض للوضوء دل ذلك على ان الاستحاضة لا توجب الا غسلا لم يكن يسقط الوضوء لو اوجبته وحيث لم توجب الوضوء
لم يكن فرق بين افرادها التي منها القليلة من حيث الوضوء فان فارقها المتوسطة والكثيرة في ايجابهما الغسل وحيث تفطن
العلامة ره لمناط استدلاله اجاب بما عرفت ولما لم يتفطن له صاحب الحدائق ره اجاب بما حكيناه عنه وقد يتمسك له بتعميم
الطهارة المقتضي لعدم كون هذا القسم من الدم حدثا وبما دل على حصر نواقض الوضوء وجوابه يظهر مما تقدم في حجة القول
الاول مضافا الى ما ذكره في جامع المقاصد بعد حكاية هذا القول وقول ابن الجنيد ره من انهما نادران لاجماع الاصحاب بعدهما
على خلافهما حجة القول الثالث ما حكاه في لف عن ابن الجنيد من التمسك بما رواه سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف

اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة واجاب
عنه بانه محمول على نفوذ الدم الكرسف واليه اشار بقوله فان لم يجز الدم الكرسف يعني اذا انفذ الى ظاهره ولم يتجاوز انتهى
وتمسك بعضهم لهذا القول بصحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان
انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة
بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد فان انقطع عنها الدم
والا فهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلى ولا تدع الصلوة على حال لان النبى ص قال الصلوة عماد دينكم و
يندفع بما حكيناه عن العلامة في جواب الاستدلال بالروايات السابقة وقد تبين من جميع ما ذكرناه ان المعتمد المعول انما
هو القول الاول تنبيهان الاول انه قد بقى من جملة ما ربما يجعل من وظائف الاستحاضة القليلة امران لم يتعرض
لهما المصنف ره احدهما تغيير الخرقة المشدودة على الكرسف فقد حكم بوجوبه في المقنعة وط والسرائر وحكى عن غيرها بل عزاه
في كشف اللثام الى الاكثر وقال العلامة ره في التذكرة بعد حكاية القول بوجوب تغيير الخرقة عن الشيخ ره وفيه نظر اذ لا
موجب له لعدم وصول الدم اليها وقال في نهاية الاحكام وفي وجوب تغيير الخرقة اشكال اقربه ذلك ان وصل الدم اليها
والا فلا قال في كشف اللثام بعد نقله وهذا هو المناسب لما اعتبره في القلة وفسرها به في التذكرة والنهاية وذلك لانه
قال في التذكرة وهو يعنى القليل ان يظهر على القطنة كرؤس الابر ولا يغمسها وفي نهاية الاحكام وطرف القلة ان يظهر على
القطنة كرؤس الابر من غير ان يغمسها وقال في الجواهر ينبغى القطع بعدم وجوب تغيير القطنة الخرقة كما هو ظاهر المصنف ره
وغيره وصريح جماعة وعلله بعدم وصول الدم اليها في القليلة مع اصالة البراءة وخلو الاخبار عنه ثم ان الظاهر ان ليس مراد
القائلين بوجوب تغيير الخرقة هو تغييرها تعبدا حتى لو لم تتنجس فينزل على صورة وصول النجاسة اليها كما هو مقتضى تقييد
التذكرة ونهاية الاحكام وح فيحكم بوجوب التغيير ان قلنا بعدم كون مثله معفوا عنه وثانيهما وجوب غسل ما تنجس
من ظاهر الفرج قليلا كان او كثيرا والمراد بظاهره ما يبدو منه عند الجلوس على القدمين كما في لك وعن شرح المفاتيح
وقد نص على وجوبه جماعة بل قال المحقق الاردبيلى ره كانه اجماعى والظاهر ان ليس مرادهم الوجوب التعبدى فيبتنى
على عدم العفو عنه مطلقا وان لم يكن بقدر الدرهم كما انا لو قلنا بالعفو عن قدر الدرهم يجيء الوجوب على تقدير زيادته
عن قدره وقال في المستند وهل يجب غسل الفرج ان تلوث بهذا الدم التحقيق انه ان تعدى الى الظاهر عرفا لا خصوص ما
يظهر عند جلوسها على القدمين كما عن الشهيد وجماعة لعدم معلومية كونه من الظواهر ولم يكن اقل من الدرهم من دم الاستحاضة
ايضا انتهى ولا يخفى انهم لا ينكرون كون المرجع هو العرف ولكنهم ارادوا التشخيص للموضوع العرفى فزعمهم يرجع الى الصغرى
والحق ما ذكروه الثالث ان ما ذكر من انه ليس لصاحبة الاستحاضة القليلة ان تجمع بين صلوتين بوضوء يختص بالفريضتين او
يجرى في النافلتين والفريضة والنافلة فيه قولان فقال الشيخ ره في ط ولا يجوز للمستحاضة ان تجمع بين فرضين بوضوء واحد
واما من به سلس البول فيجوز له ان يصلى بوضوء واحد صلوات كثيرة لانه لا دليل على وجوب الوضوء عليه وحمله على الاستحاضة
قياس لا نقول به وانما يجب عليه ان يشد راس الاحليل بقطن ويجعله في كيس او خرقة ويحتاط في ذلك الى ان قال واذا
توضأت المستحاضة للفرض جاز ان تصلى معه ما شاءت من النوافل لانه لا مانع منه انتهى وحكى عن المهذب موافقته وذهب
جماعة منهم العلامة ره في التذكرة والمحقق الثانى ره والشهيد الثانى ره الى انه لا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة قال
في التذكرة لا تجمع المستحاضة بين صلوتين عند علمائنا سواء كانا فرضين او نفلين انتهى وحكى عن المنتهى نسبة التعميم
بالنسبة الى الفرضين والنفلين الى علمائنا وقال في جامع المقاصد لا تجمع المستحاضة بين الصلوتين بوضوء واحد سواء
الفرض والنفل بخلاف الغسل فتجمع بين صلوة الليل والصبح بغسل واحد انتهى وقال في لك ولا فرق في الصلوة بين النافلة
والفريضة انتهى حجة القول الاول وجهان الاول ان المتيقن من النص ومعقد الاجماع على انه يجب لكل صلوة وضوء انما هى
الفريضة بل هى المنساقة فيهما ودعوى ارادة الوجوب الشرطى من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظاهر وهذا الوجه
ينهض باتمام المطلوب اذ لم نقل بانه ثبت من الاجماعات المدعاة على كون الاستحاضة حدثا كونها كذلك على الاطلاق والا تحقق

اشتغال الذمة بالوضوء للصلوة ولا يحصل اليقين بالخروج عن عهدة التكليف الا بالوضوء لكل صلوة مطلقا نافلة كانت
او فريضة الثانى ما ذكره الشيخ ره من انه لا مانع من الاتيان بالنوافل عند التوضى لفريضة واحدة وهذا انما يتم مع وجود المقتضى
واحرازه فيقال ان الظاهر دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها واما لاصالة عدم
كون الخارج بعد الوضوء من الدم موجبا للوضوء بالنسبة الى غير فرض آخر لعدم الدليل على ايجابه الوضوء مطلقا حتى يقتصر في محو لفقه
على المتيقن حجة القول الثانى وجوه الاول اطلاق معقد بعض الاجماعات المنقولة كالمحكى عن الخلاف وتصريح مدعى بعضها *
بالتعميم مثل ما حكيناه عن التذكرة وعموم معقد بعضها الآخر كالمحكى عن المنتهى الثانى ما تمسك به العلامة ره في التذكرة
من اطلاق قوله ع لحمنة توضأى لكل صلوة ومن طريق الخاصة قول الصادق ع وصلت كل صلوة بوضوء ومثلهما قول الباقر ع
في موثقة زرارة وتصلى كل صلوة بوضوء الثالث ما ذكره في التذكرة ايضا من التعليل بان الدم ناقض وهو متجدد فتنتقض الطهارة
به وسقط اعتباره بالنسبة الى الصلوة الواحدة دفعا للمشقة وخلاصا عن تكليف ما لا يطاق انتهى وذكر بعض المحققين ره ما
يوضح الدليل المذكور فقال مستدلا على اصل المذهب ما نصه ويدل عليه وجوب الاقتصار في اباحة الصلوة لدائم الحدث على
القدر المتيقن لان المستفاد من الاخبار كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا موجبا للطهارة وقد ادعى في التهذيب اجماع المسلمين على
كونها موجبة للطهارة وفي المنتهى على كونها حدثا وفي شرح الجعفرية على كونها من النواقض فالثابت من الادلة هو عدم تاثير الحدث
الواقع بعد الوضوء في اثنائه بالنسبة الى صلوة واحدة بل هذا الوجه هى العمدة والا فيمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع
على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل قوله ع في رواية يونس فان رات دما صبيبا فلتغتسل
عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ولتصل وقوله ع في رواية ابى بصير فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا
اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت الى غير ذلك مما ورد مورد الغالب في ذلك الزمان من
التفريق بين الظهرين والعشائين مضافا الى كثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء بقول مطلق مع ورودها في مقام البيان
لكن الانصاف ان ظهور بعض الاخبار في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر فاذا انضم ذلك الى ظهور معاقد الاجماعات
التى لا يجرى فيها ما احتمل في الاخبار لعدم الشاهد فيها بل شهادة بعضها الآخر على ارادة ظاهرها زال الاشكال في المسئلة ولم
يحتج الى ما تقدم من وجوب الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا بمعنى كونه
موجبا للوضوء في الجملة لا مطلقا فكون الخارج بعد الوضوء مؤثرا في المنع على الاطلاق الا ما خرج بالدليل يحتاج الى دليل
هذا والمختار هو القول الثانى ولكن لا يخفى ان ما حكيناه عن العلامة ره من التمسك باطلاق قول النبى ص لحمنة توضأى لكل
صلوة انما هو من طرق العامة بدليل قوله ره بعده ومن طريق الخاصة حاكيا قول الصادق ع وليس مراده ما هو المذكور
في طى مرسلة يونس لان الموجود فيها انها قالت انى اثجه ثجا فلا يكون دمها الا من الاستحاضة الكثيرة ولذلك امرها بثلثة
اغسال ومع ذلك يبقى الاشكال في انه من قضايا الاحوال التى حكم عليها بالاجمال الا ان يقال ان الجواب عن كون الاستحاضة
قليلة اذ ليس حكم غيرها مجرد الوضوء لكل صلوة تنبيه ذكر بعض المحققين ره انه ربما يلتزم بالقول بعدم لزوم استيناف وضوء
للنافلة كل من قال فيما سيأتى بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء قادح بالنسبة
الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة ثم قال لكن هذا الاستبعاد لازم ايضا على ما قربناه يعنى قول الشيخ ره فانه
يجوز لها ان تصلى النوافل ما شاءت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى فتوله ره وفي الثانى يلزمها مع
ذلك تغيير الخرقة والغسل لصلوة الغداة يعنى انه فيما لو ثقب الدم الكرسف ولم يسل وهذه هى الاستحاضة المتوسطة يلزمها
مع الوضوء لكل صلوة وتغيير الكرسف امران آخران احدهما تغيير الخرقة وفي حكمه غسلها والآخر الغسل لصلوة الفجر وعلى
هذا فيقع الكلام هنا في مقامات الاول انه يجب عليها الوضوء لكل صلوة هذا هو المعروف ولكن قال في كشف اللثام
انه لم يوجبه الشيخ ره في شئ من كتبه والقاضى والصدوقان في الرسالة والهداية والحلبيان والسيد في الناصريات في ظاهرهم
لصلوة الغداة ثم قال لكن عباراتهم يحتمل ما في نكت النهاية من انه انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة وانما يجب عليها الغير
الوضوء فلا ينافى وجوب الوضوء لها ايضا انتهى وعلى الاحتمال الاخير ينتفى الخلاف وعلى ما استظهره منهم انما يقع الخلاف

في صلوة الغداة والاظهر لا وغيرهم مطبقون على وجوب الوضوء للصلوات الاربع مما عدا الغداة ويدل على وجوبه لها وغيرها في ذيل رواية سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وقوله ع في مرسلة يونس وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب وبما يستدل ايضا باطلاق قوله ع لابي بصير فاذا رات صفرة توضأت وللصحاف في الصحيح فلتتوضأ ولتحتشي بكرسف وتصلي ولابن مسلم في الحسن فان رات الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وفي رواية ابن ابي يعفور فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت وليونس وان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل وبعموم ما دل على وجوبه مع كل غسل لكن لا يخفى عليك ان الاخيرة لا يدل على وجوب الوضوء لكل صلوة ولكنه يدل على وجوب الوضوء لغسل الفجر الذي هو المتنازع فيه وهذا القدر كاف اذ لا خلاف في غير صلوة الفجر من الصلوات كما عرفت الثاني تغيير القطنة قال في كشف اللثام ذكره من ذكره في القليلة والقاضي ممن لا يذكره فيها ثم قال وينص عليه هنا ما تقدم من خبري الجعفي وعبد الرحمن بن ابي عبد الله وفي شرح الارشاد لفخر الاسلام اجماع المسلمين عليه انتهى وزاد في الجواهر التمسك بعدم القائل بالفرق بين القليلة والكثيرة المدلول عليها بالنص وبين المتوسطة قلت ان تم الاجماع بسيطا او مركبا فهو الحجة والا فلا دلالة للاخبار على ذلك كما عرفت في القليلة الثالث تغيير الخرقة ودليله عدم العفو عن نجاسة دم الاستحاضة في الصلوة وفي كشف انه لم يذكره السيدان ولا القاضي في الناصريات والجمل وشرحه والغنية والمهذب وافتى الصدوق في الفقيه والمقنع بخبر ابي بصير سئل الصادق ع عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام وترى الطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت وفي الجواهر ان تغيير الخرقة اولى من تغيير القطنة قطعا لصغرها ولكونها كالملحقة بالبواطن بخلافها من غير فرق بين تنجسها بكثير الدم او قليله بناء على عدم العفو عنه خصوصا في المقام ولا دلالة في عدم ذكر السيدين له كما عن القاضي على عدم الوجوب ومع فرضها فهم محجوجون بما تقدم كما انه لا دلالة في خلو الاخبار عنها على ذلك انتهى الرابع انه يجب عليها الغسل لصلوة الفجر وهذا القدر مما لا اشكال فيه وانما الخلاف في انه هل يجب عليها مع ذلك غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما فيلزمها للخمس صلوات ثلثة اغسال او انها تقتصر على غسل واحد لصلوة الفجر والوضوء لكل صلوة في المسئلة قولان وحاصل هذا الخلاف ان الاستحاضة المتوسطة ملحقة بالكثيرة في وجوب ثلثة اغسال ام لا وبعبارة اخرى الاستحاضة قسمان او ثلثة اقسام فذهب الى الاول ابن ابي عقيل وابن الجنيد على ما حكي عنهما ونص على اختياره المصنف ره في المعتبر حيث قال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء انتهى وصار اليه المحقق الاردبيلي ره وصاحبا ك وحكي عن صاحب المعالم ره وصاحب الذخيرة وربما نقل عن روض الجنان الميل اليه وذهب الى الثاني من عداهم حجة القول الاول صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك اذا مكثت المراة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها اذا اراد وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ولا باس ان يأتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها قال وقال لم تفعله امراة احتسابا الا عوفيت من ذلك قال في ك لتقريب وجه الدلالة وهي مطلقة في وجوب الاغسال الثلثة يخرج منها من لم يثقب دمها الكرسف بالنصوص المتقدمة بعض نصوص الاستحاضة القليلة فيبقى الباقي مندرجا تحت الاطلاق ثم ان ما ذكرناه هي الاخبار التي تمسك بها المحقق الاردبيلي ره وصاحب ك وقال الاول بعد ذكرها وامثالها في هذه المسئلة كثيرة وما نقلناها للاكتفاء بالاصح ثم قال

في هذه الاخبار دلالة ايضا على عدم وجوب الوضوء وتداخل غسل الحيض والاستحاضة وفي الاخيرة دلالة على جواز الاستظهار الى العشرة واعتبار الدم بالقطنة وجواز الوطي بالاستحاضة حجة القول الثاني وجوه الاول اصالة البراءة عما زاد على الغسل الواحد الثاني الاجماع المنقول عن الناصريات وف والغنية على عدم وجوب غير غسل الصبح الثالث الاخبار فمنها مضمرة زرارة المدعى صحتها في كلام بعضهم قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت ثم صلت واغتسلت للغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك واورد على الاستدلال بها من وجوه تضمنها كلام المحقق الاردبيلي ره حيث قال والكلام اما في سندها فلاشتراك احمد بن محمد وان كان الظاهر انه ابن عيسى الثقة ولوجود حريز فانه وان كان ثقة ولكن فيه كلام ولقولهم انها مقطوعة وان قالوا الظاهر ان مثل زرارة ما ينقل في مثل هذه الا عن الامام ع ولكن رايت في التهذيب بعد نقل هذه المقطوعة بورقة تخمينا في احكام النفساء جزم بانه عن الامام ع حيث قال وقد مضى حديث زرارة فيما رواه الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع ولم نجد فيما مضى من كتابه ما اشار اليه الا هذه المقطوعة وهذه الامور وان كانت مما لا يضر ولكن في مقام المعارضة يرجح عليها غيرها الخالية عنها وهو ظاهر واما في دلالتها فبعدم صراحتها في المطلوب ويحتمل القليلة بل يمكن دعوى الظهور فيها اذ في المتوسطة ايضا يجوز الدم الكرسف ولكن لا يسيل فيكون الخبر عليهم من وجهين لا لهم وبلزوم الغسل في القليلة مع قولهم به فيكون الحمل عليه مع الاستحباب كما مر وباحتمال ان يكون المراد بالغسل في قوله بغسل واحد الغسل الذي فعلته للانقطاع كما اشار اليه في اول الخبر حيث قال والا اغتسلت فيكون معنى قوله صلت بغسل انها لم تغتسل الاغسال المتعددة التي وجبت عليها بعد الاعتبار في الاول بل تكتفي بالغسل الذي فعلته اولا وهو غير بعيد بل ظاهر بعد التامل وعلى تقدير البعد يحمل عليه لما مر اذ بعد اسقاط الاغسال عنها التي وجبت عليها بما مر بهذه الرواية بمجرد هذا البعد مع ان حملها على القليلة اقرب من القول به للمتوسطة فالقول بغسل واحد لها اقرب من القول بوجوبه للمتوسطة ولا شك في شمولها لها فلا بد من التاويل بالجرح وذلك ليس باقرب مما قلناه ولبعد عدم تعيين المحل للغسل مع ارادة التعيين من غير نصب دليل وهذا مؤيد للتاويل الذي قلناه حيث لا محل لها معينا وبالجملة الغرض تحصيل المرجح فلا ينبغي التكلف في دفع الامور المذكورة انتهى ولا يخفى عليك ان ضعف السند على تقدير تحققه منجبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وقد ذكر هو ره ما يدفع الاشكال بحسب السند وهذا اعدل الى ترجيح ما استدل به على هذه الروايات وان ما استند اليه في نفي صراحتها في المطلوب واثبات احتمالها للقليلة مما لا مجال للالتزام به لان التجاوز والسيلان في كلمات الائمة ع وكلمات الاصحاب عبارة عن معنى واحد وهو تعدي عين الدم من القطنة الى الخرقة ولا تحقق التجاوز في القليلة اصلا غاية ما هناك ان عدم التجاوز وعدم السيلان يجري في القليلة ايضا فيتجه الايراد في بادي النظر بانه لا غسل فيها او وقد ورد التصريح به في الرواية ويجاب عنه بانه نفيه بالاجماع من غير ابن الجنيد على عدم وجوب الغسل في القليلة واما ما ذكره من احتمال ان يكون المراد بالغسل في قوله بغسل واحد الغسل الذي فعلته للانقطاع بان يكون المراد به غسل النفاس فقد اجيب عنه بان الرواية ظاهرة ظهورا كاد يكون كالصريح في كون الغسل للاستحاضة كما يقتضيه ذكر الفاء وغيرها على ان في اشتراط الاغسال الثلثة بجواز الدم الكرسف الذي هو ظاهر في التعدي كاف في اثبات المطلوب هذا واما ما اورده على الاستدلال بالرواية المذكورة من ان الغسل لا يتعين كونه لصلوة الفجر فيحتمل ان يكون لشيء من الصلوات الاخر فقد اجيب عنه بانعقاد الاجماع بل قيام الضرورة على انه لا غسل واجبا للاستحاضة المتوسطة لغير صلوة الفجر واما ما ذكره من ترجيح ما استدل به على هذه الرواية فيجاب عنه بعد ما عرفت من انجبار السند وانتظام امر الدلالة بما افاده بعض المحققين ره حيث تصدى لتحقيق التعارض ودفعه فقال بعد التصريح بان المعتمد في الاستدلال هي الرواية المذكورة ورواية سماعة الاتية لكن بان انهما ما يعارضهما مثل صحيحة معوية بن عمار المتقدمة وقوله ع في رواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت فان المراد بالنفوذ فيها والثقب في الاولى ما يرادف الجواز في روايتي زرارة وسماعة ولهذا قابل في رواية سماعة بين الثقب وعدم الجواز واصرح من ذلك قوله ع في رواية ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل دل على اناطة الاغسال بمجرد صبغ الدم للقطنة ولا ينافيه

توصيف الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله ع في مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب فان الظاهران المراد هو الاغسال للاستحاضة لكل صلوة لا للحيض بل تركه
للظهور والا لزم ان يكتفى في مقام البيان بالوضوء للاستحاضة الكثيرة وح فقوله وان سال مثل المثعب يدل على عموم
الحكم لصورتي السيلان والعدم فتامل هذا كله مضافا الى عموما وجوب الاغسال الثلثة على المستحاضة بقوله مطلق
ثم قال لكن الانصاف ان روايتي زرارة وسماعة اصرح دلالة على تثليث اقسام المستحاضة فيتعين تقييد الروايات المتقدمة
مع امكان دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال منه بل صحيحة معوية صريحة في الكثيرة لقوله ع
بعد الامر بالاغتسال تحتشى وتستثفر وتضم فخذيها في المسجد وساير جسدها خارج قال في مشرق الشمسين قد يقرء قوله ع
ولا تحتبي بالنون وحذف حرف المضارعة اى لا تختضب بالحناء ونحوه ولا تحتبي من الحباء بالحاء المكسورة والباء الموحدة
والمنقول عن العلامة ره ولا تحتبي بيائين اولهما مشددة اى لا تصلى تحية المسجد اشق وكان الحباء في القراءة الثانية
ماخوذ من حبى الصغير يحبي حباء كما حكى هذا الاستعمال في المصباح المنير لمشى على استه واشرف بصدره وذكر متن الحديث
في الوافي بدون كلمة لا النافية ثم قال في بيانه تحتشي مضبوط في بعض النسخ المعتمد عليها بالحاء المهملة والشين المعجمة المشددة
وفسر بربط خرقة محشوة بالقطن يقال لها المحشى على عجيزتها للتحفظ من تعدى الدم حال القعود ثم حكى عن الصحاح ان المحشى
العظامة تعظم بها المراة عجيزتها وعن القاموس كمنبر ومحراب كساء غليظ ابيض تتزر بها ثم قال وفي بعض النسخ تحتبي بالتاء المثناة
من فوق والباء الموحدة من الاحتباء وهو جمع الساقين والفخذين الى الظهر بعمامة ونحوها ليكون ذلك موجبا لزيادة تحفظها
من تعدى الدم ثم حكى النسخة المتضمنة لكلمة لا ثم قال والواو في قوله ع وساير جسدها خارج للحال يعنى انها لا تدخل المسجد
لكنها تجلس قريبا من المسجد بحيث يكون سجودها فيه ضامة فخذيها حين تدخل راسها للسجود ويأتي في باب احكام الحائض انها
تجلس قريبا من المسجد فتذكر الله عز وجل وكان المراد من المسجد محل صلوتها الذى كانت تصلى فيه وانما لا تدخله احتراما له انتهى
ولا يخفى بعد هذا التفسير لذيل الحديث عن اللفظ وبفهم من بعضهم ان المسجد بمعنى السجود وان المراد بخروج ساير جسدها هو
ان تضم ساير جسدها الى فخذيها وهو اقرب ومنها مضمرة سماعة في الموثق قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت
لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة الى ان قال هذا ان كان دما عبيطا
وان كان صفرة فعليها الوضوء وهو ظاهر في المدعى لان المراد بالجواز انما هو التعدى وبفيه وان كان اعم من المتوسطة لكنه
لا يقدح في الاستدلال لان الكلام ههنا انما هو في مقابل من يقول بلزوم الاغسال الثلثة في المتوسطة على انه لا بد من تنزيل
الرواية على المتوسطة لعدم قائل بوجوب الغسل في القليلة ممن عدى ابن الجنيد ره كما عرفت وهو مخالف للاجماع فتكون الرواية
مقيدة بالاجماع ويكون المراد بالثقب في صدر الرواية هو خصوص التعدى والتجاوز من الكرسف الى الخرقة بقرينة مقابلته
بقوله ع وان لم يجز وهذا اوجب لا غسال الثلثة ح والظاهر ان الامر بالوضوء عند رؤيتها الصفرة في ذيل الرواية كناية
عن كون الاستحاضة قليلة لغلبة الرقة في القليلة فتكون الرواية ح مشتملة على بيان الاقسام الثلثة للمستحاضة فمنها صحيحة الحسين
بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله ع اذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر
فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التى كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان
لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التى كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستذفر وتصلي الظهر والعصر
ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف
فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل فان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها
قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقا فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات و
اجاب في ك عن الاستدلال بها بان موضع الدلالة فيها قوله ع فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وهو
غير محل النزاع فان موضع الخلاف ما اذا لم يحصل السيلان واعترضه المحقق البهبهاني ره فيما علقه على هذه العبارة بقوله ليس
كذلك بل موضع الدلالة قوله ع فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل

صلوة فانه نص في انه ما لم يتحقق السيلان من خلف الكرسف لم يكن عليها غسل لصلوة المغرب والعشاء بل تتوضأ لكل واحدة
منهما وهذا شامل للمتوسطة يقينا وهو الموافق للمشهور وحجة على الشارح وشيخه وكذا قوله ع فان كان الدم اذا امسكت الكرسف
آه فانه ظاهر في ان الغسل ثلث مرات مشروط بالسيلان من خلف الكرسف سيما بعد ملاحظة العبارة الاولى اذ يظهر ان
هذه العبارة في مقابل الاولى وان هذا الشق شق مقابل للاولى واما قوله صبيبا فهو تاكيد وتوضيح للسيلان لانه المحقق له
غالبا وتاكيد ايضا في ان الاغسال الثلثة ليست في صورة عدم السيلان وانه ما لم يتحقق السيلان لا تكون الاغسال الثلثة
ولا تجب بمجرد الظهور البتة وحيث ثبت بالدلالة الواضحة المتعددة المتاكدة انحصار الاغسال الثلثة في الكثيرة ثبت مذهبهم
وبطل مذهب الخصم وثبت كون المتوسطة كما يقول به المفصلون موافقة للقليلة في المغرب والعشاء مع الاجماع على كونها حدثا
والاجماع على كونها مغايرة للقليلة بحسب الحكم والاجماع بل الضرورة على انها ليس لها حكم آخر وكل ذلك من مسلمات الخصم واما
قوله وان طرحت الكرسف فهو ظاهر في ان المراد السيلان في صورة طرحها الكرسف لا في صورة امساكها الكرسف ولا خفاء في
ذلك على من له ادنى تامل في الحديث فالمستفاد منه انه لا غسل في صورة عدم السيلان سواء امسكت الكرسف ام لا وفي صورة السيلان
يجب الغسل البتة اما مع الامساك فثلثة اغسال واما مع عدمه فانما يجب عليها الغسل وهذا اجمال لا يضر المستدل اصلا بلا شبهة بل يمنعه فان
المراد غسل صلوتي المغرب والعشاء كما هو مقتضى السيلان فهذه ايضا دلالة اخرى على مراد المشهور على ما عرفت من ان هذا الغسل لاجل
السيلان وبشرطه بل لو رفعنا اليد عن السياق ايضا لنفعه لان المراد غسل واحد كما هو ظاهر لفظ المفرد المعرف مع انه لم يعرف
من الفقهاء مساواته للاول مع انه مع عدم الكرسف يتحقق السيلان بادنى دم مع انه لا يخفى ان المتعارف في النساء انهن في
صورة كثرة السيلان وزيادته يمسكن الكرسف ولا يتركنه صونا لاصوابهن عن الدم وفساده وتخريبه فالسيلان بلا كرسف سيلان
سهل قليل ولعله مساوق للظهور من خلف الكرسف في صورة الامساك واقعا او بحسب الظن والظهور وعدم الاشعار بكون
الغسل للفجر غير مضر للاجماع على كونه له فلعل المقام كان مع قرينة او كون المقام مقام اجمال لهذا المعنى او كان هذا المعنى واضحا في
ذلك الزمان او عند الراوي وهو الثقة الجليل كما هو الحال في ساير الاخبار لان الامر والبناء فيها على التعارض والجمع فلا بد من ان
يكون ملاحظة حال الراوي في المعارض المؤول على ما اشرنا والا لاستقيم على انه لو وقع في المقام حديث صحيح صريح في انه عليها الغسل
لخصوص الفجر لكان الشارح يحمل الغسل في هذا الحديث عليه البتة واي فرق بين الحديث وبين الاجماع في هذا ويمكن ان يقال انه ع
امر بايجاد الغسل والالف واللام ظاهر في الجنس وحقيقة في الحقيقة وايجاد الحقيقة يتحقق في ضمن فرد كما حقق في محله وظاهر
ان الغسل لاجل الصلوة فيكون مقدما عليها فحيث لم يعين الصلوة يكون المراد جميع الصلوة اليومية مثل قولهم ن يد يعطي ويمنع فتدبر
انتهى وقال بعض المحققين ره في تقريب الاستدلال بالصحيحة المذكورة انه ع علق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف
الكرسف صبيبا لا يرقاء فاطلاق الغسل فيما اذا طرحت الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد ثم اورد على التمسك بها
بانه لم يظهر من الرواية كون قوله ع اذا امسكت الكرسف قسيما لقوله ع فان طرحت الكرسف وسال بل الظاهر انه قسيم لقوله فان كان
الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فقسم كلا من صورتي طرح الكرسف وامساكه الى قسمين في احدهما الوضوء وفي
الاخر الغسل فالانصاف ان الرواية لو لم تكن ظاهرة في خلاف المطلوب من جهة ان الظاهر من لفظ الغسل في قوله ع فان طرحت
الكرسف وسال الدم هو جنس الغسل نظير التوضي في مقابله فلا دلالة فيها على المطلوب انتهى وانت خبير بان ما ذكره المحقق
البهبهاني ره من ان موضع الدلالة انما هي الفقرة الاولى والاخيرة يوجب سقوط جميع ما ذكره من تقريب الدلالة وما اورده
عليه واما الاول فلما عرفت من ان موضع الدلالة انما هما الفقرتان المتقابلتان اعني الاولى والاخيرة فمع الاعراض عن تقابلهما
كيف يمضي دلالة الرواية بقوله مطلق على المطلوب واما الثاني فلان الاستدلال بقوله ع اذا امسكت الكرسف ليس مبنيا على
كونه قسيما لقوله ع فان طرحت الكرسف وانما هو مبني على كون الثاني مع بعده شرعا لا نتفاء القيد الذى اخذ في الفقرة الاولى
وهو قوله ع ما لم تطرح الكرسف وهذا توسطا بين الفقرة الاولى والاخيرة مع كونهما منفا بلتين وحيث كانت الفقرة
الاولى تبعا لما قبلها متضمنة لفرض كون السيلان وعدمه فيما بين صلوتي الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء ولذلك
اقتضى السياق كون الغسل للمغرب والعشاء مع كونه مذكورا بصيغة الافراد لكن لما كان الخصم لا يقول به صار ثبوته دليلا

على المطلوب نظرا الى انه يصير حاصل الرواية هو دوران الغسل مدار السيلان سواء تحقق مع الكرسف ام بدونه والاولى ان يقال
ان ذكر الغسل مع السيلان بدون الكرسف لمجرد افادة ثبوته لكن اعتمادا على البيان الذي اتى به في الفقرة الاخيرة من كونه
ثلث مرات لا عبارة عن خصوص غسل المغرب والعشاء ومن هنا يعلم ان ما ذكره المحقق البهبهاني من ان السيلان بلا كرسف
مساوق للظهور من خلف الكرسف في صورة الامساك ليس على ما ينبغي لانه وان كان يساعد عليه الاعتبار الا انه لا يساعد
على حكمه وهو ثبوت غسل واحد لصلوة الفجر وحدها لا لان هذه الرواية ولا غيرها واضعف من ذلك ما وقع في ذيل كلامه الذي
حكيناه من امكان كون المراد بالغسل هو الجنس الموجود في ضمن الفرد الخارجي المفصول لاجل الصلوة وانها حيث لم تتعين يكون
المراد جميع الصلوات اليومية مثل قولهم زيد يعطي ويمنع وجه الضعف انه ان اريد بجميع الصلوات اليومية الصلوات الخمس حتى
يكون عليها خمسة اغسال مما لم يقل به احد وان اريد به صلوة الصبح ومجموع الظهر والعصر بان تعتبرا صلوة واحدة ومجموع
المغرب والعشاء باعتبارهما صلوة واحدة حتى يكون الواجب عليها ثلثة اغسال فذلك ليس من باب حمل المعرف باللام على ارادة
الجنس وانما هو من قبيل العهد مضافا الى توقفه على كون مثل ذلك معهودا بين المتكلم والمخاطب ودعوى تحقق العهد رجم بالغيب
ومنها رواية عبد الرحمن ابن ابي عبد الله التي هي كالصحيح عن الصادق ع قال وان كان قرؤها فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين و
لتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة ثم تصلي
صلوتين بغسل واحد الخبر وهو كالصريح في ارادة المتوسطة من قوله ظهر على الكرسف خصوصا بعد مقابلته بالدم السائل مع ان
فيه دلالة اخرى من جهة انه علق تاخير الصلوة والاتيان بصلوتين بغسل واحد على سيلان الدم في الجملة الشرطية المقتضية لانتفاء
الجزاء عند انتفاء الشرط ومنها قول الصادق ع في رواية يونس بن يعقوب فان رات الدم صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة بناء
على ان يكون المراد بوقت كل صلوة الاوقات الثلثة نظرا الى اشتراك الظهر والعصر في الوقت في الجملة خصوصا بعد ملاحظة تاخير
السابقة وتقديم اللاحقة وكذا الحال في المغرب والعشاء ودلالته انما هي بالمفهوم وهو انتفاء الغسل في وقت كل صلوة عند
انتفاء الشرط الذي هو رؤيتها الدم صبيبا ومنها رواية محمد بن مسلم وزرارة المروية في المعتبر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن
الباقر ع فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ودلالتها ايضا بالمفهوم ومنها موثقة سماعة عن الصادق ع
قال غسل الجنابة واجب وغسل الحيض اذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز الدم الكرسف
فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ومنها ما تمسك به
بعضهم من موثقة زرارة عن الباقر ع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة
بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وتقريب الدلالة بدعوى ظهور صدقه بالغسل الواحد للغداة ولا يخفى ما فيه
لعدم ظهور اللفظ في ذلك ان لم نقل بان الظاهر منه ان لم ينضم اليه شيء من القرائن والادلة الخارجة هو انها تغتسل عند كل
صلوة ارادت اتيانها ومنها ما تمسك به بعضهم ايضا من رواية الجعفي عن الباقر ع وان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت ولا تزال
تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل والكرسف والمراد بالغسل الاول غسل الحيض وبالثاني
غسل الاستحاضة وتقريب الدلالة على حد ما ذكر في سابقتها ويتوجه النظر اليها على حد ما عرفت ويؤيد ما ذكر كله ما في الفقه
الرضوي فان لم يثقب الدم الكرسف تنتفخ القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت الليل والغداة
بغسل واحد وسائر الصلوات بوضوء وان ثقب وسال صلت الليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل وتصلي المغرب و
العشاء الاخرة بغسل وهو مع الاجماعات السابقة والاجماع المركب دال على ان المراد بالغسل في الاخبار انما هو غسل الفجر واذ
قد عرفت ذلك كله فاعلم ان المختار هو القول الثاني لرجحان ادلته على ادلة القول الاول لان صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة
صفوان بن يحيى مطلقتان في جميع اقسام المستحاضة قليلها ومتوسطها وكثيرها فتقيدان بما دل على نفي الاغسال الثلثة عن
المتوسطة كما انه يجب تقييدهما بما دل على نفيها عن القليلة وان صحيحة معوية بن عمار وان كانت غير مطلقة بالنسبة الى القليلة حيث
قيد فيها بثقب الدم الكرسف الا انها مطلقة بالنسبة الى المتوسطة فتقيد بما دل على نفيها عنها بل ربما امكن ان يقال ان الصحيحة
الاخيرة ظاهرة في ان المراد بالثقب فيها هو الجواز والتعدي وان كان وضعه لما هو اعم وذلك بحكم مقابلته بعدم الجواز والاثر

بالاخبار كما هو مقتضى بعض نسخها كما عرفت وشدد المحقق على عجيزتها كما هو مقتضى بعض النسخ الاخر والنهي عن مشيها على استها
كالصبي كما هو مقتضى النسخة الثالثة والامر بضم فخذيها في حال السجود وسائر جسدها خارج هذا وحكي عن شرح المفاتيح انه
اجاب عن صحيحة معوية وعن سائر ادلة القول الاول من المطلقات بان المتوسطة من الافراد النادرة التي لا ينصرف اليها الا
طلاق اذ قلما يكون الدم ثاقبا للكرسف ولم يسل وبعده ولذا خلى كثير من الاخبار عن التعرض لها بل وكذا القليلة انتهى وتبعه على ذلك
في الرياض وفي المستند واورد عليه في الجواهر بان ذلك يقضي بنفسه اكثر بالادلة السابقة على المطلوب من المفاهيم وغيرها و
هو ممن استدل بها ثم قال لكن لعل في غيرها من الاجماعات وغيرها مما لا ياتي فيه ذلك كفاية في ثبوت المختار قلت لم يظهر لي
وجه ما ذكره من اللزوم بل الظاهر خلافه لان تقسيم المستحاضة الى القسمين اللذين هما الكثيرة وغيرها اما صريحا او بدلالة المنطوق على
احدهما ودلالة المفهوم على الاخر كما وقع في ادلة القول الثاني لا يبقى معه مجال للانصراف لان تقسيم المطلق الى الفرد الشايع وغيره
يكشف عن ان المراد به القسمان جميعا والا لم يصح التقسيم فهو قرينة على الفرد النادر وهذا كله بناء على ان مطلق ندرة الفرد
من دون بلوغها الى حد يوجب كثرة الاستعمال فيه يوجب الانصراف وفيه كلام قد فصلنا القول فيه في الاصول تنبيه الغسل
الواحد للمتوسطة في وقت الفجر بل هو شرط في صحة صلوته وحدها ولا مدخل له في صحة سائر الصلوات او انه مع كونه شرطا في صحة
صلوة الفجر شرط في صحة سائر الصلوات الاربع ايضا او انه واجب بنفسه اختلف كلماتهم في ذلك فيظهر منهم فيه اقوال احدها
اختصاص شرطيته بصلوة الفجر وهذا هو الذي يعطيه كلام السيد ره في الناصريات مدعيا عليه الاجماع حيث انه ذكر مراتب
الاستحاضة الثلث وقال في الاثناء وان ثقب الدم القطن ورشح عليه ولم يسل عنه كان عليه تغييره عند كل صلوة وتغتسل
لصلوة الفجر خاصة وتصلي باقي الصلوات بوضوء تجدده عند كل صلوة الى ان قال فاما الذي يدل على صحة هذا الترتيب الذي
رتبناه وحكيناه عن اصحابنا فهو اجماع الفرقة المحقة انتهى ومثله في تقييد الغسل بكونه لصلوة الفجر ودعوى الاجماع عليه
عبارة الغنية وعن الشهيد ره في البيان عند بيان موجبات الوضوء انه جعل الاستحاضة المتوسطة بالنسبة الى ما عدا صلوة
الصبح من جملة افراد الحدث الاصغر وقال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره في اول كتابه في عداد موجبات الغسل و
الاستحاضة مع غمس القطنة ما نصه وينبغي التنبيه لشيء وهو ان الغمس لو صادف الليل هل يجب تقديم الغسل على الفجر
بتقدير طلوعه علما او ظنا ام يجوز تاخيره الى وقت صلوته فيه وجهان يلتفتان الى ان الغسل شرط للصوم والشرط مقدم و
ان شرطيته للصوم في الاستحاضة دائرة مع شرطيته للصلوة [illegible] بالصوم بالاخلال
بالغسل الواجب [illegible] الجنابة الطارية بعد الفجر [illegible] فلا غسل لعدم وجوبه للصلوة الا ان
يسيل فيجب لوجوبه للظهر انتهى وقال الشهيد الثاني ره في الروضة [illegible] بغير سيل تزيد على ما ذكر في الحالة الاولى
الغسل للصبح ان كان الغمس قبلها ولو كانت صائمة قدمته على الفجر واجتزأت به للصلوة ولو تاخر الغمس عن الصلوة فكالاول يعني
انها توضأ لكل صلوة وقال في المقاصد العلية ويجب بها اي بالجنابة الغسل وبالدماء الثلثة المعهودة المذكورة سابقا وهي
الحيض والاستحاضة والنفاس الا قليل الاستحاضة وهو القدر الذي لا يغمس القطنة فانه يوجب الوضوء خاصة كما دل عليه
اطلاق الاستحاضة في موجبات الوضوء ولا يحتاج الى استثناء الاستحاضة المتوسطة وهي التي تغمس القطنة ولا تسيل عنها بالنسبة
الى ما عدا الصبح لان هذا القسم موجب للغسل في الجملة وان كان غير موجب له على بعض الوجوه اذ لو اريد الاحتراز عن ذلك
وجب استثناء الكثيرة ايضا بالنسبة الى العصر والعشاء فانهما توجبان الوضوء خاصة انتهى وهذا القول هو ظاهر كل من عبر
بانها تغتسل لصلوة الصبح بل ظاهر من عبر بمثل عبارة الصدوق ره في المقنع حيث قال فان غلب الدم الكرسف ولم يسل صلت
صلوة الليل والغداة بغسل وسائر الصلوات بوضوء انتهى فادخل باء الملابسة على الغسل متعلقة بالامر بصلوة الغداة ثانيها انها
شرط في صحة ما عدا صلوة الفجر من الصلوات الاربع الباقية قال في كشف اللثام عند قول العلامة ره في تعداد موجبات الوضوء و
الاستحاضة القليلة ما نصه واما المتوسطة والكثيرة فهما توجبان مع الوضوء غسلا او اغسالا ولو بالنسبة الى بعض الصلوات
مع ان الظاهر انه بالنسبة الى الجميع حتى ان لغسل المتوسطة في الصبح مدخلا في استباحة سائر الصلوات فانها لو لم تغتسل فيه لم يبح لها
الغسل اذا ارادت الصلوات البواقي انتهى وحكي عن شرح المفاتيح انه صرح بان غسل المتوسطة له مدخل في جميع ذلك اليوم لان

المتوسطة حدث اكبر بالنسبة اليها واستظهر بعض المحققين ره هذا القول من جامع المقاصد حيث قال فيه في موجبات الوضوء
انه اذا انقطع دم المتوسطة للبرء في وقت صلوة الظهرين او العشائين وجب الغسل اذا كان في وقت الصبح يوجبه انتهى ووجه الاستظهار
ما ذكره هو ره بعد نقل العبارة المذكورة بقوله ولولا كونه حدثا اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند انقطاعه لبقية
الصلوات توضيحه كون انقطاع الدم حدثا ام موجبا له مما لا يعقل له وجه حتى يجب الغسل عنده من اجله فلا بد من ان يكون
الحدث الاكبر مسببا عن حدوث الدم وح نقول انه لو ارتفع بغسل الفجر لم يكن لوضعه بالغسل عند الانقطاع وجه فهو باق ما
لم يتحقق غسل الانقطاع ومن المعلوم انه لا تصح الصلوة لمن كان محدثا بالحدث الاكبر فيجب ان يلتزم بان غسل الفجر مبيح
لساير الصلوات كما انه مبيح لصلوة الفجر فيكون له مدخل فيهما بمعنى انه شرط لاباحة الدخول فيها وهذا الذي ذكره مما لا غبار فيه
فقد قال العلامة ره في لف قال ابن حمزة وساير الاغسال لا بد فيه من تقدم الوضوء عليه او تاخره عنه وينوي في الغسل و
الوضوء معا رفع الحدث او استباحة الصلوة ان كان الغسل واجبا سوى غسل من سعى الى مصلوب بعد ثلثة ايام وهذا يفهم
منه ان المستحاضة تنوي رفع الحدث ايض والوجه عندي انها تنوي الاستباحة لا رفع الحدث لنا ان دم الاستحاضة حدث بالاجماع
ولا يزول بالغسل والوضوء فيستحيل نية رفعه اذ المراد بالنية تخليص بعض الافعال في الوجه الذي يقع عليه وتمييز بعضها عن
بعض بحيث يقع الفعل على الوجه الذي نواه وهذا انما يتحقق في فعل يصح وقوعه على الوجه الذي نواه ولم يبلغنا في الاحاديث
الصحيحة انها مع الاغتسال او الوضوء تكون طاهرة واقصى ما في الباب انها تدل على اباحة الصلوة وغيرها من الافعال المشروطة
بالطهارة ثم قال اذا عرفت هذا فصاحب السلس والبطن والمتيمم ايض لا ينوون رفع الحدث بل استباحة الصلوة فلو انقطع حدث
احدهم وجب عليه مستانفا الطهارة اخرى انتهى ويعلم بملاحظة كلامه وجامع المقاصد المنقولين في القولين ما بينهما من التنافي
ولا يخفى ان مقتضى هذا القول هو كون غسل الفجر رافعا للحدث المتجدد بعده بخروج الدم الى وقت الظهر والعصر والمتجدد بعد
ذلك الى وقت المغرب والعشاء هذا على القول بوجوب نية الرفع واما على القول بوجوب نية الاستباحة فلا يلزم اشكال تقدم الرافع
على المرفوع اللازم على القول الاول لان الاستباحة لا تستلزم الرفع فيجوز ان يكون الغسل المتقدم مبيحا للصلوة المتاخرة عن الدم
الخارج بعده نظرا الى كونه مانعا من تاثيره الذي يتحقق مع عدم الغسل وان لم نقل بوجوب شيء من نية الرفع ونية الاستباحة بل
قلنا بكفاية ايقاع الغسل بقصد القربة فالامر اسهل هذا ولكن الظاهر ان من يقول بوجوب نية الرفع ممن يقول بهذا القول يلتزم بان
خروج الدم المتوسط انما يوجب الحدث الاكبر المتوقف ارتفاعه على الغسل في وقت الفجر اذا كان خروجه قبل صلوة الفجر او مستمرا على
التوسط الى ذلك الحال بان لا يخرج الى القلة فاعدتها لا يوجب الغسل فلو لم يتحقق الاستمرار في الخارج لم يجب عليها الغسل حتى
ولخبرها المخبر الصادق باستمراره لم يجب عليها الغسل قبل وقت الفجر وعلى هذا فالقائل بوجوب نية الرفع يقول انها تنوي رفع الحدث
السابق دون اللاحق فتدبر وممن استظهر منه هذا القول هو الشيخ علي في حاشية الروضة بل يدعي انه يظهر منه انه مذهب غيره
بل مذهب الكل حيث علق على قوله في الروضة انه لو تاخر الغمس عن الصلوة فكالاول انه كالقسم الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال
وهذا لا ينافي وجوب الغسل بالنسبة الى الظهرين والعشائين فان حكمهما مبني على اعتبار اوقات الصلوة وعدم اعتبارها انتهى
وقال ايضا كلامهم ان ما ذكره في شرح العبارة وان كان خلاف الظاهر الا ان المفهوم من ذكره موافقة لمن ذكرنا بل حكاية موافقة
غيره ايضا فافهم انتهى وصار الى هذا القول صاحب الرياض وكاشف الغطاء وولده في شرح رسالته ووافقهم بعض المحققين
من مشايخنا ثالثها انه واجب نفسي وهو الظاهر مما حكي عن فخر المحققين ره في شرح الارشاد من النص على ان غسل المستحاضة للوقت
لا للصلوة فان نفي كونه للصلوة واثبات كونه للوقت يعطيان بانضمام احدهما الى الاخر ان وجوبه ليس لاجل شيء من صلوة الفجر و
غيرها من الصلوات ومن هنا فرع عليه فيما حكي عن شرح الروضة انه يجب عليها الغسل ح ان تجدد الغمس قبل طلوع الشمس وان
كان بعد الصلوة يعني انها صلت بوضوء لكون الدم لم يثقب الكرسف ثم اتفق ثقبه له بعد الصلوة ولازم هذا القول هو ان يلتزم من
صار اليه بوجوب تقديمه على الصلوة وان كان نفسيا فتكون هي مترتبة عليه ترتب احد الواجبين النفسيين على الاخر كترتب صلوة
العصر على الظهر والعشاء على المغرب حتى لا يتجه عليه الايراد بانه يلزمه ح ان يقول بصحة صلوتها لو تركت الغسل عمدا فصلت او اخرته
عن الصلوة واستظهر بعض المحققين ره من الكلام المحكي عن شرح الارشاد ان الغسل له مدخل في الصلوات التي بعدها والا

فلا وجه لوجوبه بعد الصلوة نفسيا وانت خبير بان هذا مجرد استبعاد وليس بعادم النظير فان القائل بوجوب الغسل على من سعى
الى رؤية مصلوب بعد ثلثة ايام من صلبه يقول بوجوبه النفسي والعبارة المحكية صريحة في الوجوب النفسي بالنسبة الى ما نحن فيه
ثم ان لازم القول الاول هو اعتبار رؤية الدم قبل صلوة الفجر فلو راته بعدها سقط الغسل في ذلك اليوم والظهرين والعشائين
واحتمل بعضهم بناء على هذا القول وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة وبالنسبة الى قضاء صلوة غداة اليوم لو فاتته
ولازم القول الثاني هو انها لو لم تغتسل لصلوة الصبح لزمها الغسل للصلوات الباقية سواء كان تركها له عمدا او سهوا فح لو اخلت
به وبالصلوة لشيء من الوجهين ثم صلت الظهر مثلا بلا غسل مع نسيان فوات الصبح او عمدا على القول بعدم الترتيب
بين الحاضرة والفائتة بطلت صلوتها المأتي بها ولازم القول الثالث هو ما عرفت مما حكي تفريعه عن شارح الروضة ولا
يلزم على شيء من القولين الاولين عند تجدد الغمس بعد صلوة الفجر قبل طلوع الشمس الاتيان بالغسل في ذلك الوقت وان لزم
على القول الثاني ان تغتسل للصلوات الباقية حجة القول الاول ما تمسك به في الجواهر من ان ظاهر كلام الاصحاب عدم وجوب
غسل عليها للظهرين اذا استمر اليهما او لم يستمر على الوجهين وكذا للعشائين مع استمراره اليهما او حصوله بعد الظهرين
حاكيا لدعوى الظهور المذكور عن تصريح جامع المقاصد في مبحث الغايات والروضة هنا ثم قال بل لعل المتامل في كلماتهم يمكنه
تحصيل الاجماع على ذلك لتخصيصهم الغسل بكونه للغداة مع عدم تعرض احد منهم لذكر تعدد الاغسال فيها بالنسبة الى شيء
من صورها وقد سمعت فيما تقدم سابقا ان جماعة من الاصحاب نقلوا الاجماع على ذلك كما انهم حيث استدلوا بالاخبار على
ايجاب الغسل الواحد فيها تمسكوا بدلالتها على كون المراد هو الغسل للغداة بالاجماع منهم الاستاد الاكبر في شرح المفاتيح لما ذكر
موثقة سماعة الدالة على الغسل في كل يوم مرة ان لم يجز الدم الكرسف واما كون الغسل لصلوة الغداة فلعدم قائل بالفصل اذ لم
يقل احد بان المتوسطة عليها غسل واحد وليس لخصوص صلوة الصبح فكل من قال بالمتوسطة وهم المعظم قال كذلك والشاذ الذي
جعلها من الكثيرة اوجب الاغسال الثلثة بل ربما كان بديهي المذهب انه لو كان غسل واحد فموضعه صلوة الصبح انتهى ثم حكى
عن العلامة الطباطبائي ره انه قال في مصابيحه المعروف في الاستحاضة المتوسطة وجوب غسل واحد لصلوة الغداة وظاهر
عباراتهم في المقام ان هذا الغسل غايته خصوص صلوة الغداة فلا يتوقف صحة باقي الصلوات عليه وربما احتمل ان يكون
ذلك لجميع الخمس فيتوقف عليه صحة الجميع وعلى هذا التقدير فلو راته في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل والاصل والعمومات
تنفي ذلك وقد صرح بعضهم بنفيه وهو ظاهر كلام الباقين انتهى ثم قال وهو كالصريح ايض فيما ذكرنا وكان الحكم من الواضح الذي
لا يعتريه الشك نعم قد يستشكل في ايجابه الغسل لصلوة الغداة المستقبلة فيما ذكرنا من الفرض مع عدم استمراره او حدوثه قبلها
دون تخلل صلوة فرض والظاهر خلافه لاطلاق ما دل على ايجابه الغسل المنزل على ارادة الغداة سواء تخلل الفصل بصلوة غيرها بينه
وبينها ام لا بناء على عدم اعتبار وقت الصلوة في حدثيته اللهم الا ان يدعى السباق غداة ذلك اليوم والفرض حصول الحدث بعدها
فلا غسل حجة القول الثاني ما ذكره بعض المحققين ره من ان المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة هو كون غسلها لجميع الصلوات
وان هذا الدم المتجاوز عن حد القليلة الغير البالغ حد الكثيرة يوجب غسلا واحدا بالنسبة الى جميع الصلوات الخمس لمن استمر بها هذا
الدم او حدث في اوقاتها كما هو صريح روايتي سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وتلوهما
في الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله صلت بغسل واحد انها تصلي الخمس بغسل واحد في مقابل ذات الدم الكثير
حيث انها تصلي الخمس بثلثة اغسال ووجه تقديمه عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا يصدق على من استمر بها الدم المتوسط
انها صلت الخمس بالغسل الا اذا اغتسلت عند صلوة الفجر مضافا الى اطلاق باقي الاخبار التي استدلوا بها على حكم المتوسطة مثل
قوله ع في موثقة زرارة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت وقوله ع في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت
الكرسف وقوله ع في رواية البصري فان ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل وتضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر
الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد فلو تجدد الغمس بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما انه لو تجدد بعد صلوة الظهرين
وجب الغسل للعشائين فما في النصوص من فعل الخمس بغسل واحد وما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول على من استمر بها
الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوة كما ان حكمهم بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثرة في جميع الصلوات

فلا ينافيه وجوب الغسل للعصر فقط او العشاء فقط اذا احدثت الكثيرة بعد فعل الظهر او المغرب وقد نصّ على وجوب الغسل
في الفرضين الاخيرين في الرياض واستدل له بما ينبغي الالتفات اليه فقال ثم ان وجوب الغسل للصبح مشروط بالتقدم عليه و
مع عدمه لا حكم نعم معه بعده يجب الغسل للظهرين او العشائين ايضا اذا استمر اليهما او حدث قبلهما كالصبح من اليوم الآخر
اذا استمر اليه او حدث قبله لكونه حدثا بالنظر الى جميع الصلوات اليومية ويرتفع بالغسل الواحد غاية الامر اوصه بعد وقت
الصبح وذلك لا يدل على اختصاص حدثيته بالنظر اليه خاصة ويؤيد كونه حدثا بالنسبة الى جميع الامر بالجمع بينه وبين صلوة
الليل بالغسل في الرضوي فلولا حدثيته لاجزء الاكتفاء في صلوة الليل بالوضوء فتدبر ويومي اليه اطلاق الامر بالغسل هنا فيما
تقدم في مقابل الامر بالاغسال مع التجاوز فكما ان موجبها حدث بالنظر الى الصلوات كذلك موجبه حدث بالنسبة اليها والفارق بينهما
هو الاكتفاء بالغسل الواحد في جميعها في الثاني مع الاستمرار وعدم ولزوم الثلثة في الاول معه نعم لا فرق بينهما مع رؤيته
كذلك في وقت صلوة الصبح انتهى واعترضه في الجواهر فقال وهو كما ترى مع مخالفته لما سمعت يعني الاجماعات المتقدم نقلها و
للاصل وظاهر الاخبار الموجبة غسلا واحدا وتنزيلها على غير ما نحن فيه لا دليل عليه ودعوى ظهورها في المستمر دمها مع انه
لا يقتضي بكون رؤيتها الابتداء لها سابقا على الصبح وهو الذي يثمر في تضمنها الاكتفاء بالغسل الواحد لها مصادرة محضة على انه
لو سلم مدخليته هذا الحدث في باقي الصلوات فهو لا يقتضي بازيد من اشتراط صحة باقي الصلوات بالغسل لو حصل قبله فلو
اخلت به لم تصح صلواتها فيجب ان تغتسل للظهرين لبقاء الحدث بالنسبة اليهما على اشكال فيه ايضا لعدم ثبوت مشروعيته
بعد فوات المحل الموظف شرعا لا انه يوجب غسلا لو حدث بعد انقضاء الصبح كما هو المفروض لعدم ثبوت الاحتياج الى الغسل
في هذا الحال حتى يحتاج الى ايجاده ثم انه اورد على التاييد بالرضوي بقوله وفيه مضافا الى ما تقدم وبعد الغض عما في الاعتماد
عليه في المقام خصوصا لان ملاحظته تقضي بكونه اظهر فيما قلنا لاطلاق الحكم بغسل واحد لصلوة الليل والغداة من غير تعدد
في الاغسال لباقي الصلوات في مقابل الكثيرة التي فيها ثلثة اغسال ولا تعيين لابتداء حدوث الدم قبل العشائين او قبل
الظهرين او غير ذلك فهو باطلاقه حجة عليه اذ المتجه على ما اختاره تعدد الاغسال حتى اللهم الا ان ينزله على رؤيتها ذلك بعد
العشائين وهو تحكم على ان ظاهره يقضي بكون الحكم بذلك اي الغسل لصلوة الليل والغداة في جميع الليالي وكانه مقطوع بعدمه
لما ستعرفه فيما ياتي ان شاء الله تعالى ان المستحاضة متى ما فعلت ما يجب عليها من الافعال كانت بحكم الطاهر فلا اشكال حينئذ في استباحتها
صلوة الليل في الليلة الثانية بالوضوء مجردا او تنزيله على اول ليلة خاصة واضح الفساد فتعين حملها على ارادة الرخصة من
الامر لها في تقديم الغسل على الفجر بمقدار صلوة الليل لكونه في مقام توهم الحظر ويؤيده ما ياتي من ظهور كلام من تعرض لجواز
تقديمها الغسل في الرخصة دون الشرطية في صحة صلوة الليل او انه يحمل على الندب او غير ذلك ثم انه فرع على ما ذكره ظهور بطلان
تاييد المختاره بالرضوي وظهور بطلان تاييده الذي ذكره بعده في ذيل كلامه الذي تقدم ذكره حجة القول الثالث لعلها
عبارة عن مثل موثقة سماعة مما نطق بان عليها الغسل كل يوم مرة بضميمة انه لم يقل احد بكون محل ذلك الغسل غير وقت الفجر
وهذا بناء على ما تقدم حكايته عن شارح الروضة من تفريع وجوب الغسل عليها قبل طلوع الشمس اذا كانت قد صلت الفجر متوضية
لكون الدم قليلا اولا وصيرورته الى المتوسط قبل طلوع الشمس والا فيحتمل ان يكون مراد هذا القائل بالوقت هو اليوم و
الليلة على ما هو مدلول الرواية يعني انها يجب عليها وجوبا نفسيا غسل واحد ليوم وليلة كما يدل عليه اطلاق الصلوة المنفية في
كلامه غاية ما هناك ان اول وقته هذا ما قيل او يمكن ان يقال في الاحتجاج على الاقوال والانصاف ان ما اشير اليه في حجة القول
الاول من التمسك بكلمات الاصحاب صنفان احدهما ما هو صريح في نفي الغسل للظهرين اذا لم تغتسل للفجر وهذا مثل كلام
المحقق الثاني ره والشهيد الثاني ره وهذا الصنف لا حجة فيه لان قول احاد الفقهاء ليس بحجة الا ان ينتهي الى حد الاجماع ولا
لنا ذلك في المقام خصوصا مع كون تصريحهما معارضا بتصريح كاشف اللثام والمحقق البهبهاني ره بخلاف ما صرحا به وثانيهما
ما وقع التصريح به في كلام الاكثر بل قد اقترن بدعوى الاجماع عليه في الناصريات وفي الغنية من ان المستحاضة بالاستحاضة المتوسطة
تغتسل للغداة خاصة وهذا الصنف لا يعارض ما استفيد من الاخبار من ان غسل الفجر له مدخل في استباحة الظهرين والعشائين
لانه مسوق لبيان حكم الاخر غير مدخليته في الصلوات الاربع البواقي وذلك لان معنى قولهم تغتسل للغداة هو انها توقع الغسل

للغداة فهو مسوق في مقابل ايقاع الغسل للظهرين والعشائين مضافا الى ايقاعه للغداة في الكثيرة فقد ارادوا بذلك حصر ايقاع
الغسل في الغداة ونفيه عما عداها ولم يريدوا بذلك حصر مدخلية الغسل في الغداة فلو كان له مدخل فيما عداها لم يكن منافيا
لحصرهم المذكور فتحصل من ذلك ان كلماتهم ليست معارضة لما استفيد من الاخبار وان كان لقائل ان يقول انه على تقدير
تعارض ما يظهر منهم من الاجماع وما تدل عليه ظواهر الاخبار المعتبرة يكون الحكم للثاني بل هذا هو الذي ينبغي القطع به بعد
الالتزام بحجية اخبار الاحاد وان شئت ان نأتي لك ببيان اوضح قلنا ان الاجماع المحصل اذا كان حصوله مظنونا لا يقاوم ظهور
دلالة الاخبار لكون الاول حدسيا وكون الثاني مستندا الى اللفظ وقد استقر على اعتباره بناء عامة اهل العقل فكيف بظهور
الاجماع المنقول ومن هنا يظهر الجواب عما تقدم من صاحب الجواهر ره في حجة القول الاول من ان جماعة من الاصحاب نقلوا الا
جماع على ان الغسل للفجر ومن انهم حيث استدلوا بالاخبار على ايجاب الغسل الواحد في الاستحاضة المتوسطة تم مرادهم لانها
على كون المراد هو الغسل للفجر بالاجماع منهم المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح ويزيد في دفع ما ذكره انه حكى عن المحقق
المذكور ره انه صرح بان غسل المتوسطة له مدخل في جميع صلوات ذلك اليوم معللا بان المتوسطة حدث اكبر بالنسبة اليها
فان عصر بحيث هذا انصبر قرينة على ان مراده بالاجماع هو الذي ادعاه على كون الغسل للفجر وتم بدلالة الاخبار هو كون وقت
الغسل هو ما قبل الابتداء بصلوة الفجر لكونها من جملة الصلوات التي يجب لاجلها الغسل وكونها اسبقها في الزمان فيكشف ذلك
عن ان مراد غيره ايضا من المعتبر بوجوب الغسل لصلوة الفجر هو ذلك ولا اقل من ارادته الاحتمال ومثله ما عرفت من كاشف اللثام
من استظهاره مدخلية غسل المتوسطة في الصبح في استباحة سائر الصلوات مع انه في هذا المقام قال في القواعد وان عمها من غير سيل
وجب مع ذلك تغيير الخرقة والغسل لصلوة الغداة وقال هو ره في شرحه ولا نعرف خلافا في هذا وجوب الغسل عليها وفي الناصريات و
الاجماع عليه انتهى قوله وفي الثالث يلزمها مع ذلك غسلان غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع
بينهما يستفاد من قوله مع ذلك المشار به الى جميع ما في الثاني المشتمل على جميع ما في الاول انه يلزمها تغيير القطنة او تطهيرها و
تجديد الوضوء عند كل صلوة ولا تجمع بين صلوتين بوضوء واحد ويلزمها ايضا تغيير الخرقة او تطهيرها والغسل لصلوة الغداة
مضافا الى زيادة غسل للظهرين وغسل للعشائين وقد صرح بالاول والثالث في التذكرة فقال يجب على هذه تغيير القطنة
والخرقة عند كل صلوة لامكان الاحتراز عن النجاسة بذلك فيجب انتهى ويظهر ذلك من جماعة حيث ذكروا تغيير القطنة عند كل
صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انه يلزمها زيادة على ما يلزمها في القليلة والمتوسطة غسلان للظهرين والعشائين الا انه
قال بعض المحققين ره ان ما دل على وجوب التغيير والابدال هنا لا يفيد التقييد بكون ذلك عند كل صلوة ففي رواية الجعفي
فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف وفي رواية البصري فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا
اخر ثم تصلي ثم قال وقد عرفت انه لولا الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل صلوة في القليلة كان الحكم فيها مجالا للنظر
انتهى لكن في الجواهر نفي وجدان الخلاف فيه هنا وعلله بتنجسهما بالدم الغير المعفو عنه في الصلوة وباولوية هذا القسم بالنسبة الى ما
قبله من القسمين واذا ثبت الحكم فيهما ثبت هيهنا بالطريق الاولى بل ادعى دلالة بعض الاخبار عليه لكني لم اقف عليه وعلى هذا
فلا وقع لما اورده المحقق المذكور حيث اعترف بدعوى الاجماعات المنقولة وظاهره انها معتبرة لانه علق كون الحكم مجالا للنظر
على عدمها وح فيثبت الحكم هناك ويجري هيهنا بالاولوية المؤيدة بعدم وجدان الخلاف واما الثاني اعني تجديد الوضوء لكل صلوة
فقد وقع الخلاف فيه في اصل وجوب الوضوء مع الغسل للاستحاضة الكثيرة فقد انكره جماعة وقالوا انما تقتصر في استباحة كل
من صلواتها على الغسل على الوجه المقرر وحكى هذا القول عن جماعة كالصدوقين ره والشيخ ره في بعض كتبه والسيد ره في
الناصريات والحلبي وابن حمزة وابن البراج وابن زهرة بل عن اللوامع حكايته عن ظاهر الاكثر ومال اليه صاحب ك ره واختاره
في الحدائق والمستند خلافا للجماعة حيث حكموا بوجوب الوضوء مع الغسل ثم ان هؤلاء بين فريقين احدهما من يقول بان الوضوء
يجب لكل صلوتين كالغسل فمع كل غسل وضوء كالمفيد ره والمصنف في المعتبر والسيد في الجمل واحمد بن طاوس والمحقق البهبهاني ره
على ما حكي عنهم والاخر من يقول بان الوضوء يجب لكل صلوة كابن ادريس والمصنف هنا وفي النافع والعلامة في القواعد
الارشاد والشهيد ره في الذكرى والشهيد الثاني ره في الروضة والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد بل في ك ان عليه عامة المتأخرين

حجة القول الاول اصالة البرائة والاجماع المدعى فى الناصريات وف والغنية والعمومات الدالة على الاجتزاء بالغسل وظاهر قوله ع فى صحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وفى صحيحة ابن سنان تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى آه وجه الدلالة خلوهما عن التعرض لذكر الوضوء مع ورودهما فى مقام البيان حجة القول الثانى قوله ع كل غسل فيه وضوء الا غسل الجنابة مع عدم الدليل على ما زاد على ذلك وايده بعضهم بتعليق الامر بالوضوء لكل صلوة على عدم ثقب الدم الكرسف فى صحيحة معوية بن عمار وغيرها حجة القول الثالث وجوه الاول قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم آه الثانى قوله ع فى كل غسل وضوء الثالث انه ثبت الوضوء لكل صلوة فى الاستحاضة القليلة والمتوسطة فيثبت فى الكثيرة بطريق اولى الرابع ان الاصل عدم اغناء هذا الغسل عن الوضوء الخامس ما عن الروض من ان الاخبار الصحيحة دلت على هذا القول السادس قوله ع فى مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة الى ان الظاهر ان المراد بالاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة فيكون المراد بالوضوء وضوء الاستحاضة وقد قيده بقوله لكل صلوة واورد على الاول بانتفاء العموم فى الاية غاية ما هناك انها من قبيل المطلق واطلاقها ينصرف الى الحدث الاصغر ولم يثبت كون الدم الخارج بعد الغسل على هذا الوجه حدثا لان ذلك انما يستفاد بتوقيف الشارع بل ورد فى الاخبار المعتبرة تفسير الاية بالقيام من النوم بل نقل ذلك عن المفسرين ايضا ولو سلم فلا عموم فيها بالنسبة الى الاشخاص لان الخطاب فيها الى الرجال بصيغة مختصة بهم فالحاق النساء بهم انما يكون بالاجماع وهو هنا مفقود وعن الثانى بان غاية ما يدل عليه بعد تسليم صحة سنده ودلالته على الوجوب انما هو ايجاب الوضوء فى كل غسل لا فى كل صلوة وعلى الثالث بمنع الاولوية بعد ايجاب الغسل فى الكثيرة وعلى الرابع بانه انما يتجه بعد ثبوت الدليل على الالزام بالوضوء اما مع عدمه فلا اصل وعلى الخامس بما ذكره بعض المحققين ره من انكار العثور على شىء منها مضافا الى ما حكاه عن المحقق الاردبيلى ره من الاعتراف بعدم العثور وما حكاه عن جمال المحققين ره التلويح الى ذلك فى حاشية الروضة وعلى السادس بانا نقول ان الظاهر ان المراد غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع ان بيانه اهم من الوضوء لكن الظاهر ان المراد بقوله ع تغتسل وتتوضأ هو الوضوء الذى لا بد منه فى الغسل بناء على جعل الظرف متعلقا بالمجموع فهو محمول على الاستحباب لا محالة لما سيأتى من عدم وجوب الاغتسال لكل صلوة اجماعا وانما الكلام فى مشروعيته كما ستعرف نعم لو اريد من قوله ع لكل صلوة وقت الصلوة تعين حمله على الوجوب لكنه يثبت القول بوجوب الوضوء مع كل غسل لا لكل صلوة واحتمال اختصاص الظرف بخصوص التوضى فقط خلاف الظاهر كما لا يخفى انتهى وقد بالغ المصنف ره فى نفى هذا القول والتشنيع على قائله فقال فى المعتبر وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا ويمكن ان يكون غلطه لما ذكره الشيخ فى ط وف ان المستحاضة لا تجمع بين فريضتين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذى تقتصر فيه على الوضوء والذى اختاره المفيد ره هو الوجه ولا ارخم للشيخ ابى جعفر لان كل غسل لا بد فيه من الوضوء واما علم الهدى رض فلا يلوح ذلك لان الغسل عنده يكفى عن الوضوء هذا كلامه واجيب عن الاول بعد تسليم ارادة الحدث الاصغر منه بان استمرار حدث الاستحاضة بعد الغسل منه لظهور الاتفاق على كونه حدثا فى هذا الحال مع عدم ايجاب الغسل له فيتعين كونه اصغر بالنسبة الى ذلك والحاق النساء انما هو بالاجماع على اصالة الاشتراك فى التكاليف فلا يقدح وقوع الخلاف فى المقام كالحضور والغيبة وعن الثانى بظهور ما وقع فى الفتاوى من ان الغسل لا يغنى عن الوضوء كظهور قوله ع فى كل غسل وضوء فى ان كل موجب للاكبر موجب للاصغر وربما يظهر من ملاحظة الادلة ان دم الاستحاضة حدث بل فى لف دعوى الاجماع عليه ويرشد الى ذلك ايجاب الغسل والوضوء لهذا الدم المستمر الى المغرب مثلا على انه لا معنى لدعوى حدثية الابتداء دون الاستدامة فيتحصل من مجموع ذلك ايجاب الوضوء والغسل عند كل صلوة وسقوط الثانى بالاجماع ونحوه لا يقضى بسقوط الاول على ان اسقاط الوضوء اما لاغناء الوضوء الاول عنه او لانه لم يثبت حدثية هذا الدم فى هذا الحال والكل كما ترى قد ظهر بطلانه وعن الثالث بان المراد انه ثبت من نصوص القليلة والمتوسطة ان الدم الخارج عند الصلوة الثانية لو كان من مصاديق شىء من القسمين كان موجبا لحصول النجاسة المعنوية المسماة بالحدث فمع كثرته اولى بايجابه له واذا تحقق الحدث وجب الرافع او المبيح والنص والفتوى متطابقان على نفى الزيادة على ثلثة اغسال فينحصر الرافع فى الوضوء وكانه لهذا صرح الاصحاب

بانه يجب فى الكثيرة ما يجب فى القليلة مع زيادة وح يندفع المناقشة بمنع الاولوية مع الاولوية مع وجوب الاغسال بان الغسل له اثر فى رفع الحدث الواقع لا فى منع وقوع الحدث والمقصود من الاولوية هو اثبات مجرد الحدثية وحصول النجاسة منه لا وجوب الوضوء بسببه ولا مدخلية لكونها مغتسلة او متوضئة فى ذلك وكان المورد لم يلتفت الا الى خروج الدم قبل الصلوتين وعن الرابع بانه اذا ثبت كونه حدثا لزمه وجوب الوضوء له فيجرى اصالة عدم اغناء الغسل عنه واجيب عن تشنيع المصنف ره ودعواه انه لم يقل احد من طائفتنا بهذا القول بانه ينافيه مصيره اليه هنا وفى النافع فلا عبرة بدعواه الاتفاق على طرح هذا القول وهجره والمختار هو القول الثانى لان ذلك هو مقتضى الجمع بين عدم التعرض لذكر الوضوء فى الاخبار الصحيحة الواردة فى مقام البيان وبين قوله ع كل غسل فيه وضوء واما ما ذكره المجيب من ظهور الاتفاق على كونه حدثا فهو ممنوع اذ لم نعلم من الجماعة القائلين بوجوب الوضوء لكل غسل اعترافهم بان ما بعد الغسل والوضوء من الدم موجب للحدث مضافا الى انه لا يتم فيما لو انقطع الدم بعد الغسل والوضوء للصلوة الاولى فان حاول تتميم ذلك بعدم القول بالفصل بين الصورتين لزمه كون الحكم بالوضوء من باب التعبد او للاستباحة لا لرفع الحدث وهو خلاف ما ادعاه واما الاستدلال بقوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة آه فيتجه عليه انا علمنا قطعا ان ليس المراد به ما هو ظاهر اللفظ من الاطلاق والا كان الواجب على كل من قام الى الصلوة محدثا كان او غيره ان يتوضأ وهو خلاف الاجماع ولانه روى ان النبى ص صلى الخمس فى يوم فتح مكة بوضوء واحد فقال له عمر صنعت ما لم تكن تصنعه فقال عمدا فعلته ثم بعد عدم ارادة الاطلاق فلم يعلم ما هو المراد به اذ من العلماء من قال ان المراد به اذا قمتم الى الصلوة محدثين وانه مطلق اريد به المقيد ومنهم من قال ان المراد اذا قمتم من حدث النوم فيختص مدلوله بمن قام من حدث النوم ولا يعم ساير الاحداث وقد تقدم انه قد دل على هذا اخبار معتبرة وانه حكى عن المفسرين او عن بعضهم وعلى هذا يكون مجملا وقد تقرر فى الاصول ان من جملة المجمل ما لو علم ان المراد بالمطلق هو المقيد وان المقيد بين الامرين او امور بل قيل انه كان الحكم فى صدر الشريعة ما افاده اطلاقه ثم نسخ وان كان قد ضعفه بعضهم بان الاية من جملة آيات سورة المائدة وانه روى ان المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها لكن الرواية مرسلة واما الاستدلال بالاولوية فانها ممنوعة ايضا لان معيار الاحكام التعبدية واسرارها مستورة علينا مضافا الى ما عرفت من عدم جريان الاولوية فى صورة عدم خروج الدم قبل الصلوة الثانية وبعد الغسل والوضوء للاولى على ان مقتضى الاثر بمؤدى الاولوية هو وجوب اعادة الوضوء والغسل لو خرج الدم بعدهما وقبل الصلوة لحصول الحدث وان قال ان سبقهما مانع من تاثير الحدث كان مناقضا لما تقدم وكان لنا ان نورد عليه بالنقض بانه كيف منع الجواب عن الايراد الاول وبين ما ذكره من الجواب عن الايراد الثانى تهافتا واضحا لانه التزم فى الاول بكون الحدث فى هذا الحال حدثا اصغر والتزم فى الثانى بكونه حدثا اكبر ويظهر مما ذكره فى الاول طريق النقض على ما ذكره بعد ذلك من انه لا معنى لدعوى حدثية الابتداء دون الاستدامة وذلك لانا نقول كيف يعقل كونه حدثا اكبر فى الابتداء موجبا للغسل والوضوء مع كونه حدثا اصغر فى الاستدامة ولا يعقل كونه حدثا اكبر فى الابتداء دون الاستدامة مضافا الى ان العلامة ره فى التذكرة قال لو كان الدم كثيرا فاغتسلت للنهار وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل آخر للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب ولو كانت تعلم عوده ليلا وقبل الفجر وجب الاغسال الثلثة انتهى ووافقه على ذلك جماعة ولازم ذلك ما انقطع للبرء فى الفرض المذكور ليس حدثا وان ما حدث قبل وقت الصلوة حدث واما ما ذكره فى ذيل الجواب الاول من ان الحاق النساء انما هو بالاجماع على اصالة الاشتراك فى التكاليف وهو مبنى على ارادة الاطلاق من الاية بان يكون المقصود منها ان من قام الى الصلوة يجب عليه الوضوء او ان من قام محدثا يجب عليه ذلك غاية ما هناك ان الحدث الحاصل فى حقها هنا قسم مغاير للحدث الحاصل للرجال ولا ضير فى ذلك لكن بعد ما عرفت من الاجمال فيها يندفع التمسك باصالة الاشتراك هذا هو الكلام فى الوضوء وبقى مما ذكره المصنف ره وجوب ثلثة اغسال غسل للصبح وغسل للظهر والعصر يجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء يجمع بينهما وهو مورد نص واجماع ولا اشكال فيه وينبغى التنبيه على امور الاول انه قد تستدل الكثرة بمادونها او ينقطع الدم اما مع العود بعد ذلك على حالة الاول او على غيره واما بدون العود فلا بد من تحقق الوقت الذى يناط حكم وجوب الاغسال الثلثة بوجود الكثرة فيه وجوه احدها ان العبرة فى الكثرة باوقات الصلوة وهذا الوجه هو الذى صرح به فى س فقال والاعتبار فى كميته باوقات الصلوة فى ظاهر خبر الصحاف انتهى واشار بذلك الى

صحيحة الصحاف عن ابي عبد الله ع قال واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضتها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر وان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقأ فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات الحديث وقال في الذكرى بعد ذكره من قوله ع فلتغتسل وتصلي الظهرين الى قوله ع فعليها الغسل فانه هذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة فلا اثر لما قبله انتهى وحكي اختيار هذا الوجه عن الموجز وكشف الالتباس ولازم هذا القول انه لو طرء الكثرة بين الظهرين او العشائين كان كطروها قبل الفرضين في ايجاب الغسل في هذا الوقت ثم ان اهل هذا القول اختلفوا على قولين فمنهم من قال بكون المناط هو وجود الكثرة في الوقت وحده وليس لغيره مدخل في الحكم كما هو ظاهر عبارة الدروس ومنهم من قال بانه كما ان لوجود الكثرة في الوقت مدخلا في الحكم بثلثة اغسال كذلك لاستمرارها من الفجر الى العشاء مدخلا فيه فمن اجتماعهما يحصل الحكم فيفيد الاستمرار بالنسبة الى الوقتين الاخيرين وهذا القول الذي اختاره العلامة ره في عد حيث قال وان سال وجب مع ذلك غسل للظهرين وغسل اخر للمغرب والعشاء مع الاستمرار والا فاثنان او واحد انتهى وحكي عن روض الجنان وذلك لان المراد بالاستمرار هو الاستمرار الى وقت العشائين فيكون الحكم بثلثة اغسال مخصوص مشروطا بالكثرة في الوقت مع استمرارها من قبله في الوقتين الاخيرين دون الاول فلا يعتبر فيه الاستمرار مما قبل الفجر اليه ولهذا قال المحقق الثاني في شرحه انما يجب الاغسال الثلثة مع استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين فلو طرئت القلة بعد الظهرين فغسلان او بعد الصبح فغسل واحد وهذا هو المراد بقول المص ره مع الاستمرار والا فاثنان او واحد اي وان لم يستمر فاثنان ان بقي الى وقت الظهرين او واحد ان لم يبق ويظهر من العبارة القول بان الاعتبار باوقات الصلوات لان الظاهر ان المراد بالاستمرار بقاء الكثرة الى وقت الصلوات التي سبق وجوب الغسل لها انتهى وحاصل هذا القول هو الاعتبار بالوقت لكن بشرط الاستمرار في الوقتين الاخيرين من الفجر اليهما بالنسبة الى ثلثة اغسال ومنه الى الظهر بالنسبة الى الغسلين واما بالنسبة الى الفجر فلا يشترط الاستمرار مما قبل الفجر اليه فيكفي حصوله فيه مط ولهذا قال في كشف اللثام مع الاستمرار من الفجر الى الليل ولم يقيد بالاستمرار في عبارة جامع المقاصد المذكورة واما في كشف اللثام من قوله وقد توهم العبارة اعتبار الاستمرار بمعنى انها ان لم تستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني ولعله غير مراد انتهى فلا يخفى سقوطه على من له خبرة باساليب الكلام وقد يفسر الاستمرار في كلام العلامة ره بعدم الانقطاع بالمرة فيتحد مع القول الاول ثم ان لازم هذا القول هو انه ان حصلت الكثرة في اول الفجر ثم انتقل الدم الى ما دونها من الحالة ثم حصلت الكثرة في اول وقت الظهر ثم انتقل الدم الى ما دونها من الحالة ثم حصلت في وقت العشائين ثم انتقل الدم الى ما دونها لم يجب ثلثة اغسال وهو في غاية البعد كما ان لازمه انه لو استمر الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني ولو استمر الى ما قبل المغرب بلحظة لم يجب للثالث ثانيها انه كغيره من الاحداث متى حصل كفى في وجوب موجبه بمعنى انه ان حصل قبل الزوال ثم انقطع قبله ايضا احتيج في ارتفاع الحدث الحاصل منه الى غسل لوقت الصلوة الذي يعقب وقت حصول الدم اعني صلوة الظهرين في المفروض دون غير ذلك الوقت الا ان يحصل بعد ذلك ايضا فيقتضي موجبه الذي هو الغسل بالنسبة الى وقت الصلوة الذي تعقبه وقد صار الى هذا الوجه صاحب ك وحكاه عن الشهيد ره في البيان وعن جده في روض الجنان تمسكا بالروايات المتضمنة لكون الاستحاضة موجبة للوضوء او الغسل كقوله ع في خبر الصحاف فلتغتسل ولتصل الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل انتهى ويظهر من المحقق الثاني ره الميل اليه حيث تعرض في جامع المقاصد للقول الاول واشار الى الثاني فقال قيل المعتبر في قلة الدم وكثرته بالنسبة الى الاقسام السالفة باوقات الصلوة لانها اوقات الخطاب بالطهارة فلا اثر لما قبلها فلو سبقت القلة وطرئت الكثرة تغير الحكم فلو طرء السيلان بعد الصبح واستمر اغتسلت للظهرين ولو طرء بعدهما فلا غسل لهما فلو كثر قبل الوقت ثم طرئت

وكذا الثالث ولعله غير مراد انتهى

بلغ

القلة فعلى هذا القول لا غسل عليها ويمكن وجوبه نظرا الى ان الحدث مانع سواء كان في وقت الصلوة ام لا وهو ظاهر اختياره في البيان وفي خبر الصحاف ما يشعر به وهو قوله ع فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ لكل صلوة ثم قال وفي الذكرى قال انه مشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة وليس بظاهر ولا ريب ان اعتباره مط احوط انتهى والى هذا القول صار في الرياض لانه قال ثم انه انما يجب الغسل هنا وفي المتوسطة مع وجود الدم الموجب له قبل فعل الصلوة وان كان في غير وقتها اذا لم تكن قد اغتسلت له بعد كما يدل عليه خبر الصحاف ثم قال وربما قيل باعتبار وقت الصلوة ولا شاهد له منه كما توهم ولا من غيره ثم قال ويجب الثلثة مع استمرار الكثرة من الفجر الى الليل او حدوثها قبل فعل الصلوة ولو لحظة عليه ومع عدم استمرارها وحدوثها كذلك فاثنان ان استمر او حدث الى الظهر وواحد ان لم يستمر ولم يحدث كك انتهى ولا يتوهم انه جعل المعيار في ذيل الكلام كون حدوث الكثرة او استمرارها فيما قبل فعل الصلوة وهو يعطي كون ذلك في الوقت صرح بتعميم قبلية فعل الصلوة بالنسبة الى غير الوقت في صدر كلامه بقوله وان كان في غير وقتها وهذا القول هو الذي يتحصل من عبارة كشف اللثام بعد امعان النظر فيها فانه قال وانما يجب الاغسال الثلثة مع الاستمرار للكثرة من الفجر الى الليل والا فثنتان ان استمرت الى الظهر ثم انقطعت او واحد ان لم يستمر اليه وكذا اذا وجدت بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب اثنان وكذا لو وجدت بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب للثالث ما لم تبرء كما نص في التذكرة بقوله لو كان الدم كثيرا فاغتسلت لاول النهار وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر عند الزوال لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لتحقق السيلان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى كما انها اذا انتفت عند احد الاغسال من غير عود لم يجب غسل اخر لانتفاء موجبه ويعضده ظاهر مفهوم قوله ع في خبر الصحاف فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ولا يدفعه قوله ع فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقأ فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات فان اذا لا تفيد الاستمرار والكلية ثم قال وقد توهم العبارة اعتبار الاستمرار بمعنى انها ان لم تستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني وكذا الثالث ولعله غير مراد انتهى ووجه كون محصل هذا القول هو ان العلامة ره اشترط في وجوب الاغسال الثلثة استمرار الكثرة وانتهائها الى وقت الصلوة وهو قد نفى اشتراط الاستمرار كما نفى اشتراط كون وجودها في وقت الصلوة ولم يوجب ثلثة اغسال لوقوع الكثرة لحظة والحكم بل جعل ايجاب كل لحظة للغسل بالنسبة الى الصلوة تعقبها وهو حقيقة مقالة اهل هذا القول ثالثها ان يكون حصول الكثرة مط سببا لوجوب الاغسال الثلثة بحيث لو تحققت تلك قبل صلوة الصبح وجبت هذه في الاوقات الثلثة للصلوات الخمس فيكون وجودها لحظة موجبا لها وان لم يستمر اصلا ولم يتحقق في شيء من اوقات الصلوة ولا غيرها بعد ذلك الوجه الاول هو الذي ذكره صاحب الجواهر ره بقوله بل لو لا مخافة خرق ما عساه يظهر من الاجماع ويشعر به بعض الاخبار لامكن القول بايجابه الاغسال الثلثة وان لم يستمر لحظة بعد الغسل للاطلاق المتقدم فيكون ح هذا الدم حدثا يوجب اغسالا ثلثة وان لم يستمر حجة القول الاول وجهان احدهما ما اشار اليه الشهيد ره من صحيحة الصحاف وانكر عليه المحقق الثاني ره فقال انه ليس بظاهر وتبعه في ذلك جماعة ممن تأخر عنه فحكموا بانها ظاهرة في القول الثاني ثانيهما ان اوقات الصلوة اوقات الخطاب بالطهارة فلا اثر لما قبلها وظاهر هذا التعليل ينبئ عن ان مقصد من ذكره هو اثبات الحكم بدلالة القاعدة واجاب عنه في الحدائق بان الحدث مانع سواء كان في الوقت ام لا والا لم يجب الطهارة من غيره من الاحداث اذا طرء قبل الوقت وعلله بعضهم بتقرير غير ما ذكر وهو ان ظاهر اخبار الواردة في هذا الباب ان وظيفة كل حالة من حالات الدم الثلث انما تعتبر وتتبع عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة وهذا التقرير ناظر الى دلالة خصوص اخبار الباب انما تدل على ان كل قسم من الاقسام المذكورة سبب لوجوب وظيفته في وقت الصلوة ولا تدل على ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب لوظيفته المقررة ويمكن ان يستدل لهذا القول بما رواه الكليني ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر والعصر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلي الفجر ولا بأس بان يأتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها قال وقال لم تفعله امرأة قط احتسابا الا عوفيت من ذلك وهذه الرواية وان كانت مطلقة شاملة باطلاقها لاقسام المستحاضة الثلثة الا انه يجب تقييدها باخبار القسمين المتقدمين وما رواه الشيخ ره في الموثق عن فضيل وزرارة عن احدهما ع قال المستحاضة

ويمكن ان يستدل عليه بان الحكم ...

تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتغتسل وتجمع
بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها والحال في هذه الرواية مثل
سابقتها وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن معوية بن عمار قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها
ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تعجل هذه وتؤخر هذه وتغتسل
للصبح وتحتشي وتستثفر الى ان قال ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه يأتيها
بعلها الا في ايام حيضها وهذه الرواية وان كان ظاهرها ترتب الاغسال الثلثة على مجرد ثقب الدم الكرسف الذي هو اعم من
السيلان وعدمه الا انها مخصوصة بما قدمناه من الروايات الظاهرة في انه مع عدم السيلان ليس الا غسل واحد وح فيحمل
هذه الرواية على السيلان كما لا يخفى وتقريب الاستدلال بهذه الاخبار ان الحكم بثلثة اغسال انما ترتب على المستحاضة وح فاما
يراد بهذا اللفظ المتصفة بكونها مستحاضة كثيرة بالفعل واما ان يراد به من انقضى عنها المبدء بانقطاع الدم واما ان يراد به مفهوم
المتلبس بحدث الاستحاضة الكثيرة سواء انقطع عنها الدم ام لا وسواء نزلت الى المرتبة الوسطى او الصغرى والمعنيان الاخيران
كلاهما مجازيان يتوقف حمل اللفظ عليهما على قرينة ومع انتفائها يتعين الحمل على المعنى الحقيقي ومقتضاه ان المتلبسة
بالاستحاضة الكثيرة بالفعل حكمها الاغتسال ثلث مرات ولازم هذا كونها في حال الاغتسال مستحاضة حجة القول الثاني
على ما حكي عن بعضهم امران الاول اطلاق الرواية المتضمنة لكون الاستحاضة موجبة للوضوء او الغسل والظاهر انه اراد
بها ما رواه في الكافي في الموثق عن سماعة عن الصادق قال غسل الجنابة واجب وغسل الحيض اذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة
واجب اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل
كل يوم مرة والغداة والوضوء لكل صلوة الحديث وتقريب الاستدلال ان ادوات الشرط تفيد سببية الشرط للجزاء فجعل
مجاوزة دمها الكرسف علة للاغسال الثلثة في الكبرى وجعل عدم مجاوزته سببا لغسل واحد في كل يوم والوضوء لكل
صلوة من دون تقييد بوقت الصلوة او غيره فيكون مطلقا ومثلها صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد
بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت
واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد
قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع الدم عنها والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلي الحديث الثاني
قوله في صحيحة الصحاف ولتغتسل ولتصلي الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل
عليها وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل لان معناه انه ان كان لا يتفق السيلان في شيء مما
بينها وبين المغرب ومفهومه المشار اليه فيما بعده هو انه ان اتفق السيلان في شيء من ذلك الزمان فعليها الغسل حجة القول
الثالث ما ذكره في الحدائق بعد حكاية التصريح من روض الجنان وغيره بان وجوب الاغسال الثلثة في هذه الحالة انما
هو مع استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين فلو طرأت القلة بعد الصبح فغسل واحد او بعد الظهرين فغسلان خاصة بقوله
وهو حسن فانه الظاهر من الاخبار وان كان في فهمه من بعضها نوع غموض واصرح الروايات في بيان احكام المستحاضة
باقسامها الثلثة عبارة الفقه الرضوي والظاهر من التقسيم فيها الى الاقسام الثلثة من عدم ثقب الدم او ثقبه ولم يسل او ثقبه
وسيلانه هو كون استمرار كل من هذه الحالات في الاوقات الثلثة كما لا يخفى وعليها يحمل غيرها انتهى والتحقيق ان صحيحة الصحاف
من جهة اناطتها الوضوء بعدم اتفاق السيلان فيما بينها وبين المغرب كما هو مقتضى نفيه واناطتها الغسل باتفاق السيلان في شيء من
تلك المدة تفيد انه متى تحقق الدم الكثير لم تجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت له ارتفع حكمه بالنسبة الى غير ما اغتسلت له
من الصلوات لا لارتفاع الحدث والحكم في المتجدد بعد الغسل مثله فيما تراه في اثناء الغسل لانه معفو عنه بالنسبة الى ما يغتسل له
من العبادة دون غيرها وبالجملة فظاهر الصحيحة المذكورة ان حال هذا الدم الكثير مثل حال القليل من غير تفاوت وعلى هذا البيان
تصير هذه الصحيحة قرينة على ان لفظ المستحاضة في الاخبار التي ذكرنا انه يمكن الاستدلال بها للقول الاول فانه وان كان من
قبيل المشتق الا انه جعل مدلوله عنوانا للذات المتصفة به وان الوصف علة لورود الحكم على الذات كما في قوله تع الزانية و

الزاني فاجلدوا وقوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما على ما حررناه في الاصول فيصير المراد من تلك الاخبار بضميمة القرينة
المذكورة هو ان الكثرة متى تحققت سواء كانت في الوقت ام قبله ترتب عليها وجوب الغسل للصلوة التي يجب ايقاعها بعدها وانها
اذا اغتسلت لم يجب عليها غسل اخر الا ان يحدث موجبه واما ما ذكره صاحب الحدائق من ظهور الاخبار في الاستمرار فهذا واضح
السقوط نعم الاستمرار ماخوذ في موضوع الاستحاضة في ظاهر الاخبار بمعنى ان يسيل الدم بعد ايام عادة حيضها او ايام نفاسها فيكون
سيلانه بعد تلك الايام امتدادا واستمرارا ولكن اين هذا من استمراره بعد حصوله في وقت من الاوقات على ما هو المبحوث عنه
هنا ومن الغريب انه ره اعترف بان اصرح الروايات هو عبارة الفقه الرضوي وظاهرها الاستمرار وانه عليها يحمل غيرها وليس
العبارة التي اعتمد عليها الا قوله فيه فان زاد الدم اكثر من عشرة ايام فلتقعد عن الصلوة عشرة ثم تغتسل يوم الحادي عشر و
تحتشي فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت صلوة الليل والغداة بغسل و
الظهر والعصر بغسل وتؤخر الظهر قليلا وتعجل المغرب والعشاء الاخرة انتهى وليس له ظهور في الاستمرار اصلا واما ما ادعاه
صاحب الجواهر ره من ان ظاهر الاخبار هو ان كثرة الدم توجب اغسالا ثلثة وان لم يستمر فلعله اراد مثل قوله ع في موثقة سماعة
المذكورة في حجة القول الثاني اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل ولكن لا يخفى
انه ناظر الى صورة عدم انقطاع الدم والا لم يكن حاجة الى الاحتشاء بالكرسف وعلى تقدير الدلالة فالاخبار الاخر كاشفة عن
المطلوب وقد اومى اليه هو ره ولو سلم كان عدم القول بهذا المدعى وهجرهم الا النادر به كافيا في عدم صحة الفتوى به وقد تبين من
جميع ما ذكرناه ان الحق هو القول الثاني الا ان ظاهر القول باعتبار اوقات الصلوة انما هو اعتبار تحقق الكثرة فعلا في
الاوقات الثلثة في وجوب الاغسال ولهذا فرع عليه جماعة انه لو كثر قبل الوقت ثم طرأت القلة فيه لم يجب الغسل عليها على هذا
القول ما لم توجد في الوقت متصلة او منفصلة وعلى القول الاخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة وان كانت قد اغتسلت في اثنائها
لان المتاخر منها عن الغسل كاف في السببية وقال بعض ارباب هذا القول ان الكثرة ان زالت في اول الوقت لكن علمت المراة
بعوده قبل خروجه كان ذلك بحكم الموجود ووجب عليها الغسل الذي هو وظيفة ذلك الوقت وان صلت في وقت عدم الكثرة
لكون المعلوم بمنزلة الموجود فعن الموجز ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو طرأت الكثرة او القلة فالحكم للموجود وان امكن خلافه الا ان
علم عوده انتهى وظاهره استثناء عوده في الوقت واظهر منه ما حكي عن كاشف الالتباس في شرحه على هذه العبارة من قوله الاعتبار
في الكثرة والقلة بوقت الصلوة فلو انتقلت ذات القليل الى الكثير انتقل حكمها وبالعكس الا ان يعلم عود الاول من طريق العادة قبل
خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وهو صريح في اعتبار العود في وقت الصلوة مع العلم به وافرط بعضهم فحكم بالالتزام بما
يعلم عوده بعد خروج الوقت ايضا قال العلامة ره في التذكرة لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلت وصامت ثم انقطع
قبل الزوال لم يجب غسل اخر لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب
الاغسال الثلثة انتهى وافرط اخر من طريق اخر وهو وجوب الالتزام بما تعلم او تظن او تجوز عوده في الوقت قال في الذكرى قيل
الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرأت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين
وهل يتوقف عليه الصوم نظر من سبق طهره انعقاده ومن الحكم على المستحاضة بوجوب الاغسال وجعلها شرطا في صحة الصوم وهو
اقرب ولا فرق في الصوم بين كثرته قبل فعل الظهرين او بعد فعلهما اما بالنسبة الى الظهرين فلا يجبان كثر بعدهما غسل لهما بل وان استمر
الى العشائين اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة البقاء وان سبقت منه بنى على ما مر والحق
سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له فلو قل عند الظهر توضأت ولو جوزت عود الكثرة فلا وجوب للغسل لانه كالحاصل وان علمت
الشفاء كفاها الوضوء والطريق الى علم الشفاء اما اعتياده او اخبار العارف ويكفي غلبة الظن انتهى والتحقيق انه لا دليل ولا وجه
لكون العلم بالعود قائما مقام فعلية الكثرة او غيرها فما ذكره اولى بالمنع وذلك انه ان كان الكلام على فرض تسليم كونها محدثة
حدثا اكبر بما اتفق لها سابقا من كثرة الدم مثلا لم يكن للعلم بعوده ما يعود في المستقبل اثر وان كان الكلام على فرض عدم كونها
محدثة بما اتفق لها سابقا فالعلم بانه سيقع الحدث في الزمان الاتي لا يوجب الحدث حتى يجب الغسل او الوضوء المسببان منه و
ان قيل انه على تقدير وقوع الكثرة في المستقبل يكون ما وضح من الدم بعد الطهارة حدثا اكبر وعلى تقدير عدم وقوعها لا يكون حدثا

الكبر وان العلم بالمستقبل يكون كاشفا كان القائل مطالبا بدليل الفرق ولا مجال للاستناد الى لفظ المستحاضة من قبيل المشتق
والمراد به المتلبسة بذا الاستحاضة الكثيرة في جملة من الاخبار المحكوم فيها بثلثة اغسال ومن المعلوم بقاء الداء ما لم ينقطع
الدم للبرء ح نقول انها اذا علمت بالعود فقد علمت بوجود الداء وتلبسها به بالفعل فيجب عليه الاغسال الثلثة لا نا نقول
اولا ان ذلك يستلزم التجوز في مادة المستحاضة وان لم يستلزم التجوز في هيئته فيندفع باصالة الحقيقة وثانيا ان صدق
الداء عليه لا يدور مدار العود في وقت الصلوة ولا مدار العود ليلا او قبل الفجر وانما هو ثابت ما لم يتحقق البرء فتحديد
وقت العود لا وجه له الثانى انه اذا انقطع دم الاستحاضة هل يجب عليها الغسل للصلوة الاتية ام لا فعن المنتهى الثانى فانه ذكره
فيما حكى عنه انقطاع دم الاستحاضة ليس بموجب للغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت
الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وفصل في التذكرة بين الانقطاع للبرء وغيره فقال لو كان الدم كثيرا فاغتسلت
اول النهار وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل آخر عند الزوال لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو
كان لا له وجب انتهى وقال في نهاية الاحكام واذا انقطع الدم للبرء استانفت الوضوء لما يتجدد من الصلوة لان طهارتها ضرورية
وقد زالت الضرورة وكذا المبطون وصاحب السلس ولا يجب استيناف الغسل انتهى وذكر الشيخ ره في ف بالنسبة الى وضوء القليلة
ما يجرى في غسل غايرها من المرتبتين فقال اذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع الدم قبل ان تدخل في الصلوة وجب عليها
تجديد الوضوء فان لم تفعل وصلت ثم عاد الدم لم يصح صلوتها وكان عليها الاعادة سواء عاد الدم في الصلوة او بعد الفراغ منها
وقال ابن شريح ان عاد قبل الفراغ من الصلوة فيه وجهان احدهما تبطل صلوتها وهو الصحيح عندهم والثانى انها لا تبطل دليلنا
على ذلك ان الدم اذا كان سائلا فهو حدث وانما نرخص لها بان تصلى مع الحدث اذا توضأت ومتى توضأت وانقطع دمها
كان الحدث باقيا فوجب عليها ان تجدد الوضوء وايضا اذا اعادت الوضوء كانت صلوتها ماضية بالاجماع واذا لم تعد ليس على
صحتها دليل انتهى وذلك لان صدر كلامه تضمن انها اذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع الدم وهو يعطى انه وظيفتها لم تكن
الا الوضوء وهذا منحصر في القليلة على وجه الكلية ويجرى في المتوسطة بالنسبة الى الظهرين والعشائين ثم انه علل وجوب تجديد
الوضوء بان الدم اذا كان سائلا فهو حدث آه وهو يجرى في الدم الموجب للغسل ايضا وقد اجاد الشهيد ره في الذكرى حيث افاد تنقيح
ما اشار اليه الشيخ ره مع زيادة فقال حكم الشيخ ره بان انقطاع دمها بعد الوضوء يوجب الوضوء ولم يذكر البرء وقيده بعض الاصحاب
بالبرء والاصل فيه ان انقطاع الدم يظهر معه حكم الحدث او ان الصلوة ابيحت مع الدم للضرورة وقد زالت ويمكن ان يقال
ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر
الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدها او في اثنائها دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان
انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق
على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة
مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت ع ولكن ما افتى به الشيخ ره هو قول العامة بناء
منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقى على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا
وعلى هذا لو لم تغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهر فان كان باقيا اجزأها قبل الظهرين لانه يرفع ما مضى من الحدث
وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسل النهار ودخل الليل ولو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح
وصامت اجزأ لانه يأتى على ما سلف وان كان الدم قد انقطع قبله وجب غسله على ما قلناه فلو اخلت به بطل الصوم والصلوة وفي
نهاية الفاضل قرب وجوب الغسل لو انقطع الدم قبل فعله اما بجنونها او لاخلالها انتهى ثم ان محل البحث كما يوهمه عبارة التحرير
هو كون الانقطاع سببا لانتقاض الطهارة وعدمه فيكون نفس الانقطاع حدثا او سببه لانه قال فيه قال الشيخ ره اذا انقطع
دمها انتقض وضوؤها والوجه في ذلك انه ان كان للبرء والا فلا انتهى وصدر عبارة الذكرى يعطى التردد لانه قال فيه و
الاصل فيه ان انقطاع الدم يظهر معه حكم الحدث او ان الصلوة ابيحت مع الدم للضرورة وقد زالت فاشار بالوجه الاول الى
ما اوهمه عبارة التحرير وانت خبير بان ذلك مما لا مجال لاثباته الا بدليل تعبدى نص عليه وقد اعترف الشهيد ره باستفائه

كما عرفت فيبقى الكلام فيه ناظرا الى القاعدة وهى انه بعد اثبات ان دم الاستحاضة حدث مطلقا يلزم الحكم بانتقاض الطهارة
بما حصل منه بعدها على ما هو المفروض من انقطاعه بعدها وان منعنا من كونه حدثا مطلقا والتزمنا به بقدر ما ثبت و
ادعينا انه لم يثبت كون ما خرج بعده وانقطع قبل وقت الصلوة ولم يعد فيه حدثا وناقضا او ادعينا انه حدث معفو عنه
كان مجال للمنع من اعادة الطهارة من دون فرق بين ما لو اشترط الاستمرار الى الوقت او اكتفى بمجرد الحصول في الوقت وان لم يستمر
من الزمان السابق لان الدم المفروض انقطاعه للبرء لا يعقل وجوده في الوقت وهذا هو الذى ينبغى ان يكون محل البحث دون كون
نفس الانقطاع حدثا وقد بين بعض المحققين ره مبنى القولين على وجه يقرب مما بيناه فقال انا لو قلنا باعتبار استمرار الكثرة
الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما فلا مناص من الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت واما انقطاعه للبرء بعد الوقت فلا
فلا يرفع الوجوب المحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت في اثناء هذا الدم ام لا لان المتاخر منها كاف في السببية الى ان قال فحاصل
الكلام في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في نفسه سببا للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سببا
سقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه
بالبرء وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره سببا سقط حكمه لعدم الاستمرار واما الموجود بعد الوقت فالوجه عدم سقوط
حكمه بالانقطاع للبرء انتهى وما ذكرناه من البيان اولى هذا واعلم ان مقتضى القاعدة بعد البناء على انه بعد الانقطاع يجب
الحكم بانتقاض الطهارة بما حصل بعدها من الدم هو ان يعمل كل من القليلة والمتوسطة والكثيرة الى ما يقتضيه الحال قبل الطهارة من
ذلك الدم فذات القليلة تعيد وضوءها وكذا ذات المتوسطة بالنسبة الى غير الغداة وذات الكثيرة تعيد مع وضوءها غسلها ايضا
ومثلها ذات المتوسطة بالنسبة الى الفجر وعلى ما ذكرنا من بيان مراد الشيخ ره لا يرد عليه اشكال من جهة انه حكم بالوضوء مطلقا حتى
بالنسبة الى الكثيرة وما في حكمها لما عرفت من انه انما ذكر ذلك بناء على فرض المسئلة في صورة القلة وانه يكون الحال في الكثيرة
وما في حكمها على هذا القياس بالنظر الى ما تقتضيانه وهذا المعنى هو الذى قصد الشهيد ره بيانه بقوله في عبارة الذكرى المتقدمة
وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم واصرح منه ما حكى عن البيان من قوله وانقطاع الدم لا حكم له ان كان
لبرء والا وجب ما كان يجب سابقا ان غسلا وان وضوءا ولو شكت في البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم في اثناء الصلوة
لم يضر عند الشيخ ره وهو حسن ولو انقطع قبلها حكم بالوضوء وهو قوى ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى وجمع
بعضهم بين صدر العبارة وذيلها باحد الوجهين من حمل الانقطاع في الثانى على الانقطاع لا للبرء او حمل مورد الاول على
قبل الوقت ولكن وقع الخلاف فيما ذكرنا انه مقتضى القاعدة فعن الموجز انه لو انقطع للبرء ولو في الصلوة توضأت وان كان كثيرا
الا ان علمت قرب عوده انتهى وعن شرحه في قوله وان كان كثيرا انما نصه خلافا للشهيد ره في دروسه حيث قال ولو برئت
وجب ما كان قبله من وضوء او غسل انتهى وح يتجه سؤال الفرق بين الوضوء والغسل كيف وجب الاول ولم يجب الثانى في الكثيرة
وفجر المتوسطة مع انهما جميعا من مقتضى كثرة الدم او توسطه بالنسبة الى صلوة الغداة واجاب في كشف اللثام بقوله والفرق
بينه وبين الوضوء ان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا مع استمرار الكثرة او التوسط الى اوقات الصلوة
فعلا او قوة انتهى واعترضه بعض المحققين ره اولا بان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا اختص ذلك بصورة
الاستمرار لم يكن وجه للوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظاهر اختصاصها بالقليلة
وثانيا بان الكلام في الدم المستمر الى الوقت المنقطع بعده لعسل له وثالثا بان هذا الجواب انما يتم على القول باعتبار الاستمرار
الى وقت الصلوة واما على غير ذلك القول فلا يتم الجواب بالفرق المذكور اصلا ثم انه ره اجاب بوجه آخر وهو انه يمكن ان يقال
انه مع انقطاع الدم في غير الوقت للبرء لا دليل على ترتب حكم عليه بعد الوقت اذ لا يصدق عليها ح عنوان المستحاضة الكثيرة الذى علق
عليه وجوب الاغسال الا ان وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه فلا مناص من الالتزام به وهذا يتم بالقول باعتبار كفاية الاستمرار
بالقوة وتوضيح ذلك ان هناك وجوها ثلثة احدها ان يقال ان المستفاد من الاخبار اناطة الاغسال بعنوان المستحاضة و
المرأة الدامية وذات الدم السائل بالفعل بحيث يكون تحقق هذا العنوان هو السبب لا خروج نفس الدم في اى وقت اتفق حتى تكون
من رات الدم الكثير واغتسلت له عند الصبح لا يجب عليه الغسل للظهرين وان علمت بعود الكثرة وثانيها كون المناط نفس خروج

الدم بحيث لا يكون لاستمراره الى وقت الصلوة ولو بالقوة ولا لصدق المستحاضة عليها عند دخول الوقت مدخل في ثبوت الاغتسال
حتى يكون حال خروج الدم مثل حال خروج المني وثانيها كون المناط صدق المستحاضة عليها ولو بالقوة بمعنى العلم بعود الدم
في الوقت او غيره فيكون العبرة ببقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذي يتنجز فيه التكليف بالطهارة وحاصله ان المعتبر
في وجوب الاغسال مجموع الامرين من رؤية الدم الكثير الغير المتعقب بغسل واستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة وح
نقول ان الوجه الاول لا يدعيه القائل بوضوء الوضوء دون الغسل وكذا الوجه الثاني لعدم الدليل بل مقتضى الانصاف
ظهور الاخبار في بقاء وصف المستحاضة بالمعنى الاخير عند دخول الوقت الذي يتنجز فيه التكليف بالطهارة وعلى هذا فانقطاع
الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعد الوقت سوى الوضوء للاجماع على كون دم الاستحاضة حدثا في الجملة ولا يوجب غسلا
للاصل وعدم الدليل لكن الاقوى ما قدمناه من ان المستفاد من الاخبار سببية الاستحاضة الكثيرة للغسل كسببية خروج
المني له الثالث انه اذا انقطع الدم للبرء او للفترة بعد ما تطهرت في الوقت لصلوتها الموظفة فيه هل ينتقض تلك الطهارة
الواقعة فيجب اعادتها ام لا وقيد في ك عنوان البحث بما اذا كان الانقطاع للبرء قال ره نقل عن الشيخ ره انه حكم بان انقطاع
دم الاستحاضة موجب للوضوء وقيده بعض الاصحاب بكونه انقطع للبرء اي الشفاء وهو حسن ثم قال لكن لا يخفى ان
الموجب له في الحقيقة هو الدم السابق على الانقطاع لا نفس الانقطاع وان دم الاستحاضة يوجب الوضوء تارة والغسل اخرى
فاسناد الايجاب الى الانقطاع والاقتصار على ايجاب الوضوء لا يستقيم انتهى وتوضيح المقام ان انقطاع الدم اما ان يتحقق بعد
الصلوة واما ان يتحقق قبلها وبعد الطهارة واما ان يتحقق في اثناء الصلوة واما ان يتحقق في اثناء الطهارة وعلى كل تقدير
فاما ان يكون الانقطاع للبرء او لفترة تعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة او تعلم انها لا تسعهما او تشك في انها تسعهما او
اما ان يكون مترددا بينهما اما الاول فالاقوى فيه عدم وجوب اعادة الطهارة ويتبعها الصلوة لانها كانت في زمانها مامورة
بالعبادة وان كان الامر موسعا والاذن في الشيء اذن في لوازمه وكذا الامر فيقع امتثالا امرت به على وجهه والامر يقتضي الاجزاء ولا
فرق في الحكم الذي بيناه بين ما لو كان الانقطاع للبرء او لفترة تعلم انها تسع تجديد الوضوء والطهارة والصلوة وعلى هذا يكون
الحكم المذكور فيما لو شككت في ان وقت الفترة يسع الطهارة والصلوة وفيما لو علمت انه لا يسعهما بطريق اولى وربما احتمل في
صورة الانقطاع للبرء وجوب الاعادة نظرا الى ان الانقطاع يكشف عن فساد ما فعلته من جهة تمكنها من فعل الصلوة في ذلك
الوقت الموسع الموظف لها مع رفع الحدث وبما ذكرناه من البيان يعلم انه فاسد فانا نمنع فساد ما فعلته نظرا الى انها لم تكن في ذلك
الوقت الا مامورة بذلك حيث ان اذن الشارع للمكلف في الاتيان بالمامور به الموسع في اي جزء شاء من الوقت يستلزم صحة
ما اتى به في ذلك الوقت على وجهه ومن هنا قلنا ان العبرة في القصر والاتمام بحال الاداء لا بحال الوجوب واما الثاني فقد
عرفت الاشارة الى ان له اقساما اما القسم الاول وهو ما لو كان الانقطاع للبرء فالمشهور فيه انتقاض الطهارة السابقة و
عدم كفايتها فلا يصح ان تركن اليها في الاتيان بالصلوة الحاضرة خلافا لما عن الجامع حيث قال فيه ان انقطاع دم الاستحاضة
ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة اتمتها وان فرغت من الوضوء وانقطع في وقت واحد صلت به انتهى وما في الذكرى عن المعتبر لو
قيل ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث امكن انتهى وقد حكم
الشيخ ره في ط بما هو المشهور مصرحا بدليله فقال واذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع دمها قبل ان تدخل في الصلوة استانفت
الوضوء وان لم تفعل وصلت لم تصح صلوتها سواء عاد اليها الدم قبل الفراغ او بعد الفراغ وعلى كل حال لان دم الاستحاضة
حدث فاذا انقطع وجب منه الوضوء انتهى ومراده ره كما صرح به جماعة هو انه بالانقطاع يظهر حكم حدثية الدم المتخلل بين
الطهارة والانقطاع لان العفو عنه مراعى بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع موجب من جهة انه به ينكشف الايجاب
وقال الشهيد ره في الذكرى بعد ان اورد ما حكيناه عن المعتبر ما نصه قلت لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم الخارج
بعد الطهارة مع تعقب الانقطاع انما العفو عنه مع قيد الاستمرار هذا كلامه ره فتحصل من الكلمات المذكورة ان كون
الدم المذكور حدثا مسلم بين هؤلاء المشار اليهم الا ان الكلام انما هو في العفو وان الشهيد ره اخبر عن عدم صدور الفتوى من
احد من الاصحاب بالعفو عنه لكن من طريق الحدس كما ينبئ عنه قوله ره لا اظن احدا بل في كلام بعض المحققين به استظهار

والمراد بانتقاض الطهارة هو انتقاضها في الجملة الشامل لانتقاض الصغرى والكبرى لما ستعرف في ذيل ما ذكرناه في المتن من خلافهم في صورة كون الاستحاضة كثيرة في ان الواجب عليها فرض المسئلة هو الوضوء او الغسل منه نيد عزه

الاجماع على حدثية الاستحاضة بقول مطلق فيشمل المنقطع وغيره لانه بعد ان ذكر ان المعفو عنه انما هو الدم المستمر قال لا
نقطاع يكشف عن عدم كونه ذلك المعفو عنه وحكى ما نقلناه من عبارة الذكرى قال ولولا ظهور الاجماع على حدثية دم
الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق ره حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن حدثيته مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم
الدال عليه ثم انه ره فرع على ذلك كون الواجب عليها الوضوء فقط اذا كانت الاستحاضة كثيرة فقال فيه نعم يظهر انه لما لم يكن
بد من مراعاة ظهور الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ ره وكتب العلامة ره والموجز
وشرحه دون الغسل اذا كانت كثيرة كما عليه الشهيدان والمحقق الثاني ره وجماعة بناء على ان الموجب له هو الدم المنقطع
وهو قد يوجب الوضوء وقد يوجب الغسل وفيه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا
اذا استمر فعلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فيوجب الغسل لها هذا كله مضافا الى استصحاب الاحكام الثابتة له
بعد الطهارة وقبل رؤية هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل دون الوضوء انتهى واقول اما ما ذكره
من ظهور الاجماع والاتفاق على حدثية دم الاستحاضة وفقد العموم فهو في محله ولا لازم ذلك اعادة الطهارة لا للاذعان
بما ذكره الشهيد ره من انه لم يقل احد بالعفو عن هذا الدم لان ذلك اخبار بالنفي عن حدس فلا عبرة به في حقنا بل لانه
اذا ثبت كونه حدثا وشك في كونه معفوا عنه وجب الحكم بمقتضى الحدث واما ما ذكره من الحكم بالاقتصار على الوضوء
وان كان الدم كثيرا استنادا الى انه لا بد من مراعاة ظهور الاتفاق فلا وجه له لانه ان اراد بظهور الاتفاق الظن بالاتفاق
على ايجابه الوضوء لا غير فلا ريب ان ذلك غير مجد لانتفاء موضوع الاتفاق لان الاصحاب مختلفون في ذلك فمنهم من
قال ان الدم الصادر عقيب الطهارة مع انقطاعه حدث موجب للوضوء دون الغسل فيكون حدثا اصغر ومنهم من
قال انه حدث اكبر موجب للوضوء والغسل جميعا فالاتفاق على الوضوء لا يحصل منه الا الاجماع التقييدي الذي لا عبرة به
كما تحقق في الاصول وان اراد به الاتفاق على حدثية ذلك الدم مع الانقطاع فهو لا يستلزم كون المسبب فيه هو مجرد الوضوء
لا غير لان ما اتفقوا عليه هو مطلق الحدثية لا خصوص الصغرى والعجب منه انه فيما سبق ذكر ان الاقوى هو ان المستفاد
من الاخبار سببية الاستحاضة للغسل كسببية خروج المني ثم اختار هنا ايجاب الوضوء وحده استنادا الى هذا الوجه الموهون
واما ما ذكره من استصحاب الاحكام الثابتة له بعد الطهارة وقبل رؤية الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل
دون الوضوء فالظاهر انه اشارة الى مثل ما هو ظاهر جماعة من توقف صحة الصوم على الغسل دون الوضوء ومثل ما حكي
عن الصدوقين من توقف اباحة وطيها على الغسل دون الوضوء وحكي عن جامع المقاصد الميل اليه فيكون المستصحب جواز
شروعها في الصوم فيصح صومها وكذا يكون المستصحب اباحة وطيها بعد رؤية الدم المنقطع وعدم الوضوء وعلى هذا فالمستصحب فيه
ان المضاف اليهما لفظا الصحة والاباحة راجعان الى موضوعات الاحكام على سبيل الاستخدام ولا يخفى ان هذا الاستصحاب
عند من يرى اليه الشك في المقام انما يجدي بالنسبة الى الحكم الذي هو مجراه دون غيره الا ان ينضم اليه عدم القول بالفصل
والظاهر انه ره اراد تاييد المطلوب بالاستصحاب المذكور بعد ادراجه في مورده وقد تبع فيه صاحب الجواهر ره حيث انه
بعد ان ذكر كلام الشيخ ره وعبارة الذكرى التي ردّ فيها على المعتبر ره قال لكن قضية ذلك كله ايجاب موجبه سابقا من غسل او
وضوء لا الوضوء خاصة ومن هنا كان الاقوى كما اختاره في الذكرى والبيان وتبعه المحقق الثاني ره وغيره عدم الاقتصار
على الوضوء الا اذا كان موجبه سابقا كذلك والا فالغسل بل قد يظهر من الاول كونه مجمعا عليه حيث قال وهذه المسئلة
لم نظفر فيها بنص خاص من قبل اهل البيت ولكن افتى به الشيخ ره هو قول العلامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب
الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا انتهى فما اردنا ذكره من
كلام صاحب الجواهر ره ولكن استظهاره للاجماع من عبارة الشهيد ره غير سديد لان كون الاقتصار على الوضوء قول لعامة
لا يقتضي اتفاق اصحابنا على خلافه وكذا نسبة ايجاب الغسل الى الاصحاب لان المراد به ايجاب بعض اقسام الاستحاضة
للغسل وانه يلزم منه انه اذا كان موجبا للغسل فلا بد وان يكون ايجابه مستمرا كما ان ايجاب جميع اقسامه للوضوء كان مستمرا
فقوله فليكن مستمرا تفريع منه لما هو لازم هذه القضية الجزئية على حد تفريعهم لايجاب الوضوء على قولهم باقتضاء الاستحاضة

الوضوء بجميع اقسامها وتفرعه حكما على امر متفق عليه لا يستلزم كون اهل الاتفاق باسرهم قاصدين اليه حاكمين به حتى يصح نسبة
الاتفاق عليه اليهم وربما يتوهم في توهين القول الاول اعني نفي وجوب الغسل واثبات الاقتصار على الوضوء انه لم يثبت العفو في هذا
الحال مع عدم شمول الاطلاقات الناطقة بان ذات الكثير تغتسل غسلا للصبح وغسلا للظهرين وغسلا للعشائين وان
ذات الدم المتوسط تغتسل غسلا واحدا قبل صلوة الفجر فانها وان افادت انحصار الغسل الواجب عليها فيما هو وظيفة الوقت و
المفروض انها اتت بها الا ان شمولها للمنقطع غير معلوم بل يمكن ان يقال ان الاطلاقات المذكورة ظاهرة في عدم العفو
من جهة ظهورها في غير المنقطع وليس المنقطع اولى منه حتى يلحق به من باب الاولوية وليس هناك مجال لاستصحاب الطهارة ولا
لاستصحاب العفو عن هذا الدم اما الاول فلانقطاعه بالاجماع ظاهرا على كون هذا الدم حدثا ففي لقمان دم الاستحاضة
حدث اجماعا وفي شرح المفاتيح ما هو اوضح منه واما الثاني فلعدم امكان جريانه هذا ما ذكره بعضهم مشروحا والظاهر
ان الوجه في عدم جريان استصحاب العفو هو ان الموضوع في الاطلاقات المذكورة اذا كان غير المنقطع من جهة ظهورها فيه
خرج عن تحته المنقطع قطعا ولم يبق مجال للاستصحاب من جهة تغاير الموضوعين ويمكن ان يكون الوجه فيه عنده هو انه قد
فهم العفو من اطلاقات الاقسام الثلثة الا انه لكن مرددا بين مطلق ذات الدم وبين خصوص ذات الدم المنقطع فلم يتعين
احدهما من اول الامر فاستصحاب العفو يكون من استصحاب الامر المردد وهو غير صحيح وقد يقال في تاييد قول الجامع والمعتبر
لولا ظهور اتفاق الاصحاب على عدم العفو عن الدم الخارج بعد الغسل كما تقدم من الذكرى انه لم يقع في شيء من النصوص
اشارة الى الغسل مع الانقطاع وانه مقتضى قولهم اذا اغتسلت المستحاضة ما يجب عليها كانت بحكم الطاهر وانه يمكن تصحيح
الاستصحابين المتقدمين وانه قضية كون الامر يقتضي الاجزاء مع انه لا يتصور الفرق بين انقطاعه بعد الصلوة وبينه بعد
الطهارة واقول اما الوجه الاول من الوجوه التي ذكرها للتاييد فلا باس به لانه مع قطع النظر عن ظهور الاتفاق على كون مطلق
دم الاستحاضة الشامل للمنقطع وغيره حدثا يكون عدم وقوع الاشارة في النصوص الى وجوب الغسل عند الانقطاع موجبا
للشك في وجوبه فيجري اصل البراءة بل ربما افاد الظن بالعدم ايضا واما الوجوه الاخر فهي ساقطة اما الوجه الثاني فلان
قولهم بحكم الطاهر معناه انها محدثة اذ لم يقولوا انها تصير طاهرة فلا يدل على عدم وجوب رفع الحدث مع الانقطاع ان لم يكن
ظاهرا في وجوبه واما الوجه الثالث فلان غاية ما يمكن في توجيه استصحاب الطهارة انه عند الغسل تحقق اليقين بكونها في حكم الطاهر
والا فكونها طاهرا حقيقة على وجه اليقين مما لا سبيل اليه وان فرض قطع النظر عن ظهور الاتفاق على كون الدم الخارج بعد
الغسل حدثا لان غاية ما هناك انه يحصل الشك في حصول الطهارة عند الغسل وعدم حصولها فلا يتحقق حالة سابقة متيقنة
ومجرد اليقين بكونها بحكم الطاهر عند الغسل فلا يجدي في المقام لان الشك بعد الانقطاع ليسري الى اليقين السابق فيرتفع
موضوعه لان اليقين بكونها في حكم الطاهر انما هو من جهة عدم العلم بالانقطاع والا مع فرض حصوله يكون حصول حكم الطهارة
مشكوكا من اول الامر ومثله استصحاب العفو مضافا الى انهما في المعنى استصحاب واحد وليس هناك استصحابان واما الوجه الرابع
فلان اقتضاء الامر للاجزاء انما هو بالنظر الى سقوط الاتيان بالمامور به ثانيا اذا اتى به على وجهه واين هذا من سقوط الاتيان به
ثانيا اذا عرض الشك في حصول الاتيان على وجهه من جهة الشك في حصول مانع شرعي كما فيما نحن فيه فان الانقطاع يوجب الشك
في ان الغسل المذكور وقع على وجهه ام لا واما الوجه الخامس فلانه اذا انقطع الدم بعد الصلوة لم تكن المستحاضة الا ممتثلة للمامور
به اعني الصلوة على وجهه لان المفروض ان وقتها موسع وقد اتت بالصلوة في وقت مرخص فيه مقرونة بشرطها الذي هو الغسل
والانقطاع انما يظهر معه حكم الحدث من حينه لا انه يصير كاشفا عن تحقق حكم الحدث سابقا والا لزم اعادة الصلوات السابقة و
قضاؤها وهذا بخلاف ما اذا انقطع قبل الصلوة فانه يظهر مع الانقطاع حكم الحدث من حينه فينتقض الغسل فلا يصح لها الدخول
معه في الصلوة ثم اعلم انه ذكر بعض المحققين ره انها لو علمت بالبرء في اخر الوقت او زمان فترة تسع الصلوة مع الطهارة
وجب انتظاره ثم حكى ذلك عن صريح العلامة ره في نهاية الاحكام والمحقق الثاني ره وعندي ان مقتضى قاعدة توسعة
الوقت هو عدم وجوب الانتظار الا ان يقوم دليل تعبدي وهو هنا غير قائم واما القسم الثاني وهو ما لو كان الانقطاع لفترة
نعلم انها تسع الطهارة والصلوة فاختار فيه صاحب الجواهر ره وجوب اعادة الغسل حاكيا عن العلامة ره في نهاية الاحكام و

الشهيد ره والمحقق الثاني ره وحكى بعض المحققين ره عن الشهيدين ره ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة معللين بانه
بعوده بعد ذلك كالموجود دائما لكن تنظر فيه المحقق المذكور من دون بيان الوجه ولعل الوجه في ذلك كونه وجها اعتباريا
والظاهر ان حجة القول الاول هي ان كون دم الاستحاضة حدثا معلوم وثبوت العفو لم يتيقن الا في صورة استمراره فيبقى
غيرها على حكم الحدث فيجب اعادة الغسل للصلوة وهو الاقوى ويمكن ان يوجه التعليل المذكور بان الدم اذا كان مما يعود
لم يكن الانقطاع على ذلك الوجه مانعا من صدق المستحاضة عليها ح فتندرج تحت ما دل على حصر اغسال ذات الكثيرة
في ثلثة وحصر غسل المتوسطة في الاغتسال للفجر وقد فعلت ما وجب عليها فلا يشرع في حقها ما عداه لكن يرده ان الظاهر
من تلك الادلة انما هو حكم ذات الدم المستمر الا ان يمنع ذلك ويدعى ان الظاهر منها هو حكم ذات الدم الغير المنقطع بالمرة وليس
ببعيد ثم انه رتب صاحب الجواهر ره على ما اختاره من القول الاول امرا اخر فقال ومما ذكرنا ينقدح انه يجب على المستحاضة
انتظار الفترة حيث تكون لها الا مع حصول المشقة لارتفاع عذرها وامكان فعلها الصلوة مرفوع الحدث مع الشك في تناول
الاخبار لمثلها ان لم يكن ظاهرها العدم انتهى ولا يخفى ان توجه المنع عليه جلي وان اخترنا القول الاول لان التوسعة في وقت
الصلوة يقتضي الترخيص في الاتيان بها في اي جزء شاء من ذلك الوقت وان كان من قبيل ذوي الاعذار في ذلك الجزء الا ان
يقوم دليل تعبدي يمنع من ذلك فهذه القاعدة تجري في حقها ح واما القسم الثالث وهو ما لو كان الانقطاع لفترة لا
تسع الطهارة والصلوة فالحكم فيه عدم الالتفات اليه وعدم وجوب الغسل قطعا وكان اطلاق الشيخ ره ومن تبعه منزل
على غير هذا القسم واما القسم الرابع اعني ما لو شكت في ان زمان الفترة يسع الطهارة والصلوة ام لا ففيه من حيث وجوب
اعادة الطهارة استنادا الى ان الاصل تاخر العود وعدمها وجهان اقويهما الثاني لاطلاق الاخبار الدالة على ان وظيفة
المستحاضة هي الاغسال للفجر او الاغسال ثلث المتعارفات في كل يوم وليلة المفيدة للحصر مضافا الى ما في التكليف بمجرد
هذا الاحتمال من المشقة والحرج الذي لا يتحمل عادة مع ان اصل مشروعية هذا الحكم للتخفيف ثم ذكر بعض المحققين ره انه اذا
انكشف طول الفترة امكن القول بكشف ذلك عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة الحقيقية كما انا لو قلنا بوجوب الاعادة فعادت
قبل التمكن من الطهارة والصلوة كشف ذلك عن عدم سنخ ذلك الانقطاع انتهى ولازم ذلك هو قضاء الصلوة بالطهارة
الحقيقية عند امكان القضاء على ذلك الوجه ولكنه لا يخلو عن تامل واما القسم الخامس وهو ما اذا لم تعلم انقطاع برء او فترة
ففي الجواهر انه يحتمل القول فيه بوجوب الطهارة كما عساه يظهر من المنقول عن نهاية الاحكام تمسكا باصالة عدم عوده
والاحتياط لعدم العلم بصحة ما وقع من الطهارة الاولى ويحتمل العدم تمسكا باستصحاب صحة ما وقع واصالة عدم الشفاء
ولاستصحاب العفو عما وقع من الدم ولعله الاقوى انتهى واقول ان تصوير هذا القسم انما يتم بناء على اختصاص حكم الانقطاع
بصورة البرء كما عرفت في صدر المسئلة عن بعض الاصحاب واستحسنه في ك او بناء على كون المراد بالفترة هو خصوص الفترة
التي لا تسع الطهارة والصلوة ثم ان الاقوى من بين الاحتمالين المذكورين هو الاول لان اصالة عدم عوده اصل موضوعي
واستصحاب صحة ما وقع اصل حكمي فيحكم الاول على الثاني واصالة عدم الشفاء عبارة اخرى عن العود وقد عرفت ما في استصحاب
العفو ثم ان صاحب الجواهر ره بعد ما قوى عدم الاعادة في هذا القسم قال انه هل يجب عليها اذا انكشف بعد ذلك
انه انقطاع برء اعادة ما فعلته من الصلوة بالطهارة اولا وجهان ينشآن من اقتضاء الامر الاجزاء ومن انه تكليف ظاهري
عذري والان قد انكشف فساد طهارتها بذلك المتخلل الذي يعقبه هذا الانقطاع ثم قوى هذا الوجه ثم قال ولا ينافي
ذلك ما تقدم منا سابقا من الحكم بعدم الاعادة لو حصل الانقطاع بعد الصلوة لظهور الفرق بينهما بشمول الاطلاقات
القاضية بالاجتزاء للاول دون ما نحن فيه انتهى ولا يخفى ما في التعرض لاقتضاء الامر الاجزاء في هذا المقام مع الاعتراف
بان الامر تكليف ظاهري عذري قد انكشف فساد ما في استناده اليه واما الثالث وهو ما لو تطهرت ودخلت في الصلوة
ودمها بحاله ثم انقطع الدم في اثناء الصلوة ففيه قولان احدهما للشيخ ره وحكي عن المنتهى ولقد والبيان وهو صحة الصلوة و
عدم انتقاض الطهارة قال في ط فاذا انقطع دم الاستحاضة في خلال الصلوة مضت في صلوتها ولم يلزمها الاستيناف ولا
اعادة عليها لانه لا دليل عليه ثم قال واذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع دمها قبل ان تدخل في الصلوة استانفت

الوضوء وان لم تفعل وصلت لم تصح صلوتها سواء عاد اليها الدم قبل الفراغ او بعد الفراغ وعلى كل حال لان دم الاستحاضة
حدث فاذا انقطع وجب منه الوضوء انتهى وعلل في ك حكم الشيخ ره بالمضي بقوله لانها دخلت في الصلوة دخولا مشروعا
ولا دليل على ايجاب الخروج انتهى وثانيهما ما حكى عن جماعة من انتقاض الطهارة وبطلان الصلوة ح واذ قد عرفت ذلك
فاعلم ان البحث مع الشيخ ره يقع من جهتين احديهما الفرق بين الانقطاع بعد الطهارة وقبل الصلوة وبينه في اثناء
الصلوة واول من تعرض لذلك ابن ادريس ره في السرائر حيث قال بعد نقل ما حكيناه عن الشيخ ره من الحكمين ما نصه
اذا كان انقطاع دم الاستحاضة حدثا فيجب عليها قطع الصلوة واستيناف الوضوء وفي ك بعد ذكر حكمي الشيخ ره
وفي الفرق نظر اذ الوجه المقتضي لوجوب الاستيناف في الصورة الاولى يعني الانقطاع قبل الصلوة موجود في
الثانية لان الحدث كما يمنع من ابتداء الدخول في الصلوة يمنع من استدامتها وزاد في بعض الاواخر في توضيح المعارضة
فذكر انا لا نعرف وجها يختص به الانقطاع في اثنائها عن الانقطاع قبلها الا ان ما يحتمل ان يكون وجها امور ليس
شيء منها صالحا للاستناد اليه احدها اطلاق ما دل على العفو عن هذا الدم ويدفعه انه جار في الحالين فلا ينبغي الفرق
بينهما واما الايراد على التمسك بالاطلاق بانه لا يشمل مثل هذا الفرد النادر الذي قلما يتحقق الاطلاع عليه فلا وجه
له لان مثل هذه الندرة لا يوجب اثرا في الحكم الشرعي ثانيها استصحاب صحة الطهارة وعدم انتقاضها ويدفعه اولا ان هذا الاستصحاب
منقطع بقيام الدليل على بطلان الصلوة بتخلل الحدث في اثنائها وثانيا ان مثل هذا الاستصحاب جار في صورة الانقطاع قبل
الدخول في الصلوة وثالثا انه بعد ما كانت الادلة الدالة على العفو عن دم الاستحاضة ظاهرة في غير المنقطع لم يثبت صحة
لتلك الطهارة حتى تستصحب فلا محالة الا للرجوع الى غير تلك الادلة وهي تقتضي فساد الطهارة لان دم الاستحاضة حدث
والتمسك باستصحاب صحة الصلوة غير متجه بعد وقوع الحدث في اثنائها حتى يتم ما ذكره الشيخ ره من المضي وعدم الاعادة
نعم غاية ما هناك ان يستصحب عدم بطلان الصلوة وقد يكون ح تكليفها الطهارة ثم البناء او غير ذلك دون المضي في الصلوة
بغير تجديد الطهارة كما هو مقصد الشيخ ره ثالثها انها قد دخلت في صلوتها دخولا مشروعا فوجب عليها الاكمال لقوله تعالى
لا تبطلوا اعمالكم ويدفعه اولا انه لا يصلح لمعارضة ما دل على بطلان الصلوة بمجرد حصول الحدث في اثنائها العام شموله للمبطل
القهري وثانيا انه مما لا يصح التمسك به في هذا المقام لظهور سياقه في ارادة النهي عن احباط العمل بالارتداد ونحوه وثالثا انه على
فرض الاغماض عن الثاني لا يستلزم الصحة على الاطلاق فلم لا يجوز ح الطهارة والبناء مثلا فتحصل من ذلك كله ان الوجه هو التسوية
بين الانقطاع قبل الصلوة والانقطاع في اثنائها وثانيتهما من جهة ان الحكم في مفروض المسئلة هو انتقاض الطهارة وبطلان الصلوة
يستثنى منه ما لو كان الانقطاع لفترة لا تسع الطهارة والصلوة وقد علم جميع ذلك بما فصلنا واما الرابع وهو ما لو انقطع الدم
في اثناء الطهارة فالحكم فيه ايضا هو انتقاض الطهارة الا فيما لو كان الانقطاع لفترة لا تسع الطهارة والصلوة الرابع مما اردنا
التنبيه عليه هو ان ظاهر عبارة المصنف ره في قوله وفي الثالث يلزمها مع ذلك غسلان غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل
للمغرب والعشاء تجمع بينهما هو ان وظيفتها على سبيل العزيمة ومثلها ما وقع في كلام جماعة بل اكثر الاصحاب كما في نجح الانام من
انها تفعل ثلثة اغسال تجمع في كل واحد منها بين فرضين فان ذلك ظاهر في وجوب الجمع وعلى هذا فلا يجوز افراد كل صلوة
بغسل وفي المقنعة ثم تغتسل وتصلي بغسلها ووضوئها صلوتي الظهر والعصر معا على الاجتماع وتفعل مثل ذلك للمغرب و
العشاء انتهى لكن هذا احد القولين في المسئلة والاخر ما صرح به جماعة منهم صاحب ك حيث قال اعتبار الجمع بين الصلوتين انما
هو لاجل الاكتفاء بغسل واحد والا فلو فرقت وافردت كل صلوة بغسل جاز قطعا وجزم في المنتهى باستحبابه انتهى وصرح
بعضهم بانه افضل من الجمع حجة القول الاول اخبار كثيرة منها صحيحة اسحق بن جرير وفيها ان المراة قالت للصادق ع فان الدم
استمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين وموثقة زرارة وفضيل
عن احدهما ع قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وفي صحيحة
زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء الى غير
ذلك من الاخبار وحيث ان المقام مقام العبادة وهي توقيفية لا تثبت الا بما ورد التعبد به وجب الاقتصار على ما نطقت به

نصوص

نصوص اهل العصمة سلام الله تعالى عليهم والى هذا القول مال في الرياض حجة القول الثاني امور الاول ان المنساق من الروايات
ان الامر للرخصة في مقام توهم وجوب خمسة اغسال فلا يفيد ازيد من الجواز الثاني ان مقتضى القاعدة وجوب التكرار لما
عرفت من حدثية هذا الدم فيقتصر على استباحة القدر الضروري من الاعمال المشروطة بالطهارة وهي الصلوة الواحدة
فيكاد يكون الجمع غير كاف لولا وجود النصوص واتفاق الفتوى وبالجملة فالمفهوم من النصوص مع ملاحظة الجمع بينها وبين
القاعدة ان الجمع رخصة وتخفيف من الشارع الثالث جملة من الاخبار مثل قوله في رواية يونس بن يعقوب فاذا تمت ثلثون
يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت الكرسف في وقت كل صلوة وفي رواية اخرى ليونس بن يعقوب الواردة
في الاستظهار ثم تنتظر عشرة ايام فاذا رات الدم صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة وما في مرسل يونس الطويل من قول
الباقر ع ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة بناء على رجوع القيد الى كل من الجملتين وان هذا الغسل غير غسل الحيض وفي المرسل
المذكور ايضا ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي ص فقالت اني استحاض فلا اطهر فقال لها النبي ص ليس ذلك بحيض انما هو عرق
فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وكانت تغتسل في وقت كل صلوة لا يقال انما نقل
فعلها وليس حجة لانا نقول الظاهر منه ان هذا كله من تعليم النبي ص لنقله في مقام بيان حكم هذا الدم فلا يناسب المقام ان يذكر
فيه ما لا مدخل له فيه ولا نقول الحجة فيه وفي صحيحة محمد الحلبي تغتسل المراة الدمية بين كل صلوتين فهي تعطي افراد كل صلوة
بغسل حتى يتحقق البينية وقال في الوافي لعل المراد بقوله بين كل صلوتين بين وقتي كل صلوتين او حال كونها جامعة بين
صلوتين ليوافق الاخبار الاخر وتبعه بانه لا ضرورة تلجئ الى التاويل بل يحمل الحديث على ظاهره ويجعل دليلا على جواز التفريق
بل افضليته فيكون الاخبار الامرة بالجمع للرخصة والتخفيف هذا واما الاستحباب المحكي عن العلامة ره فقد يستدل عليه
بانه ابلغ في التطهير وبقوله الطهر على الطهر عشر حسنات وفي الحدائق في مقام الاستدلال على القول الثاني ورده ما نصه وقيل
في بعض الروايات انها تغتسل عند وقت كل صلوة وهو مؤيد لذلك بان يحمل على عدم المنع ويمكن حمله على الاوقات الثلثة و
الاول اقرب وفي رواية يونس الطويلة ان فاطمة بنت ابي حبيش كانت تغتسل في وقت كل صلوة ثم قال هو اقول لا يخفى ان الامر
بالاغتسال وقت كل صلوة لا يستلزم الاتيان بصلوة واحدة خاصة وقد اوضح هذا الاجمال في صحيحة عبد الله بن سنان
عن الصادق ع قال المستحاضة تغتسل عند كل صلوة ظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء انتهى
قلت لا يخفى انه يتجه على الوجه الاول من حجة القول الثاني ان مجرد دعوى ورود الامر بثلثة اغسال في مقام توهم وجوب
خمسة اغسال مما لا يجدي الا بعد اثبات كون المقام مما يليق به ذلك التوهم ونحن اذا تتبعنا الاخبار الواردة وجدناها
تساعد على خلاف ذلك فان مثل ذلك التوهم انما يليق ان يكون من السائل وسؤالات الرواة تنبئ عن جهلهم باصل التكليف
لا عن توهم كون اعداد الاغسال خمسة بعد العلم بوجوب اصل الغسل ففي رواية اسمعيل بن عبد الخالق قال سئلت ابا عبد
الله ع عن المستحاضة كيف تصنع قال اذا مضى وقت طهرها الذي تطهر فيه فلتؤخر الظهر الى اخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي
الظهر والعصر الحديث ورواية صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال قلت له اذا مكثت المراة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت
فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد
قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد ومثلهما غيرهما مما تضمن السؤال من اخبار هذا القسم فلاحظ ومن
ذلك يعلم حال ما لم يتضمن السؤال منها فان التدبر في مثلها يكشف عن ورودها في مقام بيان اصل الحكم لا دفع توهم
وجوب خمسة اغسال هذا كله في الاخبار المتضمنة لثلثة اغسال وكذلك الحال فيما اريد الاستدلال به على جواز خمسة اغسال
او استحبابها ففي صحيحة محمد الحلبي المشار اليها عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المراة تستحاض فقال قال ابو جعفر ع سئل رسول
الله ص عن المراة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنة وتستثفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج
من وراء الثوب وقال تغتسل المراة الدمية بين كل صلوتين وكذا الحال فيما اطلق فيه من الاخبار واهمل فيه البيان مثل
رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة
فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت [illegible]

حيثما عرفت في اصول الفقه تعلم ان ما نبهناه نكتة ينبغي المحافظة عليها فان استعمال الصيغة الامر ونحوها في معناها هل في رفع
الحظر او الوجوب خلاف الظاهر وصرف اللفظ عن ظاهره يتوقف على قرينة ومع عدم تحقق التوهم لا يصح صرف
اللفظ عن ظاهره بمجرد الاحتمال فتدبر واما الوجه الثاني فلا نفهم له محصلا لان النصوص محكوم على القواعد
العامة ولا وجه للجمع بين الحاكم والمحكوم عليه وضميره قرينة على المراد بالحاكم واما الوجه الثالث فقد عرفت عليك ما اورد
عليه صاحب الحدائق ره لكنه بظاهره غير مستقيم لان كل صلوة اذا كان عاما والامر بالاغتسال انما تعلق به لزمه تعدد
المامور به بتعدد المتعلق وكانه اراد ان الوقت المتسع الموظف للفريضتين يمكن ان ينسب الى سابقتها ولهذا اعقبه بقوله
وقد اوضح هذا الاجمال في صحيحة عبد الله بن سنان حيث قال فيها عند كل صلوة طهر فجعل المنسوب اليه صلوة الظهر
وذكر بعد ذلك انه يصلي الظهر والعصر وقال فيها ثم تغتسل عند المغرب عقبه بقوله وتصلي المغرب والعشا فكان مراده
ره ان الصحيحة المذكورة قرينة على تعيين ما تحتمله تلك الاخبار وقال بعض المحققين ره بعد ذكر تلك الاخبار ما لفظه وفي دلالتها
تامل ولكن لم يبين وجه التامل ولعله نظر الى ان المراد بوقت كل صلوة لا يصح ان يكون هو الوقت المختص بكل صلوة والا
لانحصر الترخيص المبين فيها باول وقت الزوال وما قبل الغروب بمقدار يسع الغسل وصلوة العصر وليس بمراد قطعا
ولا يقول به المجوز للخمسة فلا بد من ان يكون المراد به الوقت المشترك كما هو مقتضى جملة من الاخبار البالغة حد الاستفاضة
منها ما في رواية اسمعيل بن عبد الخالق فلتؤخر الظهر الى اخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي الظهر والعصر فان كان المغرب فلتؤخرها
الى اخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي المغرب والعشاء الحديث واذا كان المراد هو الوقت المشترك صدق وقت كل صلوة باعتبار
كونه وقتا لكل واحدة منها لانه يصح ايقاعها فيه وربما كان هذا مراد صاحب الحدائق ره ايضا واما ما حكي عن العلامة
ره من الاستدلال على الاستحباب بالمرسل عن ابي عبد الله ع الطهر على الطهر عشر حسنات فيتجه عليه ما استشكله بعض
المحققين ره بان الغسل الثاني غير مبيح ولا رافع والتجديد في الغسل غير معهود فتعين ان يكون المراد بالطهر الاول
في الحديث هو الوضوء بخصوصه ويؤيده ما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الوضوء بعد
الطهور عشر حسنات هذا والتحقيق ان طائفتي الاخبار كليهما ظاهرتان في الوجوب فيقع التعارض بينهما والترجيح
للاخبار الثلثة لكثرتها وكثرة معتبر السند فيها وتايدها بعمل الاكثر وكونها اظهر دلالة ولا حاجة الى التجشم بحمل بعيد
او معاضدته بمثلها ثم ان المراد باخر وقت الظهر والمغرب في رواية اسماعيل بن عبد الخالق وما في معناها من الاخبار
الناطقة بتاخيرهما بل تقديم العصر والعشاء الى اول وقتهما كما في بعضها انما هو وقت الفضيلة وقد حمل بعض القائلين
بكون الجمع بين الصلوتين والاكتفاء بثلثة اغسال من باب الرخصة هذه الخصوصية ايضا على الرخصة وصرح بانها لو
عكست بان عجلت الاولى في اول وقتها وقدمت الاخيرة فالظاهر الاجزاء ثم انه ره ذكر انه يظهر من بعض الاصحاب
التزام خصوص ما تضمنته النصوص قصرا للحكم على مورده واخذا بظاهر اطلاق فتوى قدماء الاصحاب وقال انه
ليس بوجه لكن نحن لما قلنا ان الظاهر من الاخبار هو وجوب ثلثة اغسال وكذا الاخبار التي استفيد منها خمسة اغسال
وان الاولى مقدمة على الثانية في مقام التعارض نقول ان الاولى مبنية على ملاحظة مراعاة وقت الفضيلة في حقها
فلا تكون الخصوصية المذكورة فيها الا مبنية على الافضلية اذ لا معنى للوجوب فيما اصله مبني على الفضيلة ولهذا ورد الجمع
بين الصلوتين في جملة من الاخبار على وجه الاطلاق الشامل لتاخير الاولى الى اخر وقت الفضيلة وعكسه ولايقاعهما في
الوقت المشترك الخامس انه هل يجب معاقبة الصلوة للغسل حتى انه لو فصل بينهما فاصل اجنبي بطلت الصلوة ووجب اعادتها
ام لا قولان اختار اولهما في البيان وحاشية الشرايع صريحا وقربه في الذكرى واستحسنه في الدروس وجامع المقاصد و
المدارك والثاني في كشف اللثام حيث قال وهل يجوز الفصل بين الصلوة والغسل الاقرب الجواز انتهى ووافقه العلامة
الطباطبائي ره حاكيا له عن ابن الجنيد مع انه لم يتعرض في لفظه الا للوضوء حيث قال قال الشيخ ره اذا توضات المستحاضة في اول
الوقت ثم صلت اخر الوقت لم تجز بها تلك الصلوة وهو اختيار ابن ادريس ره وعندي فيه نظر اقربه الجواز انتهى ولعله مبني
على دعوى عدم الفصل بين الوضوء والغسل في ذلك وفي نهج الاتمام ان الشهيد ره نسب وجوب معاقبة الصلوة للغسل الى الشيخ ره

وابن ادريس ره وانما اوجبا المعاقبة بينها وبين الوضوء ولعله ادعى عدم الفارق بينهما انتهى ولكن عبارة الذكرى ليست على ما
حكي عنها لانه قال فيها لا تصح طهارتها قبل الوقت لعدم الحاجة اليه وللخبر انها تتوضا لكل صلوة وحكم الشيخ ره في ط و ف و
ابن ادريس ره بتوقف صحة الصلوة على معاقبة الطهارة فلو لم تشاغل فيها ثم صلت لم يصح لان غرضها الوضوء عند الصلوة
وهي تقتضي التعقيب الى اخر ما قال مما يظهر منه ان مراده بالطهارة هو الوضوء حجة القول الاول وجوه الاول انه قد علم من النص
والفتوى ان دم الاستحاضة حدث مانع مما يشترط فيه الطهارة وانه لضرورة الاستمرار خففه الشارع للمؤنة بان شرع لها الطهارة
حال وجود الحدث فيقتصر على القدر الضروري المتيقن وهي الفريضة المتصلة بالطهارة لا غير الثاني صحيحة عبد الله بن سنان عن
الصادق ع المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند
الفجر فتصلي الفجر الحديث وتقريب الدلالة من وجهين احدهما ما اخذه المستدل من ابن ادريس ره حيث قال في مقام الاستدلال
على مقارنة الصلوة للوضوء باحكامها ثم من قولهم يجب الوضوء عليها عند كل صلوة انه يقتضي المقارنة لان عند في لسان العرب
لا يصغر في المقارنة كان قبيلا وبعيدا للمقارنة فكذلك عند لانها مع ترك التصغير بمنزلة قبيل وبعيد في التصغير انتهى ولكنه
المستدل بان هذا المقام منه ره مما لم ينكر عليه احد ممن تاخر عنه وخالفه في اصل الحكم بل انكر وجود رواية مشتملة عليها وثانيهما
انها قد اشتملت على لفظ الفاء التي هي للتعقيب بلا مهلة قلت لا يخفى ان مراد المستدل بمن انكر وجود الرواية هو المعتبر وانه قد
انكر دلالة الرواية على تقدير تسليم وجودها لانه لما ذكر حكم الشيخ ره بوجوب معاقبة الصلوة للوضوء حكى عنه علله بان الماخوذ
عليها ان تتوضا عند كل صلوة وذلك يقتضي بتعقيب الصلوة ثم قال والتعليل ضعيف لان لفظة عند جاءت في بعض الاخبار
العامية ولا يبلغ ذلك ان يكون حجة وبتقدير التسليم يلزم ان يكون المراد به ان تتوضا عند ارادة الصلوة اذ لو ترك اللفظ على ظاهره
لزم ان تكون الصلوة سابقة على الوضوء ليتحقق كون الوضوء عندها انتهى واما الوجه الثاني فيتجه عليه اولا ان قوله ع وتصلي الظهر
والعصر انما هو بالواو وباتفاق النسخ التي عثرنا عليها وان كانت الفقرتان الاخيرتان بالفاء ومعلوم ان الواو لمطلق الجمع فجعل
الفاء قرينة على ان المراد بالواو هو الترتيب بلا مهلة ليس باولى من جعل الواو قرينة على تجريد الفاء من معنى المقارنة والتعاقب مع
شيوع استعمالها في مطلق الترتيب وثانيا انه معارض بورود الصلوة معطوفة على الغسل بلفظ ثم في صحيحة زرارة حيث قال
فيها فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل الحديث الثالث ما في اخبار الجمع من البناء كقوله ع
تجمع بين صلوتين بغسل لاشعارها بمقارنة الغسل لها وفيه انه لا دلالة للفظ البناء المقارنة وانها في امثال المقام للملابسة
باعتبار تلبسها باثر الغسل اعني الرفع اولا بل الحجة القول الثاني وجوه الاول الاصل الثاني اطلاق بعض الاخبار مثل
ما في رواية سماعة المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها
الغسل لكل يوم مرة الثالث ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن مولانا الصادق ع عن اسمعيل بن عبد الخالق فاذا كان صلوة الفجر
فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وجه الدلالة انه وقع فيه التصريح بفصل ركعتين بين
الغسل وبين صلوة الغداة الرابع انه قد علم من الشرع انه يباح لها دخول المسجد والطواف قبل الصلوة ولولا جواز
الفصل بينهما لم يمكن لذلك وجه الخامس انه قد علم ان سائر الغايات كالطواف وقراءة القران والوطي على القول بتوقفه على الغسل
يجوز فيها الفصل السادس ان اكثر الغايات مما لا يجتمع في وقت خاص فاذا اغتسلت لها وللصلوة فلا بد من تحقق الفصل في
البعض والقول بتعدد الغسل وافراد كل غاية بغسل خلاف الاجماع لكن يتجه على الاول انه لا مجال له بعد ثبوت الاشتغال
بالصلوة والعلم باشتراطها بالطهارة مع العلم بان دم الاستحاضة حدث وقد عفي عنه في الجملة فانه لا وجه الا الالتزام
بالاقتصار على قدر الضرورة وان قلنا بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرط وربما اجيب عنه عن الثاني ايضا بانهما لا
يقاومان تلك النصوص الخاصة المتقدمة في الاحتجاج على القول الاول لكنك قد عرفت الحال فيها وعن الثالث بانه مع الاغماض
عن سنده لا دلالة فيه على جواز الفصل بالاجنبي لانه لا دلالة فيه الا على جواز الفصل بركعتي النافلة وقد نلتزم به لان سائر
النوافل لكونها من توابع الصلوة ومقدماتها المندوبة وقد صرح جمع من الاصحاب بعدم القدح في الفصل بشيء من مقدمات
الصلوة كالستر والاجتهاد في القبلة والاذان بل صرح في الدروس بجواز انتظار الجماعة بعد الغسل نعم قد يظهر من قد منع ما

حد الاذان والاقامة من مقدماتها او في خصوص المقام لمكان فلنها ونحوي فاستمعه من جواز تقديم الغسل في خصوص
الغداة لصلوة الليل وعن الرابع بان اتصال كل غاية بالفعل بحسبه فاذا دلت الادلة على جواز الطواف للمستحاضة بعد ان
تعمل اعمالها وكان ذلك سببا لاستباحة الطواف وصلوته ومن ضروريات دخول المسجد كان معنى الاتصال المعتبر في هذه
الغاية ان تفعلها وتفعل لوازمها بعد الغسل بلا فصل فلا ينافيه تقدم بعض اللوازم على بعض ولا يكون جواز الفصل هنا دليلا على جواز
الفصل بين الصلوة والغسل بفاصل اجنبي لم يدل على جواز الفصل به دليل بل الدليل قائم على عدم جواز الفصل به كما
فرضناه ولكن لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا مساس له بالاستدلال لان ظاهر كلام المستدل انه ادعى انها اذا اغتسلت
للصلوة اليومية جاز لها ان تدخل المسجد وتطوف قبلها وهو فصل بما ليس من ضروريات الصلوة اليومية والمجيب صرف
الكلام الى صلوة الطواف ومعلوم ان اطلاق الصلوة ينصرف الى اليومية وان القصد منها الى خصوص صلوة الطواف
حتى يكون دخول المسجد والطواف من ضرورياتها مما لا يكاد يتحقق وعن الخامس بمنع جواز الفصل بين ما ذكر وبين الغسل
ان اعتبر في اباحة كل واحد منها غسلا مستقلا وان اكتفينا في استباحتها باغسال الصلوة واعمالها فلا يرد نقضا علينا كما هو واضح و
عن السادس بان الترتيب في المفروض مما هو من قبيل الضروريات فيصح لنا التزامه ولا ضير هذا والذي اراه احوط بالقبول في هذا القبول
في هذا المقام هو ما ذكره بعض المحققين ره من كفاية الاطلاقات الواردة في مقام البيان في عدم وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة
واما لفظ عند فالظاهر منه اضافته الى الوقت اي زمان حضور وقت كل صلوة لا حضور فعلها ولذا قال في رواية ابن سنان
ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر فالاقوى هو جواز الفصل وان كان مخالفا للمشهور
ثم انه اورد بعض المحققين ره على ما ذكر ها رباب القول الاول من تعليل وجوب الاتصال بالاقتصار في تسويغ الحدث بعد الغسل
على مقدار الضرورة بانه لا زمه عدم جواز الفصل راسا ولو بمقدمات الصلوة بل اللازم الاقتصار على اقل الواجب وانه خلاف
الاجماع وان اختلفوا في تعيين ما يجوز تخلله فبين من عمم المقدمات كالستر والاجتهاد في القبلة والاذان والاقامة بل الدروس تسويغ
انتظار الانجماعات الجماعة وبين من اقتصر على الاذان والاقامة كالمحكي عن ق واجاب عنه بان القاعدة وان اقتضت ذلك الا ان
الظاهر من الاجماع ولو قلنا بدلالتها على وجوب المعاقبة هو عدم المنع عن الصلوة المتعارفة ولا عن مقدماتها المقارنة لها كجسب
المتعارف كالستر باللباس الموجود لا بتحصيل الساتر بالشراء ونحوه والاجتهاد في القبلة اجتهادا جزئيا متعارفا عند القيام الى
الصلوة لا المتوقف على امور كثيرة وكالذهاب الى مكان مخصوص للصلوة فلا يجب الاشتغال بها في مكان الغسل ولعل انتظار
الجماعة قليلا لا يعد من قبيل هذه الامور عرفا والحاصل ان العبرة ليست بوجوب المقدمات واستحبابها بل بتعارفها عرفا وعدم تعارفها
واجبة كانت او مستحبة ثم ان صاحب الجواهر ره فرع على القول بوجوب المقارنة بعد اختياره عدم جواز تقديم الاغتسال على الوقت
مع استمرار الدم واستثنى منه ما لو دخل الوقت عند الفراغ من الغسل فاستظهر ما عن نهاية الاحكام من الاجزاء واستشكل
فيه بعض المحققين ره بعدم الدليل على مشروعية الغسل قبل الوقت لعدم حصول الطهارة بها حتى يستحب في نفسه وعدم الامر بها
وجوبا لعدم الامر بالغاية مع ان المجوز لا يجوز نية الوجوب ثم قال ولعله لهذا اطلق في الذكرى المنع لانها طهارة اضطرارية ولا حاجة اليها
قبل دخول الوقت ثم قال ويمكن ان يكون المراد بما تقدم عن النهاية انها لو اغتسلت قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف تطوعا
او فرضا واتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفي بها للصلوة الوقتية انتهى ويستفاد منه كالدليل الخامس الذي تقدم
عن العلامة الطباطبائي ره على القول بجواز الفصل بين الغسل وبين الصلوة ان جواز اغتسال المستحاضة في غير وقت الصلوة
لغيرها مما يتوقف على الغسل من قبيل المسلمات ومما علم انه قد استثنى من عدم جواز تقديم الغسل على اوقات الصلوات تقديم
غسل الغداة لصلوة الليل كما عن جماعة من الاصحاب وهو المحكي في كشف اللثام الى الصدوقين والسيد والشيخين والاكثر
بل عن الذخيرة لا اعلم فيه خلافا وعن غيره انه نسبه الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه لكن عن بعض متاخري المتاخرين
الاستشكال فيه بعدم الدليل عليه وربما استدل له باطلاق ما دل على الجمع بين كل صلوتين وهو ضعيف لان المنساق منه
انما هو الجمع بين صلوتين مفروضتين من اليومية وقد وقع التصريح في جملة من الاخبار بالجمع بين الظهر والعصر بغسل و
بين المغرب والعشاء بغسل وافراد صلوة الغداة بغسل نعم قال في الفقه الرضوي وان ثقب الدم الكرسف وسال صلت صلوة

الليل والغداة والظهر والعصر بغسل انتهى وفي الجواهر بانه مع اختصاصه بالمتوسطة يشكل الاعتماد عليه لعدم ثبوت
حجيته قلت الوجه الثاني مسلم عندنا الا ان الوجه الاول ساقط لانه مع السيلان لا تكون الاستحاضة متوسطة بل تكون كثيرة
والامر في هذا مثل سهل لكن صاحب الجواهر ره بعد رده المستند المذكور قال ان الحكم مسلم عندهم بل لعله يدخل تحت معقد اجماع
فانه لما ذكر احكام المستحاضة التي من اقسامها الكبرى قال انها تجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل
والفجر وصلوة الليل بغسل قال وتؤخر صلوة الليل الى قرب صلوة الفجر فتصلي الفجر به الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم
انتهى وذكر بعض المحققين ره ان مرادهم بهذا الاستثناء ليس هو الاستثناء من عدم جواز اغسال المستحاضة لشيء من الغايات
التي هي غير الصلوة المفروضة قبل دخول وقتها بان يكون مرادهم انه لا يجوز لها الاغتسال لغير الصلوة المفروضة قبل دخول وقتها
الا لخصوص صلوة الليل فانه يجوز الاغتسال لها قبل وقت الفريضة بل مرادهم هو الاستثناء من تقديم غسل الصلوة المفروضة
على وقتها فكانهم قالوا لا يجوز تقديم غسل الفريضة على وقتها الا في صلوة الغداة فانه يجوز تقديم غسلها بنية انه لها لاجل اتيان
صلوة الليل ايضا به بان يكون فريضة الغداة غاية للغسل ويكون صلوة الليل غاية للتقديم وعلى هذا يكون جواز الاتيان بغسل
مستقل لصلوة الليل مسلما عندهم ويكون هذا الاستثناء لبيان الرخصة في الاكتفاء لها بتقديم صلوة الغداة ثم استظهر هذا
من عبارة ف التي تقدم حكايتها من الجواهر بناء على ان قوله يجمع محمول على الرخصة دون العزيمة ثم قال ويكشف عن ارادة ذلك ما
في الروض من انه لو زادت التقديم على مقدار كفاية صلوة الليل وهل يجب اعادته اذ لو كان المراد عدم مشروعية الغسل لها قبل
الوقت لم يكن اشكال في وجوب اعادته لخروجه عن الفرض المستثنى فعلم من ذلك ان الاستثناء انما هو من الاكتفاء بالغسل المتقدم
على الوقت للصلوة اليومية لا في مشروعية اصل الغسل انتهى وقد نقلنا من صدر كلامه ره محصله لما في لفظه من الاضطراب و
التعقيد فرغا من الاول انما لو ارادت غاية اخرى في وقت صلوة الليل لا صلوة الليل بعينها فهل يجوز لها ان تكتفي لتلك الغاية و
لصلوة الفجر بغسل واحد لان المستفاد من النص والفتوى جواز تقديم غسل الفجر بهذا المقدار وانه لا مدخل لخصوص الغاية التي
هي صلوة الليل فيكون ذلك توسعة في غسل الفجر تختص بها هو من بين سائر اغسال المستحاضة ام لا لوجوب الاقتصار على
المتيقن وجهان اقواهما الثاني وفاقا لبعض مشايخنا المحققين ره لعدم العلم باباحة الغسل المتقدم للصلوة بعد دخول الفجر الا في
خصوص صلوة الليل ولعدم سقوط الامر المتقدم في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل
بعد طلوع الفجر الثاني انما لو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها ففي جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقواهما الاول
ويتعين الثاني على ما اختاره بعض محققي الاواخر من ان عدم حصولي الشيء المتقدمة كاشف عن عدم كون المتقدمة المأتي بها مطلوبة
حتى لو نذر الاغتسال لغاية مندوبة فاغتسل ولم يفعلها لم يبر النذر بذلك الغسل لانكشاف عدم كونه مطلوبا وقد فصلنا القول
في ذلك في الاصول تذنيب لما ذكرناه انما هو حال الصلوة بالقياس الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء في القليلة والمتوسطة ففيه
ايضا قولان احدهما وجوب معاقبة الصلوة للوضوء فلو توضأت في اول الوقت وصلت في اخره لم تصح صلوتها وهو خيرة ط و ف و
السرائر وعن الجامع والوسيلة والاصباح وجمهور المتاخرين بل هو الموصوف بالشهرة في كلام جماعة من الاواخر وثانيهما للعلامة
ره في لف وتبعه العلامة الطباطبائي ره في المصابيح مدعيا انه مذهب الاكثر استنادا الى انهم لم ينبهوا على وجوب المعاقبة بين
الطهارة وغاياتها المتعددة مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع وتوقف العلامة ره في المنتهى على ما حكي عنه حجة القول
الاول ما تقدم من تمسك القائل بوجوب المعاقبة في الغسل وعنه ما تمسك به ابن ادريس ره من قولهم ع يجب الوضوء عند كل
صلوة ولكنه انكر المصنف ره في المعتبر وجود ذلك في الاخبار نعم وجدنا قولهم ع في خبر الصحاف فلتتوضأ ولتصل عند كل صلوة بناء
على تعليق الظرف بالاول كما هو الظاهر بل المتعين اذ لو لم نقل به لزم اضمار لفظ الوقت وبين لفظي كل وصلوة بخلاف ما لو التزمناه فانه
ليس يصح لاحتمال تعلقه بهما معا كما لا يرى احتمال اختصاص تعلقه بالاخير بل هو المتيقن لكن الاضمار خلاف الاصل فيتعين الاول
وربما ذكر في تاييد القول الاول وجهان اخران احدهما الامر بتجديد الوضوء لكل صلوة اذ لو لم يقدح الفصل لم يجب اعادته والثاني
صيرورته استمرار حدثها بمجرد فعل الصلوة لا مع عدمها كما ترى ويوهنه ان الاصل انما هو بالصلوة السابقة وقد تقدم في
المسئلة ان ترتب الغايات غير قادح وان الكلام انما هو بالفصل الاجنبي وثانيهما دعوى الاجماع عليه في ق حيث قال المستحاضة

ومن به سلس البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة ثم ذكر احكام المستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة
واخبارهم قال في الجواهر وقد يتبين ان مراده دخول ذلك تحت الاجماع انه حيث تعرض لخصوص ما نحن فيه من المسئلة قال
دليلنا ما قدمناه من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة وذلك يقتضي ان تعقبه الصلوة انتهى فان استدلاله
بما تقدم من العبارة التي كالصريح في كونها مدلولة للاجماع والاخبار انتهى ما في الجواهر وقد بيّنا في الاصول عدم الوثوق
بامثال هذا الاجمال المنقول بحجة القول الثاني ان مقتضى القاعدة وان كان ما ذهب اليه الاكثر الا ان اطلاقات الواردة
في مقام البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط اللازم في المقام لو قلنا به وهذا اقوى الوجوه التي يستند اليها ارباب هذا
القول واستند العلامة الطباطبائي ره الى ما ذكره في الغسل من الوجوه وقد عرفت الحال فيها فالاقوى هو هذا القول لهذا
الوجه بقي في المقام شيء وهو انه استظهر بعض المحققين ره ان محل النزاع في الغسل والوضوء انما هو ما اذا رات الدم
بعد الشروع في الطهارة لما لو فرض انها لم تر الدم بعد الشروع للفترة او للبرء فلا اشكال في عدم وجوب المعاقبة وقد اعترف
به بعض مشايخنا في شرحه في الشرايع بل ولا في عدم تجديد الوضوء ما لم تر الدم لان المفروض عدم الحدث وليس مجرد الحالة
حدثا انتهى والشيخ المشار اليه في كلامه ره هو صاحب الجواهر ره فانه قال في ذيل الكلام على هذه المسئلة ثم ليعلم ان ما
ذكرنا هنا في المسئلة السابقة من عدم جواز الفصل انما هو مع استمرار الدم لا مع انقطاعه قبل الوضوء ولو لغير برء فلو توضأت
ولم تصل ومع ذلك لم يخرج شيء من الدم فلا اشكال في صحة صلوتها بذلك الوضوء ولعل اطلاق بعض كلمات الاصحاب
مما ينافي ذلك منزل عليه او على بعض الوجوه التي لا تنافيه انتهى السادس انه هل يجب عليها الاحتياط في منع الدم
ام لا قال في الكفاية ذكر الاصحاب ان المستحاضة تحتاط في منع تعدي الدم بقدر الامكان وبعضهم اوجب تغيير الخرقة
التي بها تمنع الدم عن التعدي في وقت كل صلوة انتهى وقال في الحدائق صرح الاصحاب بانه يجب على المستحاضة الا
ستظهار في منع الدم من التعدي بقدر الامكان انتهى وظاهر هاتين العبارتين هو وجوب المنع عن تعدي الدم من
المخرج الى حواشيه او غيرها دون وجوب المنع عن نفس الخروج وفي الجواهر انه يجب على المستحاضة الاستظهار في منع
خروج الدم بحسب الامكان اذا لم تتضرر بحبسه بحشو الفرج بقطن او غيره بعد غسله فان احتبس والا فبالتلجم والاستثفار
بان تشد وسطها بتكة مثلا وتأخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالتكة
كما هو صريح جماعة وظاهر آخرين بل لا اجد فيه خلافا بل لعله يقضي به بعض الاجماعات السابقة في تغيير الخرقة ونحوها انتهى
والاستثفار هو التلجم ماخوذ من قولهم استثفر الكلب بذنبه جعله ما بين فخذيه واستثفرت الحائض وتلجمت مثله كذا في
المصباح ويدل على ذلك الامر بالتعصب والاحتشاء والاستيثاق والتلجم والاستثفار في المرسلة الطويلة وموثقة زرارة
وصحيحة الصحاف وصحيحة الحلبي وصحيحة ابن عمار وعلل بعضهم بوجوب التحفظ عن زيادة النجاسة فيجب تقليلها بالمنع من خروج الدم
كما في نهاية الاحكام حيث قال يجب على المستحاضة الاحتياط في التوقي من النجاسة فتغسل فرجها قبل الوضوء او التيمم وتحشوه
بقطن او خرقة دفعا للنجاسة وتقليلا لها انتهى وفيه ان ذلك لا يوجب الا التحفظ عن تعدي الدم الى ما زاد عن المحل الذي لا يمكن
التوقي من تنجسه والا فلو خرج ولو يتعد عن ذلك المحل لم يكن مما يجب منعه فيكون الدليل اخص من المدعى وربما يعلل ايضا بان خروج
دم الاستحاضة حدث فلا بد من التحفظ منه بقدر الامكان ورد بانه انما يتم اذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع في
الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لا يجدي في ابقاء الطهارة بعد خروج شيء منه بدون اختيار الا ان يقال
ان الخارج منه بغير اختيار مسوغ للضرورة ويتفرع عليه ما لو خرج بعد الطهارة لتقصيرها في الشد فانه يجب اعادة الطهارة بعد
الغسل والاستظهار كما صرح به العلامة ره في نهاية الاحكام حيث قال ولو خرج الدم بعد الشد فان كان لغلبته لم يبطل الوضوء وان
كان لتقصيرها في الشد بطل وكذا لو زالت العصابة لضعف الشد وزاد خروج الدم بسببه ولو اتفق ذلك في الصلوة بطلت انتهى
ووافقه الشهيد ره في الذكرى فقال ولو خرج دم الاستحاضة بعد الطهارة اعيدت بعد الغسل والاستظهار ان كان لتقصير
فيه وان كان لغلبة الدم فلا حرج وهذا الاستظهار يمتد الى فراغ الصلوة انتهى واعترضه في الجواهر بعد نقله عن الشهيد ره
بانه في استفادة ذلك من الادلة نظر بل مقتضاها العفو عن حدثيته بعد الطهارة نعم يستفاد منها شرطيته بالنسبة الى الصلوة خاصة

فلعل الاقوى ح عدم وجوب اعادة الغسل وهو وجيه وقال في المستند فائدة وهل هو شرط في صحة الوضوء والصلوة حتى انها
لو لم تستظهر وخرج الدم بعد الوضوء بطل او في الصلوة بطلت ام هو واجب مستقل لا يبطل شيء منهما مقتضى الاصل عدم
الشرطية الا ان يعلل الوجوب للصلوة بلزوم منع الدم وتقليله ولو كان اقل من الدرهم وللوضوء بحدثيته وعدم العفو الا في
مورد ثبت العفو عنه ولكن في الاول منع اللزوم الا اذا تعدى الى الثوب او البدن وصار قدر الدرهم وفي الثاني منع الحدثية
فلا يبطل بالتقصير فيه الوضوء نعم يبطل الصلوة من جهة اخرى وهي النهي عنها الملزوم للامر بالاستظهار انتهى ولم نفهم لما
ذكره في ذيل الكلام محصلا سوى ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وقد منعناه في الاصول واما منع الحدثية فموافق
ما ذكره في مسئلة وجوب كون الطهارة والوضوء في الوقت من المنع عن حدثية مطلق هذا الدم وقوله عقيبه فان قيل لا معنى
للحدثية الا كونه مانعا عن مثل الصلوة ومرتفعا بالطهارة كما في سائر الاحداث قلنا الثابت منه حدثيته في الجملة لا حدثيته كل
جزء منه لكل صلوة والحاصل ان الحدثية ليست شيئا زائدا على المانعية من الصلوة بل هي عينها فلا يثبت منها الا ما يثبت منها
انتهى ويظهر اثر الفرق بين هذا القول اعني منع الحدثية وبين القول بكونه حدثا معفوا عنه في انها لو تطهرت فانقطع الدم
بعدها لم ينتقض الطهارة الواقعة على الاول كما التزم به ره في تلك المسئلة سواء كان انقطاعه بعد الطهارة وقبل الصلوة
ام كان في اثناء الصلوة فلا يبطل شيء منهما ان كان في اثناء الصلوة كما انه لا يجب عليها تجديد الطهارة ان كان قبل الصلوة
وهذا بخلاف القول الثاني فانه بارتفاع العفو بسبب انقطاع الدم يحكم بوجوب الطهارة للصلوة التي لم تفرغ منها لان العفو
انما كان من باب الضرورة ومع ارتفاعها يرتفع والحدثية امر معنوي حكمه المنع من الصلوة والضرورة اباحت الاذن في الصلوة
للمحدث ثم ان ما ذكره من كون الاستيثاق واجبا تعبديا مما لا وجه له بل نقول ان ايجابه يكشف عن كون الدم حدثا بناء على كونه
معفوا عنه اذا كان دون الدرهم فان ايجاب الاستيثاق على وجه الاطلاق الشامل لما اذا علمنا ان الدم دون الدرهم يدل ح
على كونه حدثا ثم انه ينبغي تتميم المقام بالتعرض لامور الاول انه هل يتعين الاستظهار في المستحاضة بالاستثفار او يكفي مطلق
ما يحصل به الاستظهار وجهان من ظواهر النصوص ومن ان الظاهر ان المقصود منه بيان الفرد الغالب المعتاد دون التعبد و
هذا هو الاقوى ويؤيده ما قيل من اطلاق بعض الاخبار بالاستيثاق الثاني انه حكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره
ان المستفاد من الاخبار وكلمات الاصحاب ان زمان الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة ليتحقق معاقبة الصلوة
للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظاهر فيها من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد
والاستيثاق غير متيسر انتهى واورد عليه بان الاخبار مختلفة في زمانه ففي بعضها ذكره مقدما عليهما وفي بعضها مؤخرا
عنهما وبعضها ظاهر في التقديم وبعضها ظاهر في التاخير فلم يعرف له منها وقت معين واما التعاقب فلا ينافيه مجرد
وضع الكرسف غالبا مع ان الاستيثاق ليس من قبيل الاجنبي حتى يضر الفصل به الثالث انه اوجب العلامة ره في نهاية
الاحكام الاستظهار على الصائمة طول النهار فقال ولا تترك الصائمة الحشو نهارا انتهى وقال الشهيد ره في الذكرى ولو كانت
صائمة فالظاهر وجوبه جميع النهار لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتاثره بالدم وبه قطع الفاضل انتهى
واعترضه بعض المحققين ره بان المتوقف عليه هو الغسل الواجب عليها لاجل الصلوة لا الطهارة من حدث الدم فليس
خروج الدم كحدوث الجنابة وجعل الصوم بمنزلة الصلوة في منافاتها لهذا الحدث عدا ما لا يمكن التحفظ منه غير متجه لعدم
الدليل انتهى وهو وجيه الرابع انه حكي عن الشيخ ره والعلامة ره والشهيد ره وجوب الاستظهار اي الاستيثاق على المبطون و
المسلوس وقيل المنصوص في المسلوس مضافا الى القاعدة الجارية فيه وفي الاول والظاهر ان المراد بالنص في المسلوس ما ورد في
اتخاذه كيسا لكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل او الموضع المعتاد بقطن ولهذا جعله بعضهم اولى مع امكانه ولا اشكال في
تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس او الغالب التضرر به ولعله الوجه في الاقتصار في النص على اتخاذ الكيس المانع عن تنجس الثياب
ففي صحيحة حريز اذا كان الرجل ممن يقطر بولا او دما اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين صلوتي الظهر و
العصر باذان واقامتين وظاهرها ايضا عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ايضا العفو عن حمل الكيس لاحتمال
مع نجاسته وهو المعبر عنه في بعض الاخبار بالكمرة واما تغيير الشداد في المستحاضة فهو تعبد قال المصنف ره في المعتبر ولا يجب على

من به السلس او جرح لا يرقى ان يغير الشداد عند كل صلوة وان وجب ذلك في المستحاضة لاختصاص الاستحاضة بالنقل والتعدى قياس انتهى ووافقه في هذه المقالة غير واحد ممن تاخر عنه لكن صاحب نق انكر ثبوت النقل في الاستحاضة فقال ولعله وصل اليهم من الاخبار ما يدل على التغيير لكل صلوة والا فالاخبار الواصلة الينا خالية عن ذلك مضافا على ما دل على العفو عن نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه انتهى ثم انه حكى عن بعض الجنان انه فصل فيمن يقطر منه البول او الدم على الوجه الذي فصل العلامة ره والشهيد ره في استيثاق المستحاضة فقال فيه فلو خرج الدم او البول بعد الاستظهار والطهارة اعيدت بعد الاستظهار ان كان لتقصير فيه والا فلا للحرج انتهى قوله واذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر وان اخلت بذلك لم يصح صلوتها الذي يظهر من الشرطية الاولى في بادي الراى من حيث مقابلتها بالشرطية الثانية هو انها اذا فعلت ذلك صارت بحكم الطاهر وارتفع عنها حكم الحدث بالنسبة الى صلوتها التي فعلت ذلك لها لكن الظاهر ان ذلك غير مراد لان استباحتها للصلوة بذلك قد علم مما تقدم قطعا فلم يكن ذكرها هنا الا تكرارا من دون فائدة ويكشف عن ذلك قوله في المعتبر ايضا حيث انه بعد ان عنون المسئلة بما ذكره في المختصر من قوله واذا فعلت ذلك صارت طاهرا قال مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث يبطل الطهارة بوجوده مع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا والاغتسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث لا محالة ويجوز لها استباحة ما يستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطوها ولو لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولو لم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وربما استظهر منه ان الاجماع منعقد على جميع ما ذكره خصوصا مع تعقيبه بقوله لا محالة نظرا الى ان الفقيه لا يقطع بالحكم الا ان يكون اجماعيا ولهذا قال الشهيد ره في الذكرى ناقلا الكلام بالمعنى ما نصه قال المحقق في المعتبر يصير بالافعال طاهرا اجماعا انتهى وقال في التذكرة اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغتسال او الوضوء والتغيير للقطنة او الخرقة صارت بحكم الطاهر ذهب اليه علماؤنا اجمع ويجوز لها استباحة كل شئ يستبيحه المتطهر كالصلوة والطواف ودخول المساجد وحل الوطى انتهى وقال في لك في شرح العبارة ان المشار اليه بذلك جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وتغيير القطنة والخرقة بحسب اختلاف حال الدم والمراد من كونها بحكم الطاهر ان جميع ما يصح من الطاهر من الامور المشروطة بالطهارة يصح منها فتصح صلوتها وصومها ودخولها المساجد مط واباحتها لزوجها ان شاء وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء انتهى وعلى هذا المنوال نسج جماعة وان اختلف كلماتهم من حيث الاقتران بدعوى الاجماع وعدمه فمنهم ابن ادريس ره حيث قال في السرائر فاذا فعلت ذلك يعني واجبات الدماء الثلثة في ايام الاستحاضة فهي في حكم الطاهر في جميع الشرعيات الا انها يكره لها دخول الكعبة انتهى وقد تصدى العلامة الطباطبائي ره لبيان المراد بالعبارة المذكورة فذكر ما هو اوضح مما تقدم من البيانات حيث قال نص العلامة ره وغيره من الاصحاب بان المستحاضة اذا اتت بالافعال كانت بحكم الطاهر وقضية ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس ودخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها ويظهر ما قلناه من كلامهم في الصوم والوطى وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل ومن البعيد وجوب اعادة الغسل عليها للصلوة والطواف بعد الغسل للطواف ومن المعلوم عدم وجوب مستقل لدخول المسجد بعد الغسل لغير غسل الطواف وكلام الاصحاب غير محرر في هذا المقام فتدبر انتهى لكن اورد عليه في نهج الانام مويا بان قوله وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل آه غير مسلم فان القائل بجواز الفصل انما يقول به في غير محل الفرض بان يتوضى مثلا او يغتسل لغاية من الغايات ثم يتراخى في فعل الغاية ولا يبادر الى فعلها بعد الطهارة واين هذا من جواز ان يفعل كل الغايات بمجرد فعل الواجبات من الوضوء والغسل والابدال للقطنة والخرقة مرة واحدة انتهى وهو متجه واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع من الشيخ ره في التعبير بما ليس بظاهره على منوال العبارات المذكورة فقال في المبسوط اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال وتجديد الوضوء فلا يحرم عليها شئ مما يحرم على الحائض ويجوز لزوجها وطؤها وقال في النهاية والمستحاضة لا يحرم عليها شئ مما يحرم على الحائض ويحل لزوجها وطؤها على كل حال اذا اغتسلت فرجها وتوضأت وضوء الصلوة او اغتسلت حسب ما قدمناه انتهى ومثلهما ما ذكره ابن حمزة في الوسيلة بقوله واذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم يحرم

بل هنا ان الحصر في ان تفعلت كانت بحكم الطاهر

عليها شئ مما يحرم على الحائض الا دخول الكعبة انتهى وما ذكره السيد ابن زهرة في الغنية بقوله ولا يحرم على المستحاضة ولا منها شئ مما يحرم على الحائض ومنها بل حكمها حكم الطاهر اذا فعلت ما ذكرناه بدليل الاجماع انتهى ووجه الفرق بين كلام الشيخ ره وما بمعناهما وبين العبارات المتقدمة هو انهم قد اعتبروا فيها كونها بحكم الطاهرة من حدث الاستحاضة وهو ره فيهما اعتبر كونها بحكم الطاهرة من حدث الحيض ومن هنا قال في نهج الانام ان مفاد عبارة ط هو ان المستحاضة متى فعلت ما يلزمها بحسب حال دمها تخرج عن حكم الحائض وتصير كالخالية من الحيض لا انها تصير طاهرة الطهارة الحقيقية فعلى هذا انما يباح لها مع هذه الافعال ما يباح للخالية من الحيض ان تفعله من حيث انها خالية من الحيض وح لا ينافي ذلك توقف فعل من الافعال على امور اخر لازالة مانع آخر غير الحيض فلو ارادت مس كتابة المصحف لجاز لها ذلك من حيث انها غير حائض لكن يمتنع عليها من جهة كونها محدثة مثلا فلا بد من وضوء مستقل لازالة ذلك المانع ان كانت قليلة او غسل او اغسال ان كانت غيرها لاصالة عدم تداخل الاسباب ولان حدثها مستمر فيجب تقليله مهما امكن وكفاية الوضوء او الغسل مثلا للصلوة باعتبار النص لا يقتضى كفايته بالنسبة الى الغاية الاخرى غير الصلوة مما يشترط فيه الطهارة من الحدثين او احدهما لان الفرض وجود الحدث ودوامه غاية الامر ان الشارع تلطف عليها فخفف الامر عليها بالنسبة الى الصلوة لتكررها في اليوم والليلة وعلى هذا فان تعطل تلك الغايات في مدة الاستحاضة ولا تقربها المستحاضة او يلزمها افراد كل غاية بتلك الاعمال التي لزمتها ووجبت عليها للصلوة ولما كان الاول منفيا بالاجماع تعين الثاني فما يوهمه ظاهر العبارة في بادي الراى من انها بمجرد تلك الافعال للصلوة تستبيح باقي الغايات من دون تكرار الاعمال بحسب الغايات غير مراد للشيخ ره ولا لمن شاركه في لفظ عبارته بل اللفظ لا يفيد ذلك ولا يدل عليه وانما مقصودهم ما ذكرناه لك انتهى وتفسير عبارة الشيخ بما ذكره وان كان لا باس به الا انه اوفق فاول العبارات المتقدمة عليها بان مرادهم ان الاعمال المذكورة تجعلها طاهرا بالنسبة الى الغاية التي تريد فعلها وح لا تدل على الاكتفاء بالافعال مرة بالنسبة الى ساير الغايات ثم ذكر ان الصوم وان كان يكفي فيه فعل تلك الاعمال لاى غاية كانت ولا يجب افراده بالاعمال وكذا الوطى لو قلنا بتوقفه على الاعمال وان مثل الطواف وصلوته من هذا القبيل الا ان ذلك كله قد خرج بالنص فلا يدل على ما استشهد به العلامة الطباطبائي ره عليه في الكتاب لو بنينا على التاويل المذكور بينة ولا برهان سوى انه حيث ثبت حدثية دم الاستحاضة بالاخبار وبالاجماع كما ادعاه الفاضلان في المعتبر ولف وجب ان يكون مانعا من صحة كل غاية يشترط صحتها بالطهارة ومانعا من كمال كل ما يشترط كماله بالطهارة وح اما ان لا يحل شئ منها للمستحاضة لدوام حدثها او يجوز لها ذلك اجمع كما جازت الصلوة على نحو ما جازت بان يفعل لكل غاية ما بانفرادها الوضوءات والتغييرات والاغسال على حسب احوال الدم وقد عرفت ان الاول لتلك الغايات باطل فتعين الثاني وليس في كلام الاصحاب ما ينافيه ثم اعترف بان اطلاق كلامهم وان اوهم في بادي الراى ما نسبه اليه العلامة الطباطبائي ره ولكن لما كان ذلك على خلاف مقتضى الادلة والنصوص وجب صرف ذلك الظاهر الى ما قضت به قواعدهم ثم اورد على نفسه بان ظاهر النصوص يقضى بصدق ما نسبه العلامة الطباطبائي ره اليهم حيث قال ع في موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وقد ساله عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت تقعد قرءها الذي كانت تحيض فيه فان كان قرءها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر من الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى فان كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى الصلوتين بغسل واحد وكل شئ استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت فاجاب بانه لما كان المعلوم من حكم الحائض حال وجود الدم عدم صحة الاعمال المشروطة بالطهارة منها وعدم تاثير الطهارة الحاصلة منها والحال هذه استباحة وكان حال المستحاضة شبيها بالحائض وفي خيال الرواة انها ايضا يمتنع منها ما يمتنع من الحائض وان طهارتها غير مؤثرة ابا حة دفع الامام هذا الوهم وعرف السائل انه يصح منها الطهارة وتبيح المشروط بها ويصح منها حال جريان الدم منها الطهارة والاعمال المشروطة وان حالها ليس كحال الحائض فليس في جوابه دلالة على اكثر من ذلك ولا يفيد ان نفس ما عمل للصلوة من الاعمال فهو كاف لها ولغيرها من الغايات هذا واورد عليه في مطلع الانوار الغروية بانه لا شبهة في بعد هذا التاويل معللا بظهور كون المراد من اعمالها التي تصيرها بحكم الطاهر

خصوص ما فعلته اولاً في اوقات الصلوة لكونه المتقدم ذكره في كلامهم المشار اليه في العبارات بقولهم ذلك او ما ذكرناه
او نحوهما من تعريف الاعمال او اضافتها الى المستحاضة فيتعين تعلق الاشارة بشخص المأتي به اولاً وليس هو سوى ما فعلته
اولاً للصلوة من الاعمال ولست خبير بانه فاعة لان المؤل المذكور لا ينكر ذلك بل يعترف به الا انه يدعي ان قولهم بحكم الطاهر
مقيد بكون الطهارة انما تجدي لتسويغ الغاية المقصودة دون غيرها فلا وجه لمقابلته بهذا الايراد نعم يصح مقابلته به
لو كان قد ادعى ان المراد بالاعمال انما هو نوع الاعمال ولم يقع منه ذلك فالاولى ان يقال انه يتجه عليه انه كيف يصح له
تاويل ما ذكره العلامة ره في المنتهى بقوله اذا فعلت هذه الافعال صارت طاهراً لان الاستحاضة حدث تبطل الطهارة
بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء حال القلة والاغتسال حال الكثرة تخرج عن حكم الحدث ويجوز لها استباحة كل ما
يشترط فيه الطهارة كالصلوة والطواف ودخول المساجد وقراءة العزائم واباحة الوطي ولو لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا
انتهى فانه ربما اعترف بان الاستحاضة حدث ومع ذلك حكم بخروجها بالاعمال عن حكم الحدث وبجواز استباحة كل ما يشترط
فيه الطهارة بل نقول ان ما ذكره من قصر الحال على امرين تركها للغايات باسرها وافرادها كل غاية بالاعمال غير صحيح لان هناك
شقاً ثالثاً وهو ان تستبيح بالاعمال التي اتت بها الغاية سائر الاعمال بل تزيد على هذه الجملة ونقول انه كيف يعتمد على دعوى
الفاضلين في المعتبر والتذكرة على انه
يجوز لها استباحة كل شيء يستبيحه المتطهر مع تايد الدعوى الاخيرة بنفي الخلاف من صاحب ك ره بل بتقرير الشهيد ره في الذكرى
ولعله اغتر بالامثلة المذكورة في كلامهم لكل ما يستبيحه المتطهر حيث انه ليس فيها ما هو مشروط بالوضوء في نفسه وهو غير ضائر
بعد ذكر القضية الكلية التي هي المناط في اعطاء الحكم دون الامثلة المسوقة لتوضيحها ضرورة ان المثال لا يكون الا من جزئيات
الكلي او القضية الكلية وان ذكره لا يخصصها وان ما ذكره في جواب السؤال عن دلالة موثقة عبد الرحمن ففيه انها تدل على ما
زاد عما بين ان حاصلها لا انها تفيد ان الطواف واتيان زوجها اياها انما حلا من جهة حصول ما استحلت به الصلوة وكل
منهما غاية مغايرة للغاية التي اتت بالاعمال لاجلها اعني الصلوة وستقف على وجه التعدي عنهما الى غيرهما من الغايات
انشاء الله تعالى بعين الكلام في شيء وهو انك قد عرفت من كلام الشيخ ره وما بمعناه انه انما يحل لها بالاعمال ما يحل للحائض
من الغايات دون غير معقول لولا انه ليس نصاً فيما ذكره من التفسير وان كان ظاهراً فيه وثانياً لا يقدح في الاجماعات المدعاة
لان مخالفة القائل به للشيخ وابن حمزة وابن زهرة وثالثاً ان نفس ذلك الحكم منه ومن موافقيه في غاية السقوط لان طهارتها
بالمعنى المذكور اعني كونها طاهراً من حدث الحيض غير مشروطة بشيء مما يجب عليها من الاعمال بل هي غير متحققة بمجرد انقطاع
الحيض والاغتسال منه وثبوت الاستحاضة ولهذا لو حدث دم الاستحاضة في غير اوقات الصلوة امكنها استباحة كل مشروط
بالطهارة بالاعمال الواردة في خصوص الصلوة على جهة المثال والتنبيه بها على طريق الاستباحة في سائر الغايات بل لعله
موضع وفاق بين الاصحاب وح فلو اريد من الطهارة المعنى المذكور وهو الخلو من الحيض ثم اهمال الشرط المعتبر عنه بقولهم اذا فعلت
المستحاضة ووقع لغواً في الكلام كما لا يخفى هذا كله في المستحاضة بمعنى مستمرة الدم واما غيرها من اقسام المستحاضة فلا
يجري فيها حكم الحيض من اول الامر فلا وجه لما ذكروه ثم انك اذا امعنت النظر في جميع ما ذكر من العبارات علمت ان ما ذكران
ما ذكره في نهج الاتام من اختصاص الاستباحة بالغاية المقصودة من الاعمال المذكورة مخالف لجميع العبارات المتقدمة لان
من عدا الشيخ وابن حمزة وزهرة حكموا باستباحة جميع ما يشترط بالطهارة مما عدا الغاية المقصودة وهم حكموا باستباحة صنف
خاص وهو جميع ما يحرم على الحائض من الغايات وليس في كلام الشيخ وتابعيه تخصيص الاستباحة بالغاية المقصودة كما انه ليس في
كلام الاولين فالتفسير المذكور مخالف للجميع نعم سيأتي عن الموجز وشارحه وكاشف الغطاء لزوم التعدد والتردد فيه بالنسبة
الى الغايات اللازم لتخصيص الاستباحة بالغاية المقصودة هذا وسلك بعض المحققين ره من مشايخنا في استفادة مقصد
الفقهاء رض من عباراتهم مسلكاً اخر حيث انه بعد ان حكى ما حكيناه عن العلامة الطباطبائي ره جعل الكلام في مقامين
احدهما في الوضوء والاخر في الغسل اما المقام الاول فقد ذكر ان الاقوى وجوب تجديد الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة
ان مرادهم من انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر هو انها بعد فعل الغسل اللازم عليها والوضوء لكل صلوة او ما هو

بمنزلته

بمنزلته كالطواف تصير طاهرة بالنسبة اليه لا ان ما وجب عليها لاجل صلوتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة
غيرها من الصلوات الاخر وغيرها من العبادات كما قد زعمه بعضهم واستدل على ذلك بوجهين احدهما انه قد تقدم تصريحهم
في القليلة بوجوب الوضوء بل جميع ما عدا الغسل لكل صلوة فرضاً او نفلاً فكيف يجتمع كونها طاهرة بالنسبة الى سائر الغايات
ايضاً مع حكمهم بعدم جواز الجمع بين فريضة ونافلتها بوضوء واحد فما ظنك بغيرها من النوافل وغيرها وثانيهما ان ظاهر
استدلالهم على وجوب الوضوء لكل صلوة بان الدم حدث فيقتصر في رفعه على المتيقن انما هو لزوم تجديده للطواف ايضاً
ولمس كتابة القرآن ايضاً ولهذا جزم صاحب الموجز وشارحه بلزوم تعدد الوضوء للطواف وصلوته بل تردد كاشف الغطاء في
كفاية وضوء واحد لمس واحد منه فضلاً عن تعدده ان جزم بوجوب تكراره بتكراره فالظاهر عدم كفاية افعال القليلة لازيد من صلوة
واحدة وهذا جار في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظاهر عدم كفاية وضوءاتها في اوقات اغسالها لغير صلوتها التي
تغتسل لها وان من اغتسلت وتوضأت ... المتوسطة لصلوة الفجر فالظاهر انه لا يغني ذلك عن الوضوء للصلوات
الاخر المندوبة ... غير اليومية فالحاصل من مجموع كلماتهم ان الكافي من الاعمال التي تفعل للصلوة اليومية
للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل دون غيره ولعله لذلك كله عبر في التحرير بقوله اذا فعلت هذه الاغسال
صارت طاهراً او تستبيح مع الوضوء كل ما يستباح به ما شرطه الطهارة ويجوز وطؤها ولو لم تفعل الاغسال كان حدثها
باقياً ولا يصح صومها بل يجب عليها قضاؤه والاقرب اباحة وطيها ولو اخلت بالوضوء او الغسل لم يصح صلوتها انتهى
نعم لو قلنا بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلوتين امكن الاكتفاء به لها في الصلوات الى ان يحدث موجب
اخر للوضوء او الغسل نظير سائر الاحداث الكبيرة المحتاجة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بمقالة من يكتفي بالغسل عن
الوضوء لم يجب عليها تجديد الوضوء لفرائضها ولغيرها ولنوافلها فكل على مذهبه فيما يلزم على المستحاضة واما المقام
الثاني فقد ذكر مما يتعلق به في المقام الاول ان المحصل من مجموع كلماتهم هو ان الكافي من الافعال التي تفعل للصلوة
اليومية في الدخول في غيرها من الامور المشروطة بالطهارة انما هو الغسل دون غيره لكن ذكر انه ينافي كفاية الغسل ايضاً
ما يظهر منهم من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت صلوة الليل فان مقتضى الكلية المذكورة كفاية غسل العشائين
لصلوة الليل اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فتكتفي بغسل الصبح للدخول في كل عمل الى طلوع
الشمس وبغسل العشائين الى نصف الليل فلا اثر له بعده كما صرح به في الروض حيث قال ليس للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين
بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شائت من الفرض
والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان اصابها الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت
اغتسلت لاول الورد وعملت ما في الافعال لكل صلوة وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفيها الغسل عن اعادته
للصبح على ما مر من التفصيل انتهى ونحوه ما عن بعض الحواشي المعلقة على الارشاد والظاهر انه لفخر الاسلام حيث ذكر
ان وضوء المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل
الى طلوع الشمس انتهى وذكر في المقام الثاني انك قد عرفت تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته لتمام الوقت وارتفاع
اثره بعده فدعوى اتفاقهم على عدم كفاية تجديد الغسل لكل مشروط به وكفاية الاغسال الثلثة حتى لو خرج الوقت
ممنوع بل لولا اتفاقهم على كفايته ما دام الوقت باقياً امكن الخدشة في ذلك نظراً الى ان هذا الغسل من المستحاضة بمنزلة
المسلوس والمبطون غير رافع للحدث فيقتصر في اباحته لما اشترط بالطهارة على المتيقن فيجب تجديده لكل عبادة الى ان
قال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها للصلوة الدخول في عمل اخر مشروط بالطهارة ما دام وقتها
باقياً وهو الذي يمكن ان يدعى عليه الاجماع ولا ينافيه حكمهم بوجوب معاقبة الصلوة للغسل الظاهر في كون الغسل طهارة
اضطرارية لا يباح بها الا ما فعل بعده بلا فصل ويقتصر في العفو عن هذا الدم على ما لا يمكن الانفكاك عنه اذ لا استبعاد
في العفو عن الفصل بالنسبة الى غير الصلوات المفروضة التي تغتسل لها الى ان قال مضافاً الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل
لكل عبادة ثم قال لكن العمدة ظهور الاجماع المستفاد من اطلاقات الاجماعات المتقدمة السابقة ولولاه لكان الاقوى وجوب

بتجديد

تجديد الغسل عند كل عبادة مشروطة بها بناء على اشتمالهم على حدثية ما يخرج بعد الغسل فدعوى العفو عنه بمجرده الا انه مع
ثم ظاهر تلك الاجماعات عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية الغسل للصلوة ويؤيد حكمهم بكفاية الاغسال للصوم مع حكمهم
بمنافاته لحدث الاستحاضة ولهذا اوجب جماعة الاستظهار في منع الدم طول النهار منكشف ذلك عن ارتفاع حكم حدثها في مجموع
النهار بتلك الاغسال مع ان جعل غسل المتوسطة للوقت معناه وجوب الاغتسال بعد خروجه لعبادة اخرى وان جاز الدخول في
الظهرين والعشائين بغير غسل وهو كما ترى هذا كلامه ره واقول يتجه على الاول مما استدل به في المقام الاول انه قد اضطرب
كلامه ره في مسئلة وجوب الوضوء لكل صلوة فيما تقدم فلم يحصل من كلمات الاصحاب الجزم بعدم جواز اتيان ذات القليلة
بالنافلة بوضوئها الذي اتت به للفريضة فكيف يصح له الاستدلال هنا بما لم يشيد اركانه ولم يحكم بنيانه وتوضيح ذلك انه ذكر
هناك ان صريح بعض الاخبار وكثير من معاقد الاجماعات وجوب الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد
سواء كانتا فرضين او نفلين او مختلفتين كما صرح به في المنتهى ونسب التعميم للفرضين والنفلين الى علمائنا وذكر بعد ذلك
في طي كلامه انه يمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع على ارادة تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل
قوله ع في رواية يونس فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وساق الكلام الى ان قال فصار العمدة في التجديد
النص والاجماع والمتيقن منهما التجديد لكل صلوة فريضة اذ هو المنساق من الاخبار من معاقد الاجماع ودعوى ارادة الوجوب
الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظاهر فالاقوى انها اذا توضأت لفريضة جاز فعل نوافلها اما الاستظهار
بدخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها واما الاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء موجبا للوضوء
بالنسبة الى غير فرض اخر لما عرفت من عدم الدليل على ايجابه الوضوء مطلقا حتى يقتصر في مخالفته على المتيقن فلا يبعد القول
على هذا بجواز مطلق النافلة بذلك الوضوء كما عن ط والمهذب من انه اذا توضأت المستحاضة للفرض جاز ان تصلي به من النوافل
ما ارادت وزاد الشيخ ره الاستدلال عليه بانه لا مانع ولعله اشار الى ما ذكرنا من الوجه وسيجيء مثله عن المحقق ره في مسئلة
انقطاع دم المستحاضة وربما يلتزم بهذا القول كل من قال فيما سيأتي بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يبعد ان يلتزم بان
الخارج بعد الوضوء قادح بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة لكن هذا الاستبعاد لازم ايضا على ما قويناه
فانه يجوز لها ح ان تصلي من النوافل ما شاءت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى ثم قال لكن الانصاف انه
لا اجتراء على انكار استفادة حدثية طبيعة الاستحاضة من كلمات الاصحاب فلا بد من الاقتصار في العفو عن الخارج بعد الطهارة
على المتيقن وهو رفع حكم الحدث بالنسبة الى صلوة واحدة انتهى واشار بقوله وسيجيء مثله عن المحقق ره في مسئلة انقطاع دم المستحاضة
الى ما حكاه عنه هناك من انه يمكن ان يقال ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث
وبنحوه ما عن الجامع من ان انقطاع دم الاستحاضة ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة اتمتها وان فرغت من الوضوء وانقطع في
وقت واحد صلت به انتهى فتحصل مما ذكره ره وجود الخلاف هناك وعدم جزمه بعدم جواز الاتيان بالنوافل بذلك الوضوء وح
نقول انه مع وجود الخلاف في المسئلة كما عرفت ذلك من كلامه ره وتردده في مراد الفقهاء رض في اصل الحكم كيف يصح له جعل عدم
الجواز هنا من قبيل القضايا المسلمة والاستدلال به على ما هو المتنازع في هذا المقام ولئن تنزلنا عن ذلك قلنا ان ما حكي عنه من دعوى
الاتفاق على عدم جواز الجمع بين صلوتين بوضوء وان كان احديهما نفلا وهو العلامة ره هو الذي ادعى الاجماع هنا كما عرفت
مما قدمناه من عبارة التذكرة ولا منافاة بينهما فلتزم بهما معا فنقول ان مقتضى الجمع بينهما انه لا يصح منها الصلوة الاخرى ويصح
منها الغايات الاخر ولا بعد في ذلك من جهة ان الاهتمام بشان الصلوة ينبغي ان يكون اكثر من غيرها لكونها افضل العبادات عند
الشارع فيجوز ان يكون عفي عن الحدث بالنسبة الى غيرها ولم يعف عنها ومن المعلوم ان العفو من الحدث حكم تعبدي فيجوز تحققه
بالنسبة الى غاية دون اخرى وليس كنفس الحدث حتى يقال انه لا يعقل ان يكون الانسان محدثا بالنسبة الى الاخرى غاية غير محدث
بالنسبة الى اخرى واما الوجه الثاني فيدفع التمسك به ما عرفت من الاجماعات المدعاة في كلام المصنف ره والعلامة وصاحب ك
على انه يصح لها بعد ما فعلت الاعمال الدخول في كل مشروط بالطهارة ولا وجه للاقتصار على الغاية المقصودة مع وجود المقتضي
للصحة لغير تلك الغاية واما ما ذكره ره من ان المحصل من مجموع كلماتهم هو ان الكافي من الاعمال انما هو الغسل فيتجه عليه

السؤال بانه كيف يمكن تطبيق مثل عبارة المنتهى المتضمنة لقوله اذا فعلت هذه الافعال عليه وكيف يصح ارادة خصوص الغسل من لفظ
الافعال ومثلها ما تضمن قولهم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة مع تعقيبه بتفصيل الاعمال اللهم الا ان يقال ان العبارة المذكورة وما
ضاهاها انما سيقت لبيان صيرورتها طاهرا بالنسبة الى الغاية المقصودة لا غير واما كفاية الغسل بالنسبة الى الغايات الاخر
فتستفاد من ساير كلماتهم لكن يدفعه ان العبارة المذكورة مطلقة ظاهرة في استباحة جميع الغايات واما ما ذكره من تفسير
عبارة التحرير المذكورة من كون المراد بالوضوء هو الوضوء المجدد للغاية المتاخرة فليس في محله لان ذلك انما كان يتم لو كان قد عبر
بانها اذا فعلت الغسل والوضوء صارت طاهرا وتستبيح مع الوضوء كل مشروط بالطهارة فانه كان اللازم ح ان يراد بالوضوء
الثاني الوضوء المجدد وليس كك بل انما قال اذا فعلت هذه الاغسال صارت طاهرا ومعلوم ان مجرد الغسل لا يسوغ الدخول
فيما هو مشروط بالطهارة حتى خصوص الصلوة التي اغتسلت لاجلها فلذلك اتبعه بقوله وتستبيح مع الوضوء كل ما يستباح
به ما هو شرط الطهارة فلا يكون المراد بالوضوء الا الوضوء الذي تفعله للغاية المقصودة اولا واما ما ذكره في صدر المقام
الثاني من اختصاص اثر الغسل بوقت الصلوة التي اغتسلت له فقد عرفت انه عدل عنه في ذيل ما حكيناه عنه حيث قال ثم
ظاهر تلك الاجماعات آه ولكنه قد جعل في بعض كلماته التي لم نذكرها كما في بعض ما ذكرناه حكمهم بتقديم غسل الفجر لصلوة
الليل مؤيدا لاختصاص اثر الغسل بوقت الصلوة بظهور ذلك الحكم في عدم كفاية غسل العشائين لها ويمكن دفعه بان قولهم
اذا فعلت تلك الافعال صارت بحكم الطاهر يمكن ان يراد انها بحكم الطاهر الى ان يحضر وقت الفريضة التي يجب لها تلك
الافعال فاثر الغسل على هذا باق الى ان يحضر وقت فريضة التي يجب لها الغسل وقولهم انها تقدم غسل الفجر لاجل صلوة
الليل مقيد لاطلاق ذلك القول فيخرج غسل العشائين ويبقى غسل الفجر مبيحا الى الزوال واما غسل الظهرين فلا اشكال
من جهته لان وقتهما ينتهي الى وقت المغرب وهذا التقييد مما لا ضير فيه لان مدرك الحكم الثاني اما ان يكون هو اجماعهم
كما يلوح من عبارة الذخيرة حيث نفى الخلاف فيه من الاصحاب ونفى الوقوف على نص يدل عليه واما ان يكون هو عبارة الفقه
الرضوي كما زعمه صاحب ئق ره اعني قوله ع فيه اذا ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت صلوة الليل والغداة بغسل وبمثله عبر في ذات
الاغسال الثلث وعلى اي تقدير يكون الدليل الخاص مقيدا لدليل ذلك الحكم المطلق ولا اشكال فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الظ
من قولهم اذا فعلت هذه الافعال كانت بحكم الطاهر هو صيرورتها طاهرا بالنسبة الى ساير الغايات لا ما ذكره بعضهم من ان المراد
صيرورتها طاهرا بالنسبة الى خصوص الغاية المذكورة المقصودة ولا ما ذكره الشيخ ره من صيرورتها بحكم الطاهر من الحيض لما عرفت
وانما قلنا ذلك لان تطبيق العبارة المذكورة على صيرورتها طاهرا بالنسبة الى الغاية المقصودة يتصور على وجهين احدهما ان يقال ان
المراد من الافعال نوعها يعني انها كلما ارادت الاقدام على غاية مشروطة بالطهارة فغيرت القطنة وغسلت فرجها واغتسلت وتوضات
صارت طاهرا ابيح لها تلك الغاية وهكذا في كل حال بالنسبة الى كل غاية وثانيهما ان يقال ان المراد من الافعال هي الافعال المخصوصة
التي فعلتها لخصوص الفريضة لكن المراد بقولهم صارت طاهرا انما هي الطهارة المقيدة بكونها بالنسبة الى الغاية المقصودة ولا وجه لشيء
منهما اما الاول فلانه يأبى منه سياق العبارة لانه لو كان المراد ذلك كان اللازم ان يقال ويجوز لها استباحة كل واحد من ساير الغايات
بمثل تلك الافعال ولم يكن للتعبير بقولهم اذا فعلت المبني على ترتب الحكم على وصف وقوعه وجه مضافا الى اشتمال العبارة على لفظة تلك
او تلك الافعال او الافعال وكل منها اشارة الى المعهود الذي هو الغسل للصلوة والوضوء لها ولغيرها واما الثاني فلان اطلاق قولهم
صارت طاهرا يأباه لان التقييد يحتاج الى دليل وهو مفقود مضافا الى اشتمال العبارات المدعى فيها الاجماع على تفريع استباحتها
بذلك كل ما هو مشروط بالطهارة وربما يدعى ان تصريح المصنف ره بالصلوة في قوله وان اخلت بشيء من ذلك لم تصح صلوتها قرينة واضحة
على ان مراده بالشرطية المذكورة اعني قوله اذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر هو كونها بحكم الطاهر بالنسبة الى الصلوة التي وجبت
هذه الافعال لها على معنى انه لا يقدح استمرار الدم فيها وح فالمفهوم انما هو بطلان الصلوة ان اخلت بشيء من ذلك من دون تعرض
لغيرها ثم قال وهذا هو المناسب لما حكي من الاجماع ونفي الخلاف عن جماعة كونه بهذا المعنى مفروغا منه منطوقا ومفهوما بل لعله المتيقن في
عبارة المصنف ره والقواعد وما شابههما للنص فيه على الصلوة الدال على ارادته في المنطوق واقول الاظهر ان يقال ان تعرض المصنف
للتفصيل بقوله وان اخلت بشيء من ذلك لم تصح صلوتها وان اخلت بالاغسال لم يصح صومها قرينة واضحة على انه لم يكن غرضه سوق

الجملة الشرطية المبحوث عنها لافادة المفهوم وان المقصود منها مجرد افادة المفهوم مع انه لو كان المراد بها ذلك كان المراد بالمفهوم
رفع الايجاب الكلى الذى يكفى فى صدقه عدم صحة الصلوة ثم ان الاجماعات المنقولة المذكورة كما تصلح قرينة على ان مراد الاصحاب
بالشرطية المبحوث عنها كذلك تصلح دليلا على الحكم لصدورها ممن تيقن امر الاجماع وغيرها وكونها متعددة متعاضدة مضافا الى انه
يدل على الحكم موثقة عبد الرحمن عن الصادق ع فان فيها بعد ذكر اغسالها فى اوقات الصلوة وكل شئ استحلت به الصلوة فليأتها
زوجها ولتطف بالبيت لظهوره فى الاذن فى الطواف بنفس ما استحلت به صلوتها كالاذن فى الاتيان لزوجها المتفق فيه على
عدم اعتبار امر وراء تلك الاعمال وان اختلف فى جوازه بدونها فيظهر من العطف اشتراك غايتى الوطى والطواف فى المبيح من الاغسال
ومنه يظهر وجه الدلالة على المطلوب من قول احدهما ع فى موثقة فضيل وزرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها
مع اعتضاد ذلك بسهولة الشريعة وسماحة الطريقة بل لا يبعد لزوم الحرج المنفى من تكليفها باعادة الاعمال لكل غاية مضافا
الى القطع بعدم استقلال دخول المسجد بغسل غير غسل الطواف واستبعاد اعادة الغسل لصلوة الطواف بعد الغسل
للطواف والتزام خروج ذلك بالنص والاجماع مما لا يرفع الدلالة او التاييد بعد انتفاء الخصوصية وربما امكن تاييد المطلوب
بل الرد على من قال بوجوب تاييد الغسل لصلوة الطواف بعد الغسل له برواية فضيل وزرارة ومحمد كلهم عن ابى جعفر ع ان اسماء
بنت عميس نفست بمحمد بن ابى بكر فامرها رسول الله ص حين ارادت الاحرام من ذى الحليفة ان تغتسل وتحتشى بالكرسف وتهل
بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سالت النبى ص عن الطواف بالبيت والصلوة فقال لها منذ كم ولدت فقالت منذ ثمانى
عشرة فامرها رسول الله ص ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك ووجه التاييد ان الظاهر انها
فعلت العبادتين بل العبادات الثلث التى من جملتها السعى كما فى رواية بعض طرق الرواية المذكورة بغسل واحد ولكن يشكل ذلك
باحتمال اختصاص الغسل بالنفاس وكون الاستحاضة قليلة وان تنظر فيه بعض المحققين ره فانى لا ارى له وجها لانه من قضايا
الاحوال التى لا مجال للتمسك بعمومها مضافا الى ان الرواية المذكورة قد وردت باسانيد متعددة وقد ورد فى رواية عن محمد
بن مسلم انه قال سالت ابا جعفر ع عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان تغتسل لثمان عشرة
ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين فان الظاهر من هذه الرواية ان غسلها انما كان للنفاس ثم ان تنقيح المقام يتم برسم امور
الاول ان الحدث الخارج قهرا فى اثناء الطهارة او بعدها او فى اثناء العبادة لا يقدح فى صحة الطهارة والعبادة مع المحافظة
على الامور المعتبرة من الابدال والاستظهار والمبادرة الى العبادة بعد الطهارة بغير فصل باجنبى وفعلها فى الوقت كل ذلك
اذا كان الحدث الطارى من جنس ما ابتليت به فلو كان غيره كالبول والريح ونحوهما فلا عفو وان كان فى اثناء الطهارة فيجب
استينافها وهل يجب فى الحال هذه تغيير الكرسف والخرقة ان قلنا بكون تغييرهما من وظائف المستحاضة يجب لا يخلو من اشكال
اقربه ذلك ولو كان الحدث الطارى من غير الجنس الا انه بصفة الموجود كالبول الدائم والريح الدائم فكالمجانس فيكفى المستحاضة
بالقليل اذا كانت ذات السلس وضوء واحد لصلوتها وكل من حدثيها الخارجين فى الاثناء او بعد الطهارة عفو وان تغايرا
الجنس الثانى انك قد عرفت مما تقدم من كلام العلامة الطباطبائى ره انه لا يجب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من
الغايات وقال فى الجواهر بعد نفى الاشكال عنه فانه مما لا اشكال فيه ان صيرورتها بمنزلة الطاهر من حدث هذا
الدم موقوف على كون اتيان تلك الافعال للصلوة خاصة فلا يشرع حينئذ فعلها تلك الافعال مستقلة لغير الصلوة ولا تقييد طهارة
بالنسبة اليه ولا الى غيره قد يشعر به تصفح عباراتهم فى المقام وفى توقف الصوم على ذلك بان طهارتها واستباحتها لتلك
الغايات تابع للافعال الصلوتية نعم قد يلحق بالصلوة الطواف لكونه صلوة وللاخبار الواردة به فى نفاس اسماء بنت
عميس وعلى هذا فلو استحاضت المراة فى غير وقت الصلوة لم يكن لها استباحة شئ من الغايات التى تتوقف على رفعه قبل
ان يدخل وقت الصلوة فتعمل ما عليها من الاعمال ثم تستبيح بذلك غيرها ولا يجزيها الاغسال والوضوء قبل ذلك لتلك الغايات
مثلا وقد يرشد اليه زيادة على ما يظهر من فتاوى كلماتهم خصوصا فى توقف الصوم والوطى عدم ذكر جملة منهم ما يتوقف على
اغسال المستحاضة ووضوئها من غايات الوضوء والغسل ولعله لما ذكرنا اذ لو كان هى غايات مستقلة تشرع الافعال لها
ابتداء بل هى امور تابعة لتكليفها الصلوتى فتكون حينئذ من قبيل الاحكام لها لكن الجراة على الجزم بذلك اعتمادا على مثل هذه

اغنى وضوء غيرها بعلم ... على ... الغايات

الاشعارات لا يخلو من اشكال ونظر انتهى ولا يخلو ان مقتضى ما ذكره عدم جواز ذلك حتى بناء على ما فى بل الكلام من الاشكال
والنظر لان العبادات امور توقيفية لا يجوز الاقدام عليها الا بعد العلم بقيام طريق شرعى عليه لكن قد تقدم نقلا عن
المنتهى نسبة التعميم فى الصلوتين اللتين لا يجوز الجمع بينهما بوضوء واحد بالنسبة الى الفرضين والنفلين والمختلفين الى علمائنا
وهو مشعر بكون الاتيان بالنفلين مسلما عندهم وقال بعض المحققين ره بعد نقل ما حكيناه ان الاقوى مشروعيته العبادات
لها قبل دخول الوقت فتغتسل وبه يقتضى به حكم حدثها كما تقدم عن الروض وصرح به كاشف الغطاء لان المستفاد من اخبار
ايجاب الاستحاضة الغسل والوضوء ولو لاجل الصلوة اليومية ارتفاع حكم الحدث بهما مطلقا من دون اختصاص بوقت
الصلوة ولذا لو اتفق وجوب صلوة الكسوفين او غيرها عليها لم يكن للفقيه الالتزام بسقوطها عنها لاجل عدم تمكنها من
رفع الحدث وعدم الدليل على رفع حكم حدثها بالوضوء او الغسل ودعوى قيام الاجماع ودلالة النص الوارد فى اغتسال
اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعية غسلها او وضوئها لو اتفق وجوب العبادة المشروطة بهما عليها قبل الوقت ولم
يعلم على المشروعية للنوافل دليل كما ترى هذا مع ان لنا ان نتمسك فى ذلك بعموم استحباب النوافل مثلا وما تقدم من دعوى
تعبيدها بارتفاع الحدث او حكمه والمفروض عدم ارتفاعه هنا قطعا او عدم الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل ما لم يبد دليل
على مشروعيته مدفوع بمنع تقييد تلك العمومات بارتفاع الحدث او حكمه غايته ما يستفاد من مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور
توقف الصلوة على استعمال الطهور فالعمومات جارية فى حق كل من تمكن من ذلك ويلزم من ذلك تعلق امر الشارع باستعمال
الطهور لتلك الصلوة ويكفى ذلك فى مشروعية الغسل والوضوء لكل عبادة مشروطة بالطهارة بل لولا ما تقدم من الاجماع
المنقول على عدم ارتفاع حدث الاستحاضة بالغسل والوضوء امكن دعوى رفع حدث الاستحاضة بهذا الغسل والوضوء المامور
بهما بهذا الامر المقتضى ودعوى ان المراد بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث او يبيح الصلوة والاول معلوم الانتفاء هنا
والثانى غير معلوم التحقق فالعام بالنسبة اليه كالمخصص بالمجمل مدفوعة بما يظهر بادنى تامل انتهى وانت خبير بتوجه المنع الى
جميع ما ذكره اما ما ذكره من ان المستفاد من اخبار ايجاب الغسل او الوضوء فى وقت الصلوة هو انهما يرفعان حكم الحدث حتى
لو وقعا فى خارج الوقت لغير الصلوة المفروضة فلعدم دلالته على الحكم المفيد على شموله عند انفصال القيد ايضا وح
نقول ان العبادات واستباحتها امور توقيفية لا سبيل لنا الى الوصول الى حقائقها الا بما وصل الينا من الدليل ومع انتفاء الدلالة
لا مجال للحكم واما ما ذكره من الاستشهاد بصلوة الكسوف فهو ليس الا استبعادا اذ ليس مما نص عليه كلمات ائمتنا او اصحابنا ره نعم
يستفاد من قوله ره بعد ذلك ودعوى قيام الاجماع ودلالة النص ان الاتيان بالاعمال للواجب الذى اتفق وقوعه فى خارج وقت
الصلوة مما قام الاجماع عليه اما ما ذكره من التمسك بعموم استحباب النوافل فلكونه قد ورد فى مقام مجرد التشريع فلا وجه للاستناد
اليه فى نفى شئ من الشرائط وقد اعترف هو ره بما يقرب وغيره فى غير مورد واما ما ذكره من تفسير قوله ع لا صلوة الا بطهور فلانه موقوف
على اثبات صيرورته الطهور اسما للماء والتراب وسلب معنى الوصفية منه وانى لنا ذلك نعم الانصاف ان الروايات الواردة فى قضية اسماء
بنت عميس واضحة الدلالة على وجوب الاعمال للطواف وصلوته لان اقل ما يستفاد منها كون اغتسالها للنفاس وكون الاستحاضة قليلة
لكن استباحتها للطواف وصلوته بالوضوء المقرر لذات القليلة يكفى فى اثبات المطلوب فيها ولا مفصل بينها وبين ذات الكثيرة بل لا
مفصل بينها وبين الواجبات الاخر بل بينها وبين المندوبات بل قد عرفت ان كلام المحقق المذكور ره افاد دعوى الاجماع البسيط على
مشروعية الاعمال المذكورة للواجبات ولا مفصل بينها وبين المندوبات فان قلت هلا التزمت بان الروايات الواردة فى قضية اسماء
بنت عميس تكشف عن دلالة الاخبار الناطقة بايجاب الغسل والوضوء لصلوتها اليومية مع انها قد تضمنت صيغة العموم مثل انها
تغتسل لكل صلوتين وانه لا مجال لدعوى الانصراف فى العموم الشمولها للافراد النادرة ايضا على خلاف المطلقات من حيث تسلمها
الانصراف قلت الظاهر ان المساق منها انما هو الاستغراق العرفى على حد قولهم جمع الامير الصاغة يريدون به صاغة مملكته لا
صاغة الدنيا وان شئت قلت انه استغراق حقيقى بالنسبة الى مدخوله الذى هو المقيد بقيد مركوز فى انظار اهل العرف مضافا
الى ان من تلك الاخبار ما تضمن انها تغتسل فى الليل والنهار ثلث مرات والاخبار يكشف بعضها عن بعض هذا ويستفاد من بعض
الاعلام عند الكلام على توقف دخول المساجد وقرائة العزائم فى حقها على الغسل وجزءا فى الاستدلال على ما نحن فيه حيث قال هناك

ان مقتضى الدليل وجوب هذه الاغسال عند ارادة كل غاية من الغايات الا ما اخرج بدليل خاص فان قوله ع وغسل الاستحاضة ظاهر في الوجوب النفسي لكن قد صدّ عن ارادة ذلك الاجماع او الشهرة وصار معنى اللفظ بملاحظة حكمة القائل انه واجب لارادة فعل كل شيء انتهى ما اهمنا من كلامه ره ولكنك خبير بما فيه لان من جملة مقدمات العموم الحكمي كون الكلام مسوقا لبيان الاطلاق وليس الحديث المذكور موصوفا بذلك الوصف لكونه مسوقا لبيان مجرد التشريع الثالث انك قد عرفت فيما تقدم من كلام ابن حمزة في الوسيلة انه استثنى من حكمه بها بحكم الطاهر بعد الاعمال المذكورة ومن جواز اقدامها على الافعال التي لا تصح الا من الطاهر دخول الكعبة وربما احتمل ان مستنده ما في مرسل يونس عن الصادق ع المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا تدخل الكعبة ورد بانه مع مخالفته لما تقدم من الاجماعات المنقولة والقواعد الشرعية قاصر عن اثبات حكم الحرمة لمكان ارساله وعدم الجابر ولهذا كان المتجه حمله على الكراهة كما عرفت فيما نقلناه من كلام ابن ادريس وحكي عن ابن سعيد وغيره وربما علل الحكم بالكراهة بوجه اخر ايضا وهو شدة الاعتناء في التحفظ عليها من التلوث الرابع في بيان ما يحرم على المستحاضة قبل الافعال المذكورة ويحل بعدها قال المحقق الا الاورع الاردبيلي ره في شرح قول العلامة ره وهي مع ذلك بحكم الطاهر ما نصه لا خفاء في جواز ما يتوقف على الطهارة لها مع فعل ذلك انما الخفاء في تعيين ما يتوقف عليه اما توقف الصلوة والطواف على الجميع فظاهر بخلاف الصوم فانه غير معلوم التوقف على الجميع نعم يمكن توقفه على الغسل في الجملة وكذا قراءة العزائم واما مس كتابة القران فهو موقوف على الغسل والوضوء عندهم واما توقف دخول المساجد على الغسل فلا يدل عليه دليل فلا يبعد الجواز الا مع التلويث او مع القول بتحريم ادخال النجاسة مطلقا وهو قول المصنف ره ويجوز دخول المساجد للمستحاضة الفاعلة لذلك بالاجماع على ما نقل ثم اخذ المحقق المذكور في الكلام على حل الوطي واقول من المعلوم ان هنا امورا ينبغي الكلام عليها اولها وثانيها الصلوة والطواف ولا خلاف في حرمتهما عليها بدون الافعال المذكورة وثالثها مس كتابة القران وظاهر كلامه ره دعوى الاتفاق على توقفه على الغسل والوضوء دون غيرهما كغسل الفرج وتغيير القطنة وفي نهج الانام ما صورته اما الصلوة والطواف ومس كتابة المصحف مما يمنع منه الحدث الاصغر فلا شبهة في عدم صحتها منها قليلة كانت ام متوسطة ام كثيرة لان اقل مراتب هذا الدم ان يثبت له حكم الحدث الاصغر انتهى لكن في المستند قوى جواز مس المصحف للمستحاضة مط ثم ذكر ان جماعة منعوا منه قبل الغسل والوضوء كل في مورده استنادا في القولين الى دلالة وجوب الغسل على كونها محدثة بالحدث الاكبر وهو مانع عن المس ودلالة وجوب الوضوء على كونها محدثة بالاصغر وهو ايضا مانع عنه ثم قال ويضعف بمنع الدلالة المدعاة اولا وبمنع كلية المانعية ثانيا انتهى ولا ارى للمنع من شيء من الامرين وجها رابعها اللبث في المساجد وفي حكمه الجواز في المساجد وخامسها قراءة العزائم وقد عرفت في كلام المحقق الاردبيلي ره عدم ثبوت توقفهما على شيء من الاعمال المذكورة وقال في آيات الاحكام الاظهر جواز دخولها المساجد بدون اطلاق وذهب في المستند الى ان الاقوى في كليهما هو الجواز للمستحاضة مط وفي نهج الانام ما لفظه واما دخول المساجد وقراءة العزائم فان كانت الاستحاضة قليلة فلا يمنع منهما لما عرفت من ان القليلة حدث اصغر ولا شيء مما ذكر مما يمنع الحدث الاصغر وان كانت الاستحاضة غير قليلة فمقتضى اطلاق كلامهم في باب تعداد غايات الغسل انها مانعة منهما وتوقف استباحتهما على الاغسال بحسب حال الدم لاطلاقهم وجوب الغسل هناك لهاتين الغايتين ومقتضى الاطلاق وجوبه بجميع اسبابه كما تبين ذلك في كلامهم وبينا الوجه في ذلك ونزيده بيانا هنا ان المفهوم من فحوى اخبار هذا الباب ان المستحاضة حائض في المعنى ولكنها بالاعمال المذكورة تخرج عن ذلك وقد عرفت عدم صحة هذين الامرين من الحائض وقد صرح بهذا الحكم من الاصحاب الذين وقفنا على كلامهم ابن ابي المجد الحلبي في الاشارة حيث قال وكل ما يحرم على الجنب من قراءة العزائم ومس كتابة المصحف والاسماء الشريفة ودخول المساجد الخارجة عن المسجدين الشريفين الالهي والنبوي الا عابرة سبيل وعبورهما مط واللبث فيها ووضع شيء فيها يحرم ايضا على الحائض والمستحاضة التي لا تحترز بفعل ما يلزمها وقال في المعتبر بعد عبارته المذكورة فيما ويجوز لها استباحة كل ما يستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطؤها ولو لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة وقال العلامة ره في التذكرة اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال والوضوء والتغيير للقطنة والخرقة صارت بحكم الطاهر ذهب اليه علماؤنا اجمع ويجوز لها استباحة كل شيء يستبيحه المتطهر كالصلوة والطواف ودخول المساجد وحل الوطي وان لم تفعل كان حدثها باقيا ولم يجز لها ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة وهما كما ترى ظاهران في عدم استباحتها هذين الامرين بدون الاعمال ثم قال وممن صرح بذلك

الاستاد الشريف في المنظومة والمصابيح ونسبه فيها الى المشهور والظاهر صدق النسبة لان من وقف على كلماتهم في باب تعداد غايات الغسل يعلم من كثير منهم ارادة ذلك اما صريحا واما تلويحا انتهى قلت قد حكي عن موضع من المصابيح ان المشهور بين الاصحاب توقف جواز دخول المسجد على الغسل وعن موضع اخر انه قد تحقق ان مذهب الاصحاب تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة قبل الغسل لان نقل بعض الاقوال المنافية لذلك منها جواز دخولها في ذلك من دون توقف كقراءة العزائم ثم قال ولا ريب في شذوذ هذه الاقوال وحكي هو عن حواشي التحرير انه قال فيها واما حدث الاستحاضة الموجب للغسل فظاهر الاصحاب انه كالحيض وعن شارح النجاة الاجماع على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالاكبر مط عدا مس الميت ثم قال وظاهرهما الاجماع على وجوب غسل الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم ويستفاد ذلك ايضا من الغنية والمعتبر والتذكرة فيما تقدم من عباراتهم انتهى حجة القول الاول امران احدهما الاصل وقد اشار اليه المحقق الاردبيلي ره بعدم معلومية التوقف وعدم الدليل ثانيهما ما استند اليه في المستند من موثقة عبد الرحمن بن اعين قال قلت له ان امراة عبد الملك ولدت فعدّ لها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا عنه واسجد فيه فقال قد امر بهذا رسول الله ص قال فانقطع الدم عن المراة ورأت الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المراة ورأت الطهر فما فعلت صاحبتكم قلت ما ادري وكانه ره زعم ان لفظة ذا اشارة الى مطلق دخول المسجد فاستظهر من الموثقة الدلالة على جواز دخول المسجد بدون الاعمال المذكورة وانت خبير بان مساق الكلام يابى عن ذلك بل الظاهر منه ان ما هو الدخول بعد الغسل والاحتشاء ولبس الثياب النظيفة حجة القول الثاني وجوه احدها ما تقدم في طي عبارة نهج الانام من دلالة الاخبار على كون المستحاضة حائضا في المعنى ولكنك خبير بتوجه المنع اليه ثانيها ما في الكتاب المذكور حيث تصدى بعد حكاية استناد ارباب القول الاول الى الاصل لبيان وجه الخروج منه فقال ان مقتضى الدليل وجوب هذه الاغسال عند ارادة كل غاية من الغايات الا ما خرج بدليل خاص فان قوله ع وغسل الاستحاضة واجب قد عرفت ظهوره في الوجوب النفسي لكن قد صد عن ارادة ذلك الاجماع او الشهرة وصار معنى اللفظ بملاحظة حكمة القائل انه واجب لارادة فعل كل شيء فيفيد وجوبه عند ارادة هاتين الغايتين فتكونان بدونه محرمتين وهكذا الحال فيما افاد وجوب الوضوء عند حصول اسبابه ثم قال ان مثل هذه الظواهر المجبورة بالشهرة المحققة المؤيدة بنقل الثقة الثبت اقوى دليل على المختار فلا معدل عنها انتهى ويتجه عليه ان مثل قوله ع غسل الاستحاضة انما ورد في مقام بيان مجرد التشريع فلا وجه للتمسك في التعميم بحكمة القائل لان دليل الحكمة انما يجري في المورد الذي يعرض عدم العموم فيه لزوم اللغوية في الكلام الممتنع على الحكيم ومع فرض كون الكلام مسوقا لبيان مجرد التشريع يخرج عن اللغوية فلا الى ان جبر الدلالة بالشهرة مما لا وجه له الا ان يفرض كشفها عن قيام قرينة على المراد الموافق لها واني لنا بذلك ثالثها صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها واذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر الى ان قال وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج ولا ياتيها بعلها ايام قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلها الا في ايام حيضها وتقريب الاستدلال على ما قيل هو انه امر ع في الكثيرة بجعل سائر الجسد خارج المسجد وفي القليلة ذكر وجوب الوضوء وعقبه بالاذن في دخول المسجد واجاب عنه في المستند اولا بعدم دلالتها على الحرمة اصلا وثانيا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في المسجد ابدا وثالثا بمنع الدلالة على ما ذكروه من التفصيل في اللبث والجواز جدا ورابعا بان الامر بضم الفخذين في المسجد وسائر جسدها خارج انما هو لافادة الجواز اجماعا والنهي عن اتيان بعلها انما هو في ايام الحيض وما ذكره من تعقيب وجوب الوضوء بدخول المسجد لا يدل على التعليق والتوقف بوجه ولا يخفى سقوط هذه الوجوه اما الاول فلوضوح دلالة سياق الحديث من اوله على الحكم الالزامي ولا مجال لانكاره فيكون المراد بهذه الفقرة ايضا ذلك بدلالة السياق وما قبلها واما الثاني فلان ظهور لفظ المسجد في معناه المتعارف في هذا الزمان لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية بل يتحقق الظهور بتعارف استعماله عند المتشرعة كما في هذا الزمان فانكار الحقيقة الشرعية لا يجدي في نفي الظهور واما الثالث فلان الظاهر من الصحيحة المذكورة بيان حال المستحاضة المتعارفة ويستفاد من سياقها ان المراد هو اللبث بل ضم الفخذين يعطي ذلك لعدم امكان الجواز والمشي عند ضمهما وبتمام الكلام في المسجدين الشريفين بعد القول بالفصل واما الرابع فلانه لا وجه لكون الامر بضم الفخذين ووضع سائر الجسد في المسجد الا افادته للجواز

انما تكون في مقام توهم الحظر ولا مجال لتوهمه في المقام فالجواب الحقيقي عن الاستدلال بالصحيحة المذكورة من وجهين الاول
ان قوله ع وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج مجمل لا يحصل من مجموعه محصل وقد تعرض في الوافي لبيانه فقال الواو في
قوله وسائر جسدها خارج واو الحال يعني انها لا تدخل المسجد لكنها تجلس قريبا من المسجد بحيث يكون سجودها فيه ضامة فخذيها
حين تدخل راسها للسجود وياتي في باب احكام الحائض انها تجلس قريبا من المسجد فتذكر الله عز وجل وكان المراد من المسجد محل صلوتها
الذي كانت تصلي فيه وانما لا تدخله لحرمته انتهى وللكثير ابيات ببيان لا يساعد عليه اللفظ وانما هو اقتراح فالوجه ان يلتزم بالاجمال
وعدم العلم بالمراد والرد الى اهله والرجوع الى الاصول في العمل وظني والله اعلم انه وقع في لفظ الحديث تحريف ويشبه ان يكون اللفظ
الصادر عنه ع وسائر جسدها خارج او منفرج بالفاء الثاني ان هذه الفقرة بمعنى اخذت ناظرة الى ما بعد الغسل وبيان الاعمال
ولحال الصلوة واين ذلك من محل البحث الذي هو دخول المسجد بدون الاعمال المذكورة فتحصل مما ذكر سقوط الوجوه التي استدل بها
على هذا القول ولولا الاجماعات المنقولة المتعاضدة كان المصير الى القول الاول متعينا وربما يشكل في استنادها الى مدرك معتبر وهو
في محله سيما في وضع شيء في المساجد قال العلامة الطباطبائي ره والغسل للمسجد والعزائم والوضع والمس من اللوازم وقال فيما حكي عنه من
المصابيح وكل ما يحرم على الجنب من قراءة العزائم ومس كتابة المصحف والاسماء الشريفة ودخول المساجد الخارجة عن المسجدين الشريفين
الالهي والنبوي الا عابرة سبيل وعبورهما مطلقا واللبث فيهما ووضع شيء فيها يحرم ايضا على الحائض والمستحاضة التي لا تتحرز بفعل
ما يلزمها والنفساء انتهى سابعها جواز وطيها وعدمه قال في كشف اللثام اما اباحة جماع وطي المستحاضة في الجملة فكانه لا خلاف فيه عندنا
وظاهر المعتبر والمنتهى الاجماع عليه ويعضده الاصل والاخبار ومراده بقوله فما هو اعم من جوازه مع الافعال او شيء منها او جوازه
بدون فعل شيء منها لكن قد اختلفوا في تفصيل محل الجواز وتعيينه على اقوال احدها انه يتوقف على جميع ما عليها من الافعال وهو المحكي
عن ظاهر المقنعة والاقتصاد والجمل والعقود والكافي والاصباح وعن ابي علي ومصباح السيد رض وقال في كشف اللثام ويدخل في الافعال
تغيير القطنة والخرقة في اوقات الصلوة وغسل الفرج فيها وان لم يتعرضوا له في احكامها الا المفيد ره قلت من المعلوم انه لم يتحقق
للافعال حقيقة شرعية ولا اصطلاحية فلا يبعد ان يكون المراد بلفظ الافعال في كلام من لم يذكر غسل الفرج في اوقات الصلوة هو ما
عداه مما ذكره ويكون المراد به في كلام من ذكره هو المجتمع منه ومن غيره ثم ان هذا القول هو الذي يعطيه قول المفيد ره واذا توضأت
واغتسلت على ما وصفناه حل لزوجها ان يطأها وليس يجوز لها ذلك حتى تفعل ما ذكرناه من نزع الخرق وغسل الفرج انتهى ثانيها انه
توقف على الغسل وحده فلا منع في الكثيرة والمتوسطة بعد الغسل كما لا منع في القليلة مط وحكي هذا القول عن الصدوقين في الرسالة و
الهداية والعبارة المحكية عنهما هي انها متى اغتسلت على ما وصفناه حل لزوجها ان ياتيها ثالثها انه توقف على ما عليها من الاغسال وتجديد
الوضوء وهو خيرة ط ونهاية الاحكام والظ ان المراد بتجديد الوضوء تجديده لكل صلوة لا تجديده للوطي كما زعم صاحب المستند ره ثم
انه قال في كشف اللثام ويحتمل مع صلوة الاغسال والوضوء للوطي ولو سلم انهما للصلوة فلا بد لان على توقف وطي الكثيرة الدم مثلا
في الليل على غسلها للفجر او الظهرين وكانهم يريدون ابقاء اثرهما فما استفاده في كشف اللثام من قول ابي الصلاح في باب المحرمات من
الكافي ان منها وطي المستحاضة حتى تستبيح حيث قال بعد نقله فافاد بعدما تقدم التوقف على الافعال وغسل الفرج عند الوطي
انه يجوز وطؤها بدون شيء من ذلك قال في التحرير ولو لم تفعل الاغسال كان حدثها باقيا ولا يصح صومها بل يجب عليها قضاؤها
والاقرب اباحة وطيها وعن البيان الاباحة مطلقا سادسها الجواز مع الكراهة وهو خيرة المعتبر والتذكرة وس سابعها ما عن المهذب
من ان الافضل لها ان تغسل فرجها وانه لم يذكر غير ذلك واعلم انه قد اختلف كلام الاواخر في تحرير محل النزاع فيظهر من المستند تبعا
للرياض عمومه للقليلة لانه قال وفي توقف جواز وطيها على جميع ما يتوقف عليه تجويز الصلوة من الاعمال فلا يجوز قبله مط كثيرة كانت
الاستحاضة او غيرها اغسالا كانت الاعمال ام غيرها اقوال ونسب هو ره الى الصدوقين ره توقف جواز الوطي على الغسل وعلى الوضوء كل في موقعه
الذي صرح به في بحج الانام خلاف ذلك فانه قال عنه واما وطي المستحاضة فان كانت قليلة فلا ينبغي الاشكال في جوازه لانها حدث اصغر و
هو غير مانع من الوطي وان كانت غيرها فقد اختلف الاصحاب فيه هذا احتجة القول الاول اخبار منها موثقة زرارة وفضيل عن احدهما ع قال
المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتغتسل و
تجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها واجيب عنه بان المراد

بحل الصلوة زوال المانع عنها اعني الحيض بانقضاء ايامه على حسب حال المستحاضة من كونها ذات عادة او مبتدئة فلا يفيد توقف حل الوطي
على اكثر من زوال الحيض قال في ك بعد ذكرها وهي مع ضعف سندها وخلوها من ذكر الوضوء لا تدل على المطلوب بل ربما دلت على نقيضه
اذ الظ ان المراد بحل الصلوة الخروج من الحيض كما يقال لا تحل الصلوة في الدار المغصوبة فاذا خرجت حلت فان معناه زوال المانع الغصبي وان
افتقر بعد الخروج منها الى الطهارة وغيرها من الشرائط انتهى وذكر بعض المحققين ره ما يكون تقريبا لهذا الجواب وهو ان الظ من الحل العرفي
عرفا هو حل الصلوة لها في مقابل حرمتها عليها لا اجزاؤها وصحتها في مقابل فسادها لان الحل يرادف الاباحة المراد بها المعنى الاعم الشامل
للوجوب لعدم تعقل المعنى الاخص في العبادات ثم قال ويؤيده ان صحة الصلوة التي تتوقف على الاحتشاء والاستثفار لا يتوقف عليهما الوطي قطعا
كيف لا ولو اريد اباحة الدخول من جميع الجهات لزم توقف حل الوطي على اجزائه سائر مقدمات الصلوة التي لا تباح الصلوة بدونها ولكن
الانصاف انه لا وقع للجواب المذكور لان المراد ما يتوقف عليه اباحة الصلوة من حيث الاستحاضة كما لا يخفى على من تدبر في صدر الرواية حتى
انتهى الى ذيلها وان المتبادر عرفا من الحل المذكور فيها انما هو اباحة الدخول في الصلوة في مقابل الحدث الحاصل للمستحاضة المانع من الصلوة
معه لا في مقابل الحرمة الذاتية التي كانت حاصلة في حقها في حال كونها حائضا وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث رد الى صاحب ك واما
طعنه في متنها من حملها على ما ذكره من ان المراد من حل الصلوة الخروج من الحيض فهو مبني على رجوع قوله في اخر الرواية فاذا حلت لها الصلوة
الى اخره الى ما ذكر في صدر الرواية من قوله تكف عن الصلوة ايام اقرائها وهو تعسف ظاهر كما لا يخفى على الخبير الماهر فان هذا الكلام انما
هو مرتبط بالحكم المتاخر المذكور بعد حكم الحائض هذا كلامه ره ويندفع التاييد المذكور بذلك ايضا لما عرفت من ان المراد ما يبيح الصلوة
للمستحاضة بعنوان كونها مستحاضة وقد يجاب ايضا عن الاستدلال بالموثقة المذكورة بعد تسليم دلالتها على المطلوب بحملها على الاستحباب
جمعا بينها وبين ادلة الجواز المؤيدة بالاصل الموافقة للشريعة السمحة السهلة ولا يخفى ان الادلة المشار اليها صالحة لتقييدها بالموثقة المذكورة
فلا يبقى وجه للحمل على الاستحباب بعد تسليم الدلالة ولعله يتضح الوجه في ذلك عند التعرض لذكرها ان شاء الله تع ومنها صحيحة عبد الرحمن
بن ابي عبد الله البصري قال سئلت ابا عبد الله ع عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قرئها الذي كانت تحيض فيه
فان كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف
فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي وان كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد وكل شيء استحلت به
الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت قال في الحدائق وهي مع صحة سندها صريحة في المراد عارية عن وصمة الايراد وهي كما ترى
قد اشتملت اولا على حكم الحيض والاستظهار ثم حكم المستحاضة وانها تصلي بعد الاتيان بالاغسال الثلثة ثم ذكر ان كل شيء استحلت به الصلوة
وكان مبيحا لها فهو مبيح لاتيان زوجها وطوافها انتهى واجيب عنه بوجوه احدها ما اجيب به عن الاستدلال بالموثقة السابقة من ان المراد
بحل الصلوة زوال المانع عنها يعني الحيض بانقضاء ايامه فلا يفيد توقف حل الوطي على اكثر من زوال الحيض ولا يخفى غرابته لان المعنى
المذكور لا يلائم قوله ع استحلت به الصلوة بعد ذكر الافعال لان معنى الاستحلال انما هو الاستباحة والاتيان بما هو مبيح للصلوة لا الحل
القهري الحاصل بغير اختيار حتى يصير عبارة عن مجرد زوال المانع الذي هو الحيض كما اشار اليه صاحب الحدائق ره ثانيها ما في المستند
حيث قال الذي اظن من معناها ولا اقل من احتماله ان قوله ع وكل شيء عطف على قوله غسل واحد يعني وليجمع كل صلوتين بغسل وكذا
بكل شيء يتوقف عليه الصلوة من الوضوء وغسل البدن وغيرهما فلا يتوقف كل من الصلوتين على تجديد شيء من هذه الامور كما لا
يتوقف على تجديد الغسل بل يجمع بين كل صلوتين بواحد منها وقوله ع فليأتها حكم متفرع على قوله فلتحتط ولتغتسل ولتستدخل كرسفا واما
تفريع قوله فليأتها على قوله وكل شيء فلا ارى له سلاسة بل وجها هذا كلامه ره وانت خبير بان الاحتمال الذي ابداه من قبيل الموهومات
التي لا تنقدح بظهور الالفاظ كما لا يخفى على من له خبرة باساليب الكلام لان ما ذكره مبني على قطع قوله فليأتها عما اتصل بها وردها الى ما قبل
الجمل المفرزة بينها ويزيد في ضعف الاحتمال المذكور ان الاذن في الطواف معطوف على الاذن في اتيان زوجها فيلزم ان يكون حاله كحاله
وناهيك في سقوط الاحتمال المذكور وبعده انه لم يخطر ببال احد ممن قبله الى زمانه ثالثها ما في المستند ايضا بعد كلامه ره الذي حكيناه
من قوله مع انه على فرض تسليم التفريع لا دلالة فيها على وجوب التاخير وعدم الحلية قبل هذه الامور اصلا وكانه الى هذا الوجه اشار صاحب
الجواهر ره حيث قال لا دلالة فيها على الاشتراط المذكور الا بالمفهوم الضعيف في نفسه فضلا عن المقام انتهى وانت خبير بان قوله فليأتها
ليس تفريعا وانما هو خبر لكل شيء المتضمن للشرط ولهذا اصل الخبر بالفاء غاية ما هناك ان العائد من الجملة الخبرية محذوف فلو صح ولتقليل

وكلّه اسحلت به الصلوة فزوجها مأذون في اتيانها بعوض المفهوم ان مفهوم الجملة الشرطية من اقوى المفاهيم وان شئت قلت
ان ذكر هذه الجملة مبنية على مقدمة مطوية مسلّمة هي عدم حلّ وطيها نظرا الى انه لولا تلك المقدمة كان ذكر هذه الجملة لغوا وهو واضح حجة
القول الثاني طائفة من النصوص منها صحيحة محمد بن مسلم التي رويها المطهرة في المعتبر حيث قال روى الحسن بن محبوب في كتاب المشيخة عن ابي
ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في الحائض اذا رات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين
ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل و يصيبها زوجها ان احبت و حلّت لها الصلوة ومنها
موثقة سماعة قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين و للفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل
يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل ومنها صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال قلت جعلت فداك
اذا مكثت المراة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رات الدم بعد ذلك تمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة
تغتسل و تستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل و ياتيها زوجها اذا اراد ومنها ما في المعتبر عن عبد الملك بن اعين عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنظر الايام التي كانت تحيض فيها فلا يقربها و يغشاها فيما سوى ذلك ولا
يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها اذا اراد و بمضمونها رواية الشيخ عن مالك بن اعين ومنها ما في الفقه الرضوي حيث قال ع تعدّ كر
المستحاضة والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل و بعد ان تغتسل و تتنظف لان غسلها يقوم مقام الطهر للحائض ومنها
صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها و رات الدم يثقب
الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه و تعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح و تحتشي و تستثفر ولا
تحتبي و تضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج ولا ياتيها بعلها في ايام قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد و صلت
كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلها الا في ايام حيضها وهذه الصحيحة قد استدل بها بعضهم لهذا القول بتقريب ان المراد بالقرء في قوله ع في ايام
قرئها انما هو الطهر بدلالة انه لو لم يكن المراد ذلك لزم التكرار لانه ع نهى عن قربها في ايام قرئها حيضها في صدر الصحيحة بقوله ولا يقربها بعلها
وبدلالة انه يجب ان يحصل التخالف بينها وبين الفقرة المفهومة من قوله ع اخيرا وهذه ياتيها بعلها وح فيجب تنزيل النهي عن اتيان بعلها
اياها في ايام قرئها على ما قبل الغسل واجاب في الجواهر عن الاولى بامكان ان يجعل قوله فيها و يصيبها زوجها بيانا للحكم المستحاضة في
نفسه ثم قال وهو قريب جدا مع امكان تاييده ايضا بانه لو اريد منه حلية الصلوة فعلا لكان اللازم ان لا يجوز ان توطئ المستحاضة
اذا فعلت الافعال وصلت بها ثم دخل وقت الصلوة الثانية وذلك لعدم حلية الصلوة فعلا لوجوب تجديد الافعال لها وهو مناف
لقولهم انها اذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر ودعوى تقييد ذلك بما اذا لم يدخل وقت الثانية مثلا لا وجه له ولا شاهد عليه اذ اقصى ما
يستفاد من كلمات الاصحاب انها متى اخلت بالافعال لم تكن بحكم الطاهر وهذا غير صادق عليها في هذا الحال اذ الغرض اتساع الوقت
فلا يقدح عدم مبادرتها الى ذلك ولا تكون ذلك بمجرده بحكم الحائض فلا ينقض حكم طهارتها الاولى ح بالنسبة الى الوطي ونحوه الا اذا
خرج الوقت ولم تفعل ما وجب عليها فتامل انتهى واما الثانية فقد اجاب عنها في المستند بعد مصيره الى عدم توقف جواز اتيانها على شيء
من الافعال بوجهين احدهما انها لا تدل على الحرمة قبل الاغتسال لاذعانه مدلولها انما هي المرجوحية وهي تحصل بالكراهة ووافقه في هذا
الجواب صاحب الجواهر ره ولا باس به وثانيهما انه يمكن ان يكون المراد بقوله ع فحين تغتسل هو وقت جواز الغسل اي مضي ايام الحيض ثم قال
وهو وان كان مجازا لكن الحمل على ما بعد الغسل ايض مجاز لا ترجيح له على الاول كيف انتهى و عرضه انه لا بد من اضمار لفظ مضاف الغسل
لعدم كون الترخيص ناظرا الى حال اشتغالها بالغسل قطعا ولا ترجيح لاضمار لفظ بعد على اضمار لفظ الجواز قلت قد تقرر في صناعة
الاصول ان الظهور الشخصي الحاصل في انظار اهل العرف عند عرض الكلام عليهم معتبر ولا ريب في ظهور اضمار لفظة وقد التفت اليه بعض
الاجلة حيث قيد النفي بقوله كثيرا والانصاف ان السابق الى الاذهان انما هو ما يفيده اضمار لفظة بعد واما الثالثة فقد ناقش
في دلالتها صاحب الجواهر ره بان قوله فيها و ياتيها زوجها اما جملة مستأنفة لبيان حكم المستحاضة او معطوفة على الجملة السابقة وهي
على التقديرين ظاهرة في جواز اتيانها مطلقا حتى قبل اغتسالها للاستحاضة والواو ليست للترتيب على الاصح واما الرابعة فيمكن المناقشة
فيها بامكان ان المراد بالغسل فيها هو غسل الحيض وان النهي عن غشيانها قبل الغسل انما هو للكراهة الا ان يقال ان النهي ظاهر في التحريم
فلا ينبغي حمله عليها وح لا ينطبق على غسل الحيض لقيام الدليل على الكراهة فيها لكن يمكن ان يدعى ح سريان الاجمال الى لفظ الحديث واما

تقدم الخلاف [illegible] الشيخ منه ره

الخامسة فيمكن المناقشة في دلالتها بان المراد بالغسل المامور به هو غسل الحيض دون الاستحاضة واما السادسة فقد اجاب عنها
في الجواهر بان تعليلها كالصريح في الجواز قبل الغسل والامر بالغسل للافضلية او ان مقاربتها قبل الغسل مكروه لما عرفت سابقا
من جواز وطي الحائض قبل الغسل حجة القول الثالث رواية اسمعيل بن عبد الخالق المنقولة عن قرب الاسناد قال سئلت ابا عبد
الله ع عن المستحاضة كيف تصنع قال اذا مضى وقت طهرها الذي تطهر فيه فلتؤخر الظهر الى اخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي الظهر والعصر
فان كان المغرب فلتؤخرها الى اخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي المغرب والعشاء فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع
الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة قلت يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها
ان اراد ووجه الاستدلال واضح لكن قال في الحدائق الظاهر ان المراد بالوضوء المعنى اللغوي وهو غسل الفرج ولهذا ذكره مو
ره في عداد الاخبار الدالة على توقف وطيها على الغسل والانصاف ان الواو وان لم يكن للترتيب الا ان المناقشة من تاخير شيء
من الافعال المندرجة في الوجوب بحسب الذكر وعطفه على ما قبله في اللفظ هو كونه متاخرا في الوجوب واجاب عنها في المستند
بانها ضعيفة لا تصلح للحجية مع انه علق الوجوب فيها على طول الاستحاضة ومفهومها عدم وجوب الغسل والوضوء او عدم جواز الوطي
لو مع الغسل قبله وكل منهما خلاف الواقع فارتكاب نوع من التجوز منه لازم انتهى حجة القول الرابع وان لم اقف على من تعرض لذكرها لكن
يشبه ان تكون هي رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة بتقريب ان المراد بالوضوء غسل الفرج وان تاخيره عن الغسل يعطي كون
غسل الفرج عند ارادة الوطي والا فالاغتسال بدونه لا يصح وان تكون هي ما في عبارة الفقه الرضوي من قوله ع ولا يجوز نكاح المستحاضة
حتى تغتسل و تتنظف بتقريب ان المراد بالتنظف غسل الفرج عند ارادة الوطي ولكن لا يخفى ضعفهما سندا ودلالة حجة القول الخامس
ما تمسك به في المستند من الاصل وعموم قوله تع فاذا تطهرن فأتوهن واطلاقات حل الوطي من قوله ع في صحيحة ابن سنان ولا باس بان ياتيها
بعلها متى شاء الا في ايام حيضها وفي صحيحة صفوان بن يحيى و ياتيها زوجها اذا اراد حيث ان قوله ع ياتيها عطف على قوله ع تغتسل
فلا يترتب على المعطوف عليه كما توهم مع انه لا وجه له للترتيب فيها الصلوة والوضوء فاذا دام دم المستحاضة و مضى عليه مثل ايام حيضها اتاها زوجها
متى شاء بعد الغسل او قبله ومعلوم ان التمسك بالعموم والاطلاقات انما يتم بعد انتفاء المخصص والمقيد وقد ادعى في المستند
ان شيئا مما استدل به ارباب الاقوال الاخر لا يدل على مطلوبهم حجة القول السادس حمل ما دل على النهي عن الوطي بدون الغسل على
الكراهة جمعا بينه وبين ما دل على الاذن بدونه من حجة القول السابق واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه ذكر بعض المحققين في تحقيق المقام
واختيار ان ما يتوقف عليه الوطي انما هو الغسل فقط والتحقيق انه ان اراد بذلك يعني القول الاول توقف الوطي على فعل الافعال
لاجله وان فعلها قبل ذلك للصلوة فقد عرفت سابقا كفاية الغسل للصلوة لكل عبادة مشروطة بالطهارة فضلا عن الوطي وان اريد
من مقتضى الاجماعات المنقولة توقفه على فعل تلك الافعال للصلوة فنمنع انه ليس في الاخبار ما يدل عليه سوى قوله ع في موثقة زرارة فاذا
حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وقوله ع في رواية البصري وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت ولا دلالة
في شيء منهما على اعتبار ما عدا الغسل اما الثانية فلما تقدم من ان الطواف لا يكفي فيه ولا يشترط من الافعال التي فعلت للصلوة الا الغسل لا غسل بتجديد
ما عداه لو عكس قدح تركها للصلوة في صحته بعد ان فعلت له فتعين ارادة الغسل فقط فهو المعتبر ايضا في حل الوطي واما الرواية الاولى فان
اريد من الشرط فيها حلية الصلوة فعلا من جهة جميع الامور اللازمة على المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطيها بعد الصلوة اذ لا يجوز
لها الصلوة ح فعلا لتوقفها على تجديد الوضوء والقطنة وغسل الفرج فتعين انه اريد بالشرطية اما توقف حل الوطي على حل الصلوة
من جهة الغسل فقط واما توقفه على حلية الصلوة فعلا من جميع الجهات في زمان ما ولو ارتفعت عند الوطي واما عدم جواز الوطي الا
بين الافعال والصلوة مع معاقبة الوطي لها لئلا يخرج الافعال عن قابلية الصلوة معها والثالث مع انه خلاف الاجماع مستلزم لخلاف الفرض
اذ بمجرد ما الوطي يخرج الافعال عن قابلية الصلوة بها لكونه اشتغالا بغير مقدمات الصلوة مع استلزامه لاخلال بعضها كاخراج القطنة
ووضع الخرقة الملازمين لخروج الدم فدار الامر بين احد الاولين والاول مستلزم لتقييد الحلية بكونها من جهة الغسل فقط والثاني مستلزم لعدم
مقارنة زماني الشرط والجزاء وهو خلاف الظاهر في مثل هذا التركيب فلو لم يترجح الاول بقرينة الرواية الثانية التي تقدم ان المراد بها احتمال
الصلوة من حيث الغسل فقط فلا اقل من التساوي فيقتصر على المتيقن وهو التوقف على الغسل ويؤخذ بما في اطلاق الرواية الثانية في كفاية
الغسل فالاقوى توقف الوطي على الغسل فقط ثم قال ما يظهر من جامع المقاصد الخلاف فيه لا عبرة وان المراد بالافعال في عبارتهم الاغسال

ع والثاني وقوع الاخلال الالزام والمنافاة

حيث قال في شرح قول المصنف ومع الافعال تصير بحكم الطاهر ان المراد بالافعال جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وغيرهما الى ان قال و يلوح من مفهوم عبارته انها بدون الافعال لا يأتيها زوجها وانما يراد بها الغسل خاصة اذ لا تعلق للوطي بالوضوء واختاره في المنتهى واسنده الى ظاهر عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن في الغسل بعد الوطي انتهى و فيه اولا ان دعوى ان الطواف لا يكفي فيه ما فعلته للصلوة مما عدا الغسل فيلزمها عند ارادته غسل الفرج وتغيير القطنة والوضوء فلا يكون ذلك الذي فعلته للصلوة شرطا في طوافها ممنوعة ولا دليل عليه بل نقول ان الدليل على خلافه موجود وهو الاجماع المدعى في كلمات جماعة من ابن ادريس ره والمصنف ره والعلامة ره والشهيد وصاحب المدارك ره على انها اذا فعلت الافعال صارت بحكم الطاهر وقد صرح بصحة طوافها بذلك في التذكرة عند دعواه الاجماع على ذلك وح نقول انه اذا لم يختص شرط الطواف في الغسل لم يصلح افرانه بالوطي في الحديث قرينة على توقف حله على الغسل دون غيره وثانيا ان ما ذكره في منع دلالة الرواية الاولى لا يخلو من نظر اذ لقائل ان يقول ان المراد بها ليس شيئا من الاحتمالات التي ذكرها بل المراد بقوله ع وكل شيء استحلت به الصلوة هو ما ذكره الاصحاب بقولهم اذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر فالمراد به هو ان كل شيء صارت من جهة فعله طاهرا مستبيحة للصلوة فزوجها ماذون في اتيانها من جهته فيكون هذا مستمرا من اول الفراغ من الافعال الى اخر وقت الصلوة على قول من قال ببقاء اثر الغسل الى ذلك الوقت والى زمان الغسل الاخر الذي وقته بعد وقته على القول الاخر واما ما ذكره المحقق المذكور ره من ان وقوع الوطي قبل فعل الصلوة مستلزم لخلاف الفرض نظرا الى ان مقدمات الوطي تخرج الافعال من قابلية الصلوة بها لكونها اشتغالا بغير مقدمات الصلوة مع استلزام الاخلال ببعضها كاخراج القطنة ورفع الخرقة الملازمين لخروج الدم فلا يتجه على هذا البيان الذي ذكرناه لعدم انحصار وقت الوطي فيما قبل الصلوة حتى يلزم خلاف الفرض ولكون اخراج القطنة ورفع الخرقة من لوازم الوطي فلا ضير فيه اذا لم تخرج القطنة ولم ترفع الخرقة قبل ذلك وعلى ما ذكرناه من البيان لا يرد محذور تخالف الشرط والجزاء بحسب الزمان لما عرفت من ان كونها بحكم الطاهر مستمر من اول زمان الفراغ من الافعال الى اخر الوقت او الى الغسل الاخر والحاصل ان حل الصلوة كناية عن كونها بحكم الطاهر وهذا المعنى يحصل على القول بعدم صحة الصلوات الاخر منها بعد ذلك الا بغسل جديد وافعال يحدثها لها لكن مع صحة ساير ما يشترط بالطهارة منها كما يصح على القول بانها يصح لها بعد ذلك من الصلوة ايضا ما شائت وبعبارة اخرى ليس المراد بحل الصلوة لها الشانية البعيدة اعني الخلو عن الحيض ولا الفعلية من جميع الجهات وانما المراد به الشانية القريبة وهي صيرورتها بحكم الطاهر بحيث يصح منها ما يصح من الطاهر في الجملة ولو كان حل الصلوة في بعض اوقاتها وحل ما عداها اعم من ذلك وثالثا ان ما استظهره من جامع المقاصد ليس في محله لانه صرح فيه بتعميم الافعال في جانب المنطوق فلا يصح ان يكون المراد بها في المفهوم غير ذلك فالظاهر انه اراد ان المراد بانتفاء الجميع هو انتفاؤه بانتفاء خصوص بعضها الذي هو الغسل وعلى تقدير كون مراد جامع المقاصد ما ذكره نقول ان وجه المنع اليه واضح ثم ان ما ذكره المحقق الثاني ره من انه لا تعلق للوطي بالوضوء اول الكلام لانه انما نظر الى غير ذات دم الاستحاضة فوجد انما يجوز اتيانها اذا كانت بغير وضوء ولا مجال لقياس حال ذات دم الاستحاضة على حال الخالية منه لان الاحكام تعبدية توقيفية ويجوز ان يكون صيرورة ذات الدم بحكم الطاهر عند الشارع منوطة بالغسل والوضوء جميعا بل بانضمام تغيير القطنة ونزع الخرقة وانى لنا الاحاطة باسرار احكام الشرع وقد دل الدليل على ان كل ما تستبيح به الصلوة تستبيح به زوجها وطيها ومفهومه الانتفاء عند انتفاء شيء فالتحقيق في المقام هو ان صحيحة عبد الرحمن وموثقة زرارة واضحتا الدلالة على اعتبار جميع افعال المستحاضة في جواز الوطي وهما مع ذلك مؤيدتان بالشهرة فيما بين القدماء بل ربما استظهر اتفاقهم من جملة من عبارات الاصحاب مثل ما في المعتبر من قوله وهل يحرم على زوجها وطؤها او ما الاصحاب الى ذلك وهو معنى ما قالوه ويجوز لزوجها وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة انتهى ومثل ما في التذكرة من قوله الظاهر من عبارات علمائنا اشتراط الطهارة في اباحته فانهم قالوا يجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة انتهى ومثل ما قاله في الذكرى من ان ظاهر الاصحاب توقف حل الوطي على ما توقف عليه الصلوة والصوم من الوضوء والغسل لقولهم يجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة انتهى وحكى مثل هذه العبارة عن شرح الجعفرية وما حكاه بعضهم عن كشف الالتباس من ان ظاهر الاصحاب المنع مع الاخلال بالافعال انتهى وح نقول انهما مقيدتان لما دل على اعتبار الغسل والوضوء وما دل على اعتبار الغسل وحده وللاطلاقات الدالة على تجويز وطي المستحاضة او تجويز وطي الازواج بعد مضي ايام الحيض فالاقوى هو القول بتوقف حل الوطي على جميع افعال المستحاضة على

تغيير القطنة وهو حكم تعبدي لا بد فيه من اقتفاء مقتضى الدليل تنبيه قال بعض المحققين ره انها ان لم تكن ممن يجب عليها الغسل للصلوة كما لو حدث الاستحاضة قبل الوقت فهل لها ان تغتسل لاجل الوطي الاقوى ذلك كما هو ظاهر رواية مالك بن اعين وقرب الاسناد ثم قال انها لو اغتسلت لعبادة مشروطة بالطهارة في غير وقت الصلوة كان من صحته اكتفي به للوطي بل الاحوط ان لا توقع الغسل لخصوص الوطي والاحوط منه ان لا توقعها الا مسبوقة بالاغسال بل جميع الافعال لاجل الصلوة والاحوط منه ان يجمع بين الافعال للصلوة وبين الافعال لخصوص الوطي قلت ما قواه من الحكمين الاولين هو الاقوى وندب الاحتياط واضح لا ينكر خاتمة تشتمل على مسئلتين الاولى انه صرح جماعة من المتاخرين بان غسل المستحاضة مثل غسل الحائض الا انه يجب فيه الموالاة وذكر بعضهم ان الوجه في ذلك استمرار الحدث وخروجه في حال الاغتسال وقد عرفت انه مضر بالطهارة وناقض لها وقد شرع مبيحا للضرورة فيقتدر بقدرها وكذا الحال في وضوئها وان لم نقل بوجوب الموالاة بمعنى المعنى في مطلق الوضوء وهو جيد الثانية في انها تنوي بطهارتها رفع الحدث او الاستباحة قال العلامة ره في نهاية ما الفطرة قال ابن حمزة ساير الاغسال لا بد فيه من تقدم الوضوء عليه او تاخره عنه وتنوي في الغسل والوضوء معا رفع الحدث او استباحة الصلوة ان كان الغسل واجبا سوى غسل من سعى الى المصلوب بعد ثلثة ايام وهذا يفهم منه ان المستحاضة تنوي رفع الحدث ايضا والوجه عندي انها تنوي الاستباحة لا رفع الحدث لنا ان دم الاستحاضة حدث بالاجماع ولا يزول بالغسل والوضوء فيستحيل نية رفعه ان المراد بالنية تخليص بعض الافعال في الوجه الذي يقع عليه وتمييز بعضها عن بعض بحيث يقع الفعل على الوجه الذي نواه وهذا انما يتحقق في فعل يصح وقوعه على الوجه الذي نواه ولم يبلغنا في الاخبار الصحيحة انها مع الاغتسال والوضوء تكون طاهرة اقصى ما في الباب انها تدل على الصلوة وغيرها من الافعال المشروطة بالطهارة ثم قال اذا عرفت هذا فصاحب السلس والبطن والمتيمم ايضا لا ينوون رفع الحدث بل استباحة الصلوة فلو انقطع حدث احدهم وجب عليه استيناف طهارة اخرى انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح قوله في الارشاد وغسلها كالحائض بل يمكن كونه اجماعيا الا في نية رفع الحدث ويمكن عدم الفرق فيهما ايضا لعدم اعتبار الدم الموجود شرعا وما يريد بالرفع الا هذا فتامل انتهى ولكل خبير بان ما ذكره ليس الا معنى الاستباحة وانهم لا يريدون بالرفع ذلك وانما يريدون به ايجاد حالة مستمرة لا ترتفع الا بحدث اخر وليس الامر فيما نحن فيه على هذا المنوال اذ لا اقل من ارتفاع استباحة الصلوة بدخول وقت صلوة اخرى ثم ان كلام العلامة ره في التذكرة يعطي وجوب القول بالتفصيل بين وضوئها وغسلها لانه ذكر فيها ما صورته قال بعض علمائنا اذا اجتمع الوضوء والغسل توضأت للاستباحة و اغتسلت لرفع الحدث تقدم الوضوء او تاخر اذ الحدث باق مع التقدم ومع التاخر يرتفع الحدث بالغسل والحق تساويهما في النية لاشتراكهما في علية رفع الحدث انتهى وما ذكره من التساوي هو الحق الا ان كلامه ره موهم لكون التساوي في رفع الحدث والا كان اللازم ان يقول لاشتراكهما في علية الاستباحة وكيف كان فالحق ما ذهب اليه في النهاية من نية الاستباحة في الوضوء والغسل لعدم امكان رفع الحدث باستمرار الدم الموجب له ولارتفاع الاثر بانتهاء امده كما عرفت

الفصل الرابع في النفاس

قوله النفاس دم الولادة اعلم ان النفاس بكسر النون في اللغة بمعنى الولادة ولهذا يقال للولد منفوس ومنه قول ابي صخر الهذلي

اذا نفس المنفوس من ال خالد — بدا كرم للناظرين وطيب

وفي الحديث لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا وهو اما ماخوذ من النفس بمعنى الدم كما في قولهم ذو نفس سائلة او من تنفس الرحم بالدم اي قذفه به كما يقال تنفس الموج اذا قذف بالماء الى خارج البحر او من النفس التي هي الولد قال ابن الاثير في النهاية يقال نفست المراة ونفست فهي منفوسة ونفساء اذا ولدت فاما الحيض فلا يقال فيه الا نفست بالفتح ومنه الحديث ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر انتهى والنفساء بضم النون وفتح الفاء وقد يفتح النون ويسكن الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار وفي الصحاح انه ليس في كلام العرب فعلاء يجمع على فعال الا نفساء او عشراء ويجمعان على نفساوات وعشراوات انتهى ثم انه قد صرح جماعة من الفقهاء بما صرح به المصنف ره من ان النفاس دم الولادة وهل هو حقيقة شرعية او من حقيقة المتشرعة او من مصطلحات الفقهاء الظاهر من بعض الاعلام هو الاول لانه قال فيه صرح كثير من الاصحاب بان النفاس منقول في الاصطلاح الى دم الولادة وظاهرهم انه من الاسماء الشرعية ويحتمل كلامهم انه من مصطلحات المتشرعة والاقرب الاحتمال الاول لبعد تصرف المتشرعة بل الظاهر انهم تابعون للشارع في الاوضاع انتهى ولا يخفى غرابة مدعاه وما ذكره له من التعليل وهذا قال في الجواهر انه من عرف الفقهاء وحكاه عن نص غير واحد من الاصحاب ثم قال وفي اثبات كونه كذلك شرعا نظر انتهى وسبقه الى ذلك صاحب الحدائق

حيث قال بعد ذكر معناه اللغوي وكيف كان فقد نقله الفقهاء عن معناه اللغوي الى الخر وهو الدم الخارج في الولادة في الجملة انتهى و
الأظهر انه من الحقايق العرفية العامة من باب حذف المضاف والاستغناء عنه بالمضاف اليه كما يحذف المضاف في صلوة الجمعة
عند الفقهاء فيعبرون بالمضاف اليه عن المضاف الذي هو الصلوة وقد كثر الاستعمال في العرف حتى بلغ اللفظ مبلغ الحقيقة
قوله وليس لقليله حد بلا خلاف وعليه الاجماع في كلام جماعة كثيرة ويمكن تحصيل الاجماع عليه من ملاحظة تعاديهم مع عدم
الخلاف في المسئلة واستدل عليه مع ذلك بما رواه علي بن يقطين في الصحيح عن ابي الحسن انه سئله عن النفساء فقال تدع الصلوة ما
دامت ترى الدم العبيط نظر الى انه يدخل فيه ما لو رأت الا لحظة وروى الشيخ ره عن ليث المرادي عن الصادق عن النفساء كم حد نفاسها حتى
يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد وظاهره انه لا حد للنفاس في شيء من الطرفين لكن حمله في ئق وغيرها على ان المراد
هو السؤال عن حده في جانب القلة حيث ان الاخبار قد تضمنت حده في جانب الكثرة فسئل الراوي عن حده في جانب القلة كما في
الحيض من وجود الحد بذلك فاجاب بانه لا حد له وعن الشيخ ره انه حمله على انه ليس له حد شرعي لا يزيد عنه ولا ينقص بل ترجع الى عادتها والا
اظهر قوله ولو ولدت ولم تر دما لم يكن لها نفاس يعني انها لو لم تر الدم في الايام التي يحكم فيها بكون الدم الموجود نفاسا لم يكن لها نفاس فيحكم
عليها بالطهارة ووجوب الاتيان بما هو مشروط بها وهذا الحكم مما اجمع علماؤنا وليس موضوعه مجرد فرض لانه واقع وان كان نادرا
فقد ذكر العلامة ره في التذكرة ان امرأة ولدت على عهد رسول الله ص فسميت ذات الجفوف قوله ولو رأت قبل الولادة كان طهرا
اتفق الاصحاب على ان الدم الخارج قبل الولادة بان لم يبرز شيء من الولد ليس بنفاس وان الدم الخارج بعد الولادة بان خرج تمام الولد واما
المصاحب لخروج الولد وهو الذي خرج بعد خروج بعض الولد وقبل خروج بعضه الآخر فقد اختلفوا فيه على قولين احدهما انه نفاس
وهو الذي صرح به الشيخ ره في ط حيث قال وكل دم يخرج قبل الولادة لا يكون نفاسا لان ذلك لا يكون الا مع الولادة او بعدها سواء
كانت الولادة للتمام او النقصان او للاسقاط انتهى وقال في ف وما يخرج معه يعني الولد عندنا يكون نفاسا انتهى وهذا القول
هو المشهور وثانيهما انه ليس بنفاس وان النفاس مختص بما كان بعد خروج الولد بتمامه وهو المنقول عن مصباح السيد وجمل الشيخ ره
والوسيلة والغنية وربما احتمل في كلام المص ره في المعتبر انه رام الجمع بين القولين لانه قال فيه بعد نقلهما التحقيق ان ما تراه مع
الطلق ليس بنفاس وكذا ما تراه قبل خروج الولد اما ما يخرج بعد ظهور شيء من الولد فهو نفاس وقال في الحدائق بعد حكايته و
كانه اراد بذلك الجمع بين القولين المذكورين بحمل قول المرتضى عقيب الولادة على ما هو اعم من خروج الولد او شيء منه انتهى و
انت خبير بخفاء دلالة عبارة المعتبر على ذلك بل الظاهر انه اراد تحقيق الحكم وعلى تقدير دلالته على ذلك يتوجه المنع على انطباق
عبارة ارباب القول الثاني عليه فان المنقول عن عبارة المصباح ان النفاس هو الدم الذي تراه المرأة عقيب الولادة ومثله
عبارة الشيخ ره عن الجمل المحكية ومعلوم ان الولادة عبارة عن خروج الولد بتمامه واضافة لفظة عقيب اليها تصيرها نصا في كون
خروج الدم بعد خروج تمام الولد وقال العلامة ره في لف بعد نقل القولين والظاهر انه لا منافاة بينهما فان كلام الشيخ ره في الجمل
محمول على الغالب الا ان النفاس يجب ان يكون عقيب الولادة انتهى ولا يخفى ان تنزيل الحدود على الغالب في غاية البعد حجة القول الاول
امور احدها ما ذكره الشيخ ره في ف دليلنا ان اسم النفاس يتناوله لانه دم وقد خرج بخروج الولد اذ تناوله اللفظ حمل على عمومه ورد فيه هذا
الباب ثانيها الاتفاق المنقول في كلام الشيخ ره في ف بقوله عندنا كما تقدم وهو اولى من الاجماعات التي يدعيها هو ره فيكون من قبيل
نقل الكاشف ثالثها ما عن مجالس الشيخ ره بسند معتبر عن زريق بن الزبير الخلقاني قال سأل رجل ابا عبد الله ع عن امرأة حامل رأت الدم قال
تدع الصلوة قال فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة
وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قال جعلت فداك ما الفرق
بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس
فيجب ان تدع الصلوة في النفاس والحيض واما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم والدلالة فيه في الموضعين احدهما قوله عليه السلام
تصلي حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة وثانيهما قوله الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم
النفاس فيجب ان تدع الصلوة وما رواه السكوني عن الصادق عن ابيه عن النبي ص قال ما جعل الله حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم و
هي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة وضعف السند مجبور بما ذكرنا الحكم الذي

تضمنته ثم ان بعض المحققين ره ذكر ان التفسير ان كان من النبي ص او الامام ع فالحديث دليل واما ان يكون من الراوي فهو مؤيد و
لا يخفى بعد كون التفسير من النبي ص لكونه هو المتكلم بالكلام الاول ولا يناسبه الضمير الغائب في لفظة يعني فيبقى الامر دائرا بين
كونه من الراوي وبين كونه من الامام ع والثاني اظهر لان الكلام الاول لا يحتمل التفسير المشتمل على الاستثناء فيبعد من شان
الراوي فهم ذلك بتمامه من الكلام ويقرب كونه من الامام ع لانه من جملة حملة علم النبي ص ولعله الى هذا اشار بعض اواخر الفقهاء
حيث انه بعد ان اورد انه ربما احتمل في خبر السكوني ان يكون قوله يعني الى آخره من كلام الراوي وتفسيره لا من كلام المعصوم ع ولا اقل
من احتماله فلا يكون حجة قال ويدفعه ان ظهور كونه من المعصوم ع بقرينة المقام كاف في الاحتجاج به والاحتمال غير قادح فيه ثم انه ره
قال ويمكن ايضا الاحتجاج به وان كان من الراوي لان قوله يعني اراد به الحكاية عن المعصوم ع فهو حاك عنه هذا المعنى وناسب اليه
وهو ثقة فيؤخذ بقوله من جهة النقل لا من جهة الفتوى وفيه انه اخبار عن حدس ولا يجري فيه اصالة عدم الخطاء التي مدركها بناء
العقلاء والادلة الدالة على تصديق العادل انما تنفي عنه تعمد الكذب لا الخطاء في حدسه كما حققناه في محله ثم ان في الحديث وجها آخر و
هو ان يكون قوله يعني الى ما قبل الاستثناء من كلام الراوي ويكون الاستثناء من كلام المعصوم ع وتقريبه تعقيب الكلام الاول
بالاستثناء المذكور وهو ان دم النفاس دم حيض محتبس كما اشار اليه بعض الاخبار وصرح به بعض الاصحاب والا لم يكن للاستثناء وجه
على تقدير كونه من كلام الراوي ايضا حجة القول الثاني ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في الموثق عن عمار بن موسى عن الصادق ع
في المرأة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد فان غلبها الوجع ففاتها صلوة لم تقدر ان تصليها
من الوجع فعليها قضاء تلك الصلوة بعد ما تطهر وما رواه الصدوق باسناده عن عمار بن موسى عن الصادق ع عن امرأة اصابها
الطلق اليوم واليومين واكثر من ذلك ترى الصفرة او دما كيف تصنع بالصلوة قال تصلي ما لم تلد فان غلبها الوجع صلت اذا برئت
والتقريب فيهما انه ع اوجب عليها الصلوة حتى تلد والمتبادر من الولادة خروج الولد كملا وذلك يوجب الحكم بكون دمها قبل خروجه دم
استحاضة لا دم نفاس والتحقيق ان النصوص الدالة على القول الاول موافقة للشهرة معتضدة بها فترجح على النصوص الدالة على
القول الثاني مضافا الى ان الطائفة الثانية وان كانت ظاهرة الا ان الطائفة الاولى اظهر فيحمل الظاهر على الاظهر بان يقال
ان المراد بالولادة المنفية في الاولى من روايتي عمار والمجعولة غاية في الثانية هو ما يعم خروج بعض الولد وخروجه بتمامه لكن مع ذلك
يبقى الاشكال في شيء وهو ان رواية السكوني ضعيفة السند موافقة للعامة من جهة ان عدم اجتماع الحيض مع الحمل مذهب اكثر
العامة كما نقل عن العلامة ره في المنتهى واما رواية زريق فانها وان كانت مخالفة للعامة موافقة لما هو المختار من جواز اجتماع مع
الحمل الا انه قد استشكل فيها صاحب ئق ره بانها قد تضمنت ان الحامل اذا رأت الدم وهو ظاهر في اجتماع الحيض مع الحمل كما هو اصح
القولين واشهرهما وتضمنت انها اذا رأت الدم وقد اصابها الطلق وهي تمخض تصلي حتى يخرج راس الصبي وهو ظاهر في كون هذا الدم
دم استحاضة والقائلون باجتماع الحمل مع الحيض لا يفرقون بين الدمين المذكورين بل الجميع عندهم حيض مع استكمال شرائط
الحيض وهو ايضا ظاهر الاخبار الدالة على الاجتماع ويمكن دفع الاشكال بان الفرق بين دم المخاض ودم الحامل في الرواية المذكورة لا
محصل له الا ان كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من النفاس المستلزم لعدم وقوع
اقل الطهر بين الحيض والنفاس الذي هو في المعنى حيض بدلالة الاخبار وكلمات الاصحاب بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه
المخاض فانه يجب عليها التحيض لعدم علمها بقرب الوضع فالاقوى انه استحاضة ولا يستلزم ما اخترناه سابقا من اجتماع الحيض
مع الحمل وجوب الحكم بكونه حيضا ههنا لما عرفت من مغنى الرواية تنبيهان الاول ان العلامة ره في نهاية الاحكام بعد ما اختار
ان الدم المقارن للولد نفاس حكى القول بانه ليس بنفاس وفرع عليه ان الاقرب الحاقه بما قبل الولادة وعلله بقوله لانه قبل
انقضاء الكل الولد في حكم الحامل ولهذا جاز للزوج مراجعتها ثم قال ويحتمل الحاقه بما يخرج بين التوامين لخروج بعض الحمل انتهى و
الظاهر انه اراد بالحاقه بما قبل الولادة اجراء حكم الحيض او الاستحاضة عليه بحسب اختلاف الاحوال من جهة وجود شرائط الحيض
وفقده لانه اختار في ذلك الكتاب جواز اجتماع الحيض والحمل وعلى هذا لابد من ملاحظة حالها فان اجتمع شرائط الحيض حكم به
والا حكم بالاستحاضة ولم يرد كون الدم المذكور استحاضة بقول مطلق كما زعم بعض اواخر الفقهاء كون ذلك هو المراد وانما قوله
ويحتمل الحاقه بما يخرج بين التوامين فالمراد به اجراء احكام النفاس عليه لانه صرح بعد ذلك بان الدم المتخلل بين التوامين

نفاس ويصير الحاصل من كلامه بعد الاحاطة باطرافه هو انه يحتمل ان يكون ذلك الدم مع خروجه عن موضوع النفاس ملحقا به حكما لكن
يتجه عليه انه بعد القول بان النفاس عبارة عما يخرج عقيب الولادة والالتزام بخروج الدم الخارج معه عن موضوعه لم يبق وجه لالحاقه به
في الحكم لانه يحتاج الى دليل تعبدي وهو مفقود ولو فرض ان النفاس عبارة عما يشمل ما يخرج بعد خروج جزء من الولد لم يكن للالتزام
بخروجه عن موضوعه وجه مضافا الى ما اورد عليه من انه صرح بعضهم باشتفاء لوازم كونه نفاسا وبثبوت لوازم الاستحاضة تفريعا
على القول بانه ليس بنفاس والحاصل ان مؤدى العبارة المذكورة هو ان الدم المصاحب على القول بكونه ليس بنفاس يحكم عليه بانه حيض
تارة وبانه استحاضة اخرى على حسب اختلاف الاحوال وذكر بعض اولي الفقهاء ان الظاهر من القائلين بان الخارج مع الولد ليس بنفاس
هو الحكم عليه بالاستحاضة اما بناء منهم على ان الحامل لا تحيض او على اشتراط فصل اقل الطهر بين الحيض والنفاس كما يشترط ذلك بين
الحيضتين الثاني انه قال العلامة ره في نهاية الاحكام في مقام بيان الثمرة بين القول الذي اختاره من كون الدم المصاحب نفاسا و
بين القول بكونه ليس بنفاس ما نصه وعلى ما اخترناه يجب الغسل وان لم تر دما بعد الولادة ويبطل صومها وعلى الاخر لا يجب الغسل
ولا يبطل الصوم انتهى وحكى مثله عن غير واحد ولعل المراد بعدم وجوب الغسل هو عدم وجوبه على تقدير كون الاستحاضة قليلة او متوسطة
ولم تصادف وقت صلوة الغداة بناء على اشتراط ايجابه الغسل بذلك او تكون كثيرة ولم تصادف اوقات الصلوة وقلنا باشتراط
تاثيره بمصادفة وقت الصلوة والا فقد عرفت ان دم الاستحاضة قد يوجب الغسل بل قد يوجب اغسالا والظاهر ان المراد بعدم
بطلان الصوم على القول الاخر انما لو اتت بما يلزمها من اعمال المستحاضة او اذا كانت الاستحاضة قليلة والا فقد يبطل الصوم مع وجود
الاستحاضة اذا كانت غير قليلة واخلت بالاعمال كلا او بعضا على ما فصل سابقا هذا كله هو الكلام في الدم المصاحب للولد وبقي
في المقام شيء يتعلق بالدم الخارج قبل الولد وهو انهم بعد اتفاقهم على ان الدم الخارج قبل خروج شيء من الولد ليس نفاسا اختلفوا
في انه استحاضة او حيض قال في جامع المقاصد وفي المسئلة وجهان احدهما ما ذكره المصنف لان دم النفاس حيض من حيث المعنى
لانه دم احتبس فيشترط تخلل اقل الطهر بينه وبين الحيض ولاطلاق قولهم النفساء كالحائض الا في امور مختصة استثنوها وهو مقرب
الذكرى والثاني انه حيض لعدم ثبوت اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس وهو مختار المصنف في التذكرة وظاهر اختياره في
المنتهى وفي الاول قوة انتهى وتحرير المقال انه على القول بان الحيض لا يجامع الحمل كما هو خيرة المصنف لا اشكال في كون ذلك الدم استحاضة
ولهذا قال في الدم الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض
واما على القول باجتماعه معه كما هو المختار فان استمر ثلثة فصاعدا الى العشرة ثم انقطع وحصل نقاء باقل الطهر بينه وبين دم النفاس
فهو حيض سواء صادف ايام العادة ام لا وسواء حصل فيه صفات الحيض ام لا عملا بقاعدة الامكان واخذا باطلاق اخبار حيض الحامل
او عمومها المستفاد من ترك الاستفصال وبالاجماع المركب فان الاصحاب بين ناف لحيض الحامل مطلقا او في حال الاستبانة او بعد مضي
عشرين يوما من عادتها وبين مثبت له مطلقا فالقول بما هو خارج عن هذه الاقوال طرف للاجماع المركب وان لم تره ثلثة ايام متوالية
فهو استحاضة وان رات ثلثة متوالية فصاعدا ثم لم يحصل نقاء بينه وبين دم النفاس اقل الطهر بان اتصل بدم النفاس او
انفصل بنقاء اقل من عشرة ايام ففيه قولان ما لهما الى انه هل يشترط تخلل اقل الطهر بالنقاء بين الحيض وبين النفاس ام لا احدهما
وهو الاشهر كما في المستند اشتراط ذلك وثانيهما وهو الذي عرفت حكايته عن التذكرة وظاهر المنتهى عدم اشتراطه وبه صرح في
حيث قال وفي اشتراط تخلل اقل الطهر بينه وبين النفاس قولان اظهرهما العدم وهو خيرة العلامة ره في التذكرة والمنتهى انتهى
وحكى هذا القول عن الذخيرة ايضا حجة القول الاول امور الاول اطلاق ما دل على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة كصحيحة محمد بن
مسلم عن ابي جعفر ع قال لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم وفي مرسل يونس
عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال ادنى الطهر عشرة ايام ثم قال ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام الثاني ما دل على ان النفاس
حيض محتبس الثالث ما في بعض الاخبار من ان النفساء كالحائض سواء الرابع ما ذكره بعض المحققين ره من ان الفرق بين دم المخاض
وما تراه الحامل في رواية زريق لا يحصل الا بان كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من
النفاس بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه المخاض فانه يجب عليها التحيض لبعد عليها غالبا بقرب الوضع الخامس صحيحة ابن المغيرة
في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع

ايام النفاس حيث ان الظاهر هنا ان عدم مضي ايام الطهر مانع عن الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس وهذا تواترت النصوص ونظائرها
الفتاوي بان الدم المعتد من ايام النفاس اكثر استحاضة فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم والمتاخر كما حكى التصريح به عن روض
الجنان السادس اطلاق روايتي زريق وعمار المتقدمتين حيث حكم فيهما بان ما تراه من الدم في حال الطلق لا تترك له الصلوة و
الجواب عن الاول انه بمجرده لا دلالة فيه على ما هو محل البحث لانه موقوف على ثبوت اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس حتى يحكم عليه
بانه لا يكون اقل من عشرة ولان القائل بان الدم المذكور حيض لا يقول بذلك بل هو الظاهر لاطلاق كلامه الشامل لما اذا اقترن
الدم الخارج قبل الولادة بالدم الخارج في اثنائها وفيما بعدها هذا مضافا الى ان الظاهر المنساق من الروايتين انما هو بيان اقل الطهر
بين الحيضتين لا بين الحيض والنفاس واجيب عنه ايضا بحمله على عدم حصول الحيض اللاحق قبل انقضاء عشرة ايام من انقضاء الدم الاول
فهو تحديد للقرء وهو زمان اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرة السابقة ولهذا اتفقوا على اعتبار تقدم طهر كامل في الحيض
المسبوق في النفاس مع اختلافهم في الدم السابق على النفاس ولعل ذلك هو مراد العلامة ره في النهاية حيث قال لو ولدت قبل عشرة
ايام يعني من الدم الاول فالاقرب انه استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتقدم طهر كامل عليه ونقصان الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله
وهنا لم يؤثر فيما بعده لان ما بعد الولد نفاس اجماعا فاولى ان لا يؤثر فيما قبله ويمنع ح اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضتين
ولو رات الدم الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان انتهى والانصاف ان هذا الجواب تاويل
وهو لا يضر في الاستدلال بالظهور واجيب عن الثاني اولا بان ما دل على التحديد باقل الطهر اذا اختص اعتباره على ما عرفت بالحيضة
الثانية فالظاهر منها الحيضة الغير المحتبسة التي يحتاج الى ان يجتمع في الرحم بعد خروج الدم في المرة السابقة ولهذا يعتبر عما بينهما بالقرء
الذي هو بمعنى اجتماع الدم في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقيته بطهر كامل ولهذا لا يعتبر ذلك بين
النفاسين اجماعا ويعتبر بين نفاس وحيض متاخر عنه اجماعا وثانيا بظهور الاخبار في اختصاص التحديد بما بين الحيضين وثالثا
بانها انما تنفي كون الاقل طهرا فلعله حيض او نفاس او حالة ثالثة بين الحالين وعن الثالث بانه لم يثبت كلية على وجه يحكم فيها بالخروج
منه لان ذلك قد وقع في رواية زرارة قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت
واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء
بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والا فهي مستحاضة تصنع
مثل النفساء سواء الحديث فان المنساق والمتبادر ظاهرا بل صريحا من السؤال والجواب هو كون التسوية ناظرة الى الحكم المذكور في
عن الخامس بان مضمون الصحيحة انما هو بيان حال الدم المرئي بعد النفاس وهو غير محل البحث ودعوى عدم الفصل بينه وبين ما قبله ممنوعة
قبله ممنوعة ولكن الوجه الرابع والسادس مما لا غبار عليه فالعمدة في اختيار هذا القول هو رواية زريق المنجبرة بالشهرة حجة القول
الثاني عدم الدليل على اشتراط مضي اقل الطهر بين الحيض وبين النفاس بعد ما عرفت من عدم وفاء ما عدا رواية زريق من الادلة
التي اقاموها على الاشتراط وضعف سند رواية زريق ولكنك قد عرفت انه مجبور بالشهرة تتميم لا اشكال في ان الدم الخارج بعد
خروج تام الخلقة من الانسان ومعه على المشهور دم نفاس سواء ولد لوقته المعتاد او لاقل منه او كان سقطا واما الخارج بعد المضغة
او معها فقد صرح جماعة فقال المصنف ره في المعتبر ولو وضعت مضغة كان كما لو وضعت جنينا لانه دم جاء عقيب وضع حمل انتهى
وفي القواعد والتحرير والبيان والدروس وجامع المقاصد والمعالم التصريح بكفاية المضغة في الحكم بكون الدم نفاسا من دون تعرض
لما ذكره في المعتبر من التعليل وعن المنتهى ولو وضعت شيئا يتبين فيه خلق الانسان فرات الدم فهو نفاس اجماعا ولو كان مضغة فهو
كالولد لانه دم جاء عقيب حمل ولانه بدء خلق ادمي فكان نفاسا كما لو تبين فيه خلق ادمي انتهى ويستفاد من تعليله الثاني ان المدار
على وضع ما كان بدء خلق ادمي وان هذه العلة من المسلمات والا لم يصح الاستدلال به ثم ان مقتضى العبارات المذكورة اطلاق الحكم
بكون الدم الخارج مع المضغة او بعدها نفاسا وقيد الحكم في الذكرى باليقين وقال ويكفي المضغة مع اليقين ونفي ذلك في الروضة
وعن الروض ايضا اعتبار العلم بانها مبدء نشو ادمي ومثلها في ذلك نوح نقول ان حمل كلام الاولين على التقييد بناء على ان ذكره انما هو
لوضوحه ارتفع الخلاف والا كان الحكم خلافيا والاظهر هو الاول لانا نعلم قطعا انه اذا سرى في القطعة من اللحم الخارجة من الرحم
احتمال ان لا يكون مبدء انسان لم يحكموا بكون الدم الخارج معها او بعدها دم ولادة فلا يكون نفاسا وانما اطلقوا الحكم لحصول

العلم غالبا بانها مبدأ انسان وقلة الاشتباه في ذلك بخلاف النطفة والعلقة فان الحكم بانها مبدأ نشو انسان لا يوجد لا يعرفه
الا الحذاق من اهل الخبرة ويشهد بما ذكرناه من ارادتهم التقييد بحو التعليل في كلام جملة ممن قدمنا ذكر كلامهم ولكن خالف في ذلك
المحقق الاردبيلي ره فقال الظاهر ان النفاس دم خارج مع ما يسمى دمها او جزئه لا مثل المضغة ولو علم انه مبدأ انسان لعدم
العلم بصدق الولادة والنفاس انتهى وحكي عن ظاهر الذخيرة وحاشية الروضة والحدائق وشرح المفاتيح التوقف في المسئلة
ليستفاد من تعليل المحقق الاردبيلي ان المدار في دم النفاس على صدق الولادة وهو بحسب اصل وضع اللفظ حق لما عرفت سابقا
من ان معنى النفاس هي الولادة فيكون معنى دم النفاس دم الولادة ولا يصدق الولادة الا بوضع الولد ومن المعلوم ان المضغة
لا تسمى ولدا كما لا يسمى خروجها ولادة الا ان كلماتهم تعطي الاستناد في الحكم بكون الدم الخارج مع المضغة او بعدها دم
نفاس الى ان المفروض انها مبدأ خلق انسان فتكون المرأة معها حاملا وبخروجها تكون نفساء ودمها دم نفاس فيعلم من ذلك ان
المعيار عندهم في جريان حكم النفاس ذلك وان لم يطلق على الاصلي الوضع مضافا الى دعوى الاجماع على كون المضغة سببا لكون
دمها دم نفاس وقد تضمن كلام العلامة في التذكرة الاستناد اليهما حيث قال لا يشترط الحيوة ولا التمامية فلو وضعت مضغة
او علقة بعد ان شهد القوابل انها لحم ولد ويتخلق منها الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل اما النطفة
والعلقة المشتبهة فلا اعتبار بهما لعدم تيقن الحمل بهما فيكون حكمه حكم دم الحائل انتهى والظاهر ان شهادة القوابل قيد
للعلقة بدليل انه افرد العلقة في ذيل الكلام بوصفها بالاشتباه عن المضغة وحكي دعوى الاجماع ايضا عن شرح الجعفرية
مع التقييد بالعلم بكونها مبدأ نشو آدمي ولا يخفى ان الاجماعين المحكيين موهونان بالشهرة بل عدم وجدان الخلاف الى زمان
المحقق الاردبيلي ره فيقوى الركون اليهما بل ايدهما بعض المحققين ره بان النفاس حيض محتبس ثم انه يتجه على المحقق الاردبيلي
ره اشكال وهو انه اذا جعل المعيار صدق الولادة وعدم صدقها فكيف التزم بان الدم الخارج مع جزء الولد نفاس مع ان خروج
جزء الولد منفصلا لا يسمى ولادة تنبيه ربما يتراءى الاختلاف بين كلمات القائلين بكون الدم الخارج بعد المضغة او
معها نفاسا من جهة وهي ان ظاهر عبارة الذكرى وهي قوله ويكفي المضغة مع اليقين هو اليقين بكونها مضغة اي لحما موصوفا
بكونه كالممضوغ وهو ظاهر العلامة الطباطبائي ره حيث عبر بالمضغة المحققة ومقتضى عبارة المك وغيرها مما تقدم الاشارة
اليه هو اعتبار العلم بكونها مبدأ نشو آدمي والفرق بينهما واضح لان مقتضى الثاني هو الاعتبار بكون المضغة الموجودة مما حصل فيه
مقتضى الانتقال الى المراتب المتأخرة فيتحقق الانتقال ان لم يمنع منه مانع والاول اعم من ذلك فيكفي العلم بكونها لحما وان
لم يحصل العلم بحصول مقتضى الانتقال الى المراتب المتأخرة بل كان لحما فاسدا ليس له ذلك الاستعداد هذا ولكن التأمل فيما ذكره بعد
ذلك يعطي ان مراده ان اليقين بذلك يستلزم اليقين بكونها مبدأ نشو انسان لانه قال وتكفي المضغة مع اليقين لصدق الولادة
اما العلقة فلا لعدم اليقين ولو فرض العلم بانه مبدأ نشو انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا والنطفة ابعد انتهى ومما
ذكرنا يرتفع الاشكال في الاجماعين المذكورين لاختلافهما بالاطلاق والتقييد الا ان يقال انه يؤخذ بالمتيقن منهما هذا ولكن
يتجه على الشهيد ره شيء وهو انه ان اعتبر وصف العلم فلا وجه لاشتراط اربع من القوابل وان اكتفى بالشهادة فلا وجه لاعتبار العلم
هذا هو الكلام في المضغة واما العلقة فقد اختلف فيها كلماتهم بحسب الظاهر فقال المصنف ره في المعتبر اما العلقة والنطفة
فلا يتعين معهما الحمل فيكون حكمه حكم دم الحائض انتهى وقد عرفت خلاف ذلك في عبارة التذكرة المتقدم ذكرها بل قد
عرفت دعواه الاجماع على ذلك لكن مقيدا بشهادة القوابل وحكي دعوى الاجماع على النفاس فيها عن شرح الجعفرية لكن مع
التقييد بالعلم بكونها مبدأ نشو آدمي وح فيرتفع الخلاف فيه بعد استناد المانع الى عدم العلم كما عرفت من المعتبر وحكي مثله عن
المنتهى وغيره نعم لا يرتفع الخلاف بين هؤلاء وبين المحقق الثاني ره حيث قال في جامع المقاصد يتحقق النفاس بمقارنة الدم وضع كل
ما يعد آدميا او مبدأ خلق آدمي حتى المضغة دون العلقة لعدم اليقين ثم قال وفي الذكرى انه لو علم كونه مبدأ نشو انسان بقول اربع من
القوابل كان نفاسا ثم قال وللتوقف فيه مجال لانتفاء التسمية انتهى ومن هنا انكر عليه فيما حكي عن روض الجنان حيث انه بعد ان نقل
عن الذكرى انه لو فرض العلم بانه مبدأ نشو انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا وتوقف فيه بعض المحققين ره لانتفاء التسمية
ولا وجه له بعد فرض العلم ولانا ان اعتبرنا مبدأ النشو فلا فرق بينها وبين المضغة انتهى لكن اورد عليه في ك بعد حكايته بقوله

جدى فانه لا وجه للتوقف بعد فرض العلم وفيه ان منشأ التوقف عدم صدق الولادة عرفا وان علم انه علقة فالتوقف في محله انتهى
وانت خبير بسقوطه لانه انما كان يتجه لو لم يعلم المحقق الثاني ره دوران النفاس مدار مبدأ خلق الآدمي وقد اعترف به في اول كلامه و
جعله معيارا فح يتجه عليه ان المفروض انه علم كون العلقة مبدأ نشو آدمي وقد اعترف بكون ذلك هو المعيار فالمقدمة الثانية وهو توقف
للعلم بها من كلام المحقق المذكور واما قوله ره ولانا ان اعتبرناه فهو اعتراض آخر من جهة الفرق بين المضغة والعلقة مع تساويهما
في العلة هذا واعلم ان صاحب ح ق ره استشكل في اصل المعيار الذي ذكروه فقال بعد الكلام في ثبوت صدق الولادة والحكم بالنفاس
على ما ذكروه من مبدأ النشو مضغة كان او علقة فان غاية ما يفهم من الاخبار ترتب النفاس على الولادة والمتبادر من هذا اللفظ
باعتبار ما هو الشايع المتكرر والمتكثر هو خروج الولد الآدمي لما عرفت في غير مقام من تصريحهم بان اطلاقات الاخبار انما تحمل
على الافراد الشايعة المتكثرة دون الفروض النادرة ويؤيده التصريح بلفظ الولد في جملة من الاخبار والحكم بترك العبادة المفروضة
المعلومة بالادلة القطعية محتاج الى دليل واضح وليس في الاخبار ما يدل على ما ذكروه من صدق الولادة وحصول النفاس بخروج
ما كان مبدأ نشو آدمي والظاهر ان من ذكر ذلك هو المحقق ره في المعتبر والعلامة ره وتبعهما من تأخر عنهما وكلام المتقدمين خال
من ذلك كما لا يخفى على من راجعه فالحكم بذلك عندي موضع توقف لما عرفت انتهى وما ذكره من انصراف الولادة الى خروج
الولد الآدمي لكثرة استعمالها فيه مبني على وضعها المطلق وضع الحمل كما وقع في كلام بعض اهل اللغة من قوله ولدت المرأة اذا
وضعت حملها مثل ما وقع في كلام ابن ادريس ره من قوله النفساء هي التي تضع الحمل ومثله كلام الشيخ ره في النهاية وان قلنا بوضعها
لخصوص وضع الولد كان اوضح في اثبات مدعاه واما ما ذكره من ان غاية ما يفهم من الاخبار ترتب النفاس على الولادة فهو حق
اذ ليس فيها الا مثل قوله صلى ما لم تلد وهو يفيد ما ذكره واما ما ذكره من ان الظاهر ان كلام المتقدمين خال عن ذلك فهو ايضا
حق ظاهر اذ لم نجد في كلام من تقدم على المصنف ره ممن تيسر لنا العثور على كلامه الا ان النفاس دم الولادة كما في المراسم ومثله ما في الغنية
من قوله واما دم النفاس فهو الحادث عقيب الولادة وما في الوسيلة من قوله واما النفساء فهي المرأة التي ترى الدم عقيب الولادة ومعلوم
ان امثال ذلك مما يتجه عليه ما ذكره بالنسبة الى الاخبار من شيوع الاستعمال في خروج الولد الآدمي وليس في كلامهم تعرض لحكم الدم الخارج
مع المضغة او العلقة ونحوهما وح يسري الاشكال الى الاجماع الذي ادعاه العلامة ره وحكي عن شرح الجعفرية من جهة عدم الوثوق به
لسكوت السابقين عن مقتضاه وخلاف اللاحقين فيه ومن هنا يعلم ان ما ذكرناه سابقا من عدم الخلاف الى زمان المحقق الاردبيلي
ليس من جهة اتفاقهم على الفتوى بل من جهة سكوتهم فلا اثر له فالاقوى عدم جريان حكم دم النفاس على ما تراه مع المضغة او بعدها
وانما يرجع الى القواعد فان تحقق لها امكان الحيض جرى عليها احكام الحائض والا اجري عليها احكام المستحاضة وقد وقع في الرياض
هنا ما لا يخلو عن الخلل فانه قال ثم ان ظاهر الاخبار بمقتضى الاصل حصر النفاس في الدم الخارج مع الولد التام او الناقص لا مثل المضغة
والعلقة والنطفة فالحاق الاول به كما في المعتبر والتحرير والمنتهى والنهاية وفي الروضة وكره مط او مع العلم بكونه مبدأ نشو آدمي كما عن الذكرى
او الاكتفاء بشهادة القوابل انها لحم ولد كما عن التذكرة مع دعوى الاجماع على تحقق النفاس ح غير واضح الا للاجماع المزبور المعتضد
بالشهرة وهو الحجة فيه لا صدق الولادة لعدم كفايته في الاطلاق مع عدم تبادر مثله منه ومثله في ضعف الالحاق الاخيرين بل و
حيث لا اجماع محكيا هنا وجب القطع بعدمه مط كما عن المعتبر والمنتهى او مع عدم العلم بكونه مبدأ نشو آدمي كما عن التذكرة ونهاية
الاحكام والذكرى والدروس والبيان ولا وجه للثاني فتعين الاول انتهى وذلك لما عرفت من سكوتهم عن الفتوى فكيف يتحقق
الشهرة مضافا الى انه انكر حكاية الاجماع في الاخيرين وليس في محله لما عرفت من حكاية الاجماع في كلام العلامة ره على كون الدم في العلقة
دم نفاس اذا شهدت القوابل بكونها لحمة آدمي فالحاصل ان الفرق بين المضغة والعلقة بالحكم بالنفاس في الاولى ونفيه في الثانية
حتى لو علم بانها مبدأ نشو آدمي لا وجه له كما ان ما صدر من صاحب ك من الحكم بالنفاس في الاولى وتوقفه في الثانية ليس في محله تنبيهات
الاول ان الشهيد ره في الذكرى بعد ان حكم بانه لو فرض العلم بانه مبدأ نشو انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا قال والنطفة
ابعد فيستفاد منه ان النطفة ايضا ان علم كونها مبدأ نشو انسان حكم فيها بالنفاس لكن حصول العلم فيها ابعد من حصول العلم في
العلقة وانت ان كنت ممن له التفات الى لوازم المقال يتبين لك الحال هنا مما قدمناه الثاني انه لا ريب في ان المراد بكون ما القته المرأة
من جهة مبدأ نشو آدمي ليس هو الثانية القريبة ولا الاختصاص بالمرتبة الاخيرة التي ينتقل منها الى مرتبة اكتساء صورة الانسان ولا ما

هو اعم من القريب والبعيد الا ان كان امتقييد لغو الحمل والبعيد في كل مرتبة حتى في كل فرد كان من جنس النطفة مثلا بل المراد به حصول المقتضي فيما الفقد بحيث لو لم يمنع مانع لاشتغل الى المرتبة المتاخرة فيما بعدها الى ان تصل الى مرتبة الانسانية فالمني الفاسد مثلا كمني الرجل الذي لا يلد او الذي استقر في رحم مراة لا تلد ليس له استعداد لذلك وكذلك المني الواقع من الذي رحم الوالدة قبل حصول نضج فيه بعد استقراره في الرحم بنشاء من تربيته له واعداده اياه للارتقاء الى المراتب المتاخرة لكن معرفة حصول المقتضي في المراتب الدنيا في غاية الاشكال الثالث انه حكي عن الشهيد الثاني ره انه قال في روض الجنان انه يصدق المعية بخروج جزء ولو كان منفصلا ولو لحقه الثاني كان كولادة التوامين فابتداء النفاس من الاول وغايته من الاخير انتهى وقال في الحدائق بعد نقله ما حكيناه والتامل فيه مجال انتهى وهو في محله فوله واكثر النفاس عشرة ايام على الاظهر اختلف اصحابنا ره في المسئلة اقوال احدها ما اختاره المصنف وعليه اكثر القدماء كما يعطيه كلام الشيخ ره حيث قال فيه واكثر النفاس عند اكثر اصحابنا ره مثل اكثر الحيض عشرة ايام انتهى وصرح جماعة من المتاخرين بانه المشهور وفي ف الاجماع عليه لكن صرح بان في اصحابنا من قال بثمانية عشر يوما او في الغنية ما نصه وهي يعني النفساء والحائض سواء في جميع الاحكام الا في حكم واحد وهو ان النفاس ليس لاقله حد ذلك بدليل الاجماع السالف انتهى وحكي عن موضع من الذكرى نسبة هذا القول الى الاصحاب ثانيها انه ثمانية عشر يوما وحكي عن المرتضى ره وابن بابويه وابن الجنيد ره وسلار رهم ثالثها انه احد وعشرون يوما وحكي هذا القول عن ابن ابي عقيل ره رابعها ما اختاره العلامة ره في لف من ان الاكثر لذات العادة عادتها ولغيرها ثمانية عشر خامسها انه احد عشر يوما وحكي عن المفيد ره في كتاب احكام النساء وسيأتي حكايته رجوعه عنه انشاء الله تعالى هذا ولصاحب نهج الاتام ره كلام لا يخلو ذكره عن افادة بصيرة في المقام قال ره ومال في البحار الى التخيير بين تنفسها باكثر الحيض وثمانية عشر يوما وكذا في مجمع البرهان وكذا ثم قال ره واعلم ان هذا اشتباها على غير المتامل وهو ان الجعفي ره في الفاخر وابن طاوس على ما في الذكرى قد قالا بان ذات العادة تتنفس بعادتها وغيرها بالعشرة وتبعهما على ذلك الفاضل في غير لف عن كتبه والشهيدان والمحقق الثاني ره وغيرهم فجعل بعضهم هذا قولا مغايرا للقول بان اكثر النفاس عشرة وليس كما ظنوا بل هو عين ذلك القول للقطع بان منتهى غاية الحيض العشرة ولتصريح جماعة من اهل هذا القول بان ذات العادة اذا تجاوز دمها العادة وانقطع على العشرة فالجميع نفاس وصرحوا ايضا بانه انما ترجع ذات العادة الى العادة عند تجاوز العشرة وقد جمع في الدروس والمعالم بين الحكم بان اكثر النفاس عشرة لذات العادة وغيرها مع التصريح بانه مع عبور العشرة ترجع ذات العادة اليها وغيرها الى العشرة ولهذا جعلنا العلامة ره ومن وافقه من جملة القائلين بان اكثر النفاس عشرة وط عند تعداد الاقوال انتهى حجة القول الاول امور الاول ما تمسك به بعض المحققين ره من ان المتيقن من النفاس المخالف للاصل موضوعا وحكما ثم قال ولا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في التدريجيات ولا استصحاب احكامه لانه فرع بقاء موضوعها اعني النفساء شرعا ثم قال مع ان الاستصحاب لا يجري في بعض الصور كما لو وجد الدم بعد العشرة انتهى ولكن الانصاف ان الاستصحاب يجري في التدريجيات اذا كانت من قبيل الامر المستمر الواحد كالعيون والانهار التي نحن فيه نظيرها الثاني ان النفاس حيض محتبس ولكن الانصاف انه لا دلالة لان مجرد كونه حيضا محتبسا لا يستلزم جريان جميع احكام الحيض عليه ولهذا لم يوافقه في جانب القلة وليس هنا ما في التنزيل الحكمي حتى يحمل على العموم في وجه الشبه وانما هو بيان لحال الموضوع الثالث قوله ع الحائض كالنفساء سواء وقد عرفت انه لا يدل على العموم لان المفهوم منها انما في الحكم المذكور في الحديث الرابع ما ارسله المفيد ره عن الصادق ع قال ابن ادريس ره قبيل الشروع في كتاب الطهارة ذكر الشيخ المفيد ره محمد بن محمد بن النعمان ره في جواب سائل سأله فقال له كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة وكم مبلغ ايام ذلك فقد رايت في كتابك كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوما وفي كتاب الاعلام احدا وعشرين يوما فعلى ايها العمل دون صاحبها فاجابه بان قال الواجب على النفساء ان تقعد عشرة ايام وانما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها ثمانية عشر يوما وما روي في النوادر استظهارا باحد وعشرين يوما وعملي في ذلك على عشرة ايام لقول الصادق ع لا يكون دم نفاس زمانه اكثر من زمان الحيض هذا اخر كلام الشيخ المفيد ره انتهى الخامس ما ارسله المفيد ره والشيخ ره على خلاف بين الاواخر في ذلك منشاؤه اختلاف نسخ المقنعة والتهذيب عن قوله وقد جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام وكيف كان فالمرسل منجبر ومعه ذلك المراسيل كالمسانيد لما قيل او نقبل بالشهرة والاجماع المنقول السادس رواية يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله ع عن

امراة ولدت ورات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ولتصل وتقريب الاستدلال ان الباء في قوله بعشرة بمعنى الى كما عن بعض قال لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض ويمكن ان يكون الباء باقية على معناها ولكن يلتزم بحذف المضاف والتقدير تستظهر بتمام عشرة ايام وهذا اظهر وح نقول انه لولا ان الاكثر هي العشرة لم يكن للاستظهار اليها معنى ودعوى ان المراد تستظهر بعد العادة عشرة فيوافق روايات الثمانية عشر والسبعة عشر بعيدة من حيث السياق وان كانت ظاهرة من حيث اللفظ فالانسب ما قدمناه ثم ان ظاهر الرواية يعطي ان ذات العادة ايضا تستظهر الى العشرة لقوله ع ترى اكثر مما كانت ترى وذلك غير ضائر لاحتمال كون عادتها تسعة او ثمانية او سبعة فتستظهر على الاول بثلثة وعلى الثاني بيومين وعلى الثالث بيوم لثبوت الاستظهار في حق النفساء وكونه بتلك المقادير اما مبني على التخيير كما هو مذهب بعضهم او على اختلاف العادات بل يمكن القول بوجوب الصبر الى العشرة مط بناء على ان الحائض مط تستظهر الى العشرة والنفساء بحكمها السابع الاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة في الحيض الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة مطا وبعد الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة مثل صحيحة فضل وزرارة عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وصحيحة زرارة المضمرة التي علم اسنادها الى احدهما ع من مقام اخر قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت وموثقة ابي بصير عن الصادق ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة الحديث وحمل بعض الاصحاب الاستظهار بمثل ثلثي ذلك على ما اذا كانت العادة ستة لئلا يزيد ايام العادة والاستظهار عن العشرة والاخبار كثيرة اقتصرنا على اقل ما يحصل به الاستفاضة وتقريب الاستدلال انها تدل على امكان بلوغ النفاس عشرة لامكان بلوغ العادة اليها وامتناع الزائد عليها لامتناع تجاوز العادة عنها حتى بزيادة الاستظهار لما دل من النص والاجماع على ان الاستظهار لا يشرع مع بلوغ العادة بنفسها عشرة لكن قال بعض المحققين ره ان الروايات المشار اليها كما ترى لا تثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة الى المعتادة بحيث يمكن بلوغ نفاسها اليها ويمتنع تجاوزه عنها ولا دلالة فيها على تحديد النفاس في حق المعتادة ايضا لان المراد من تحديد الاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع الدم عليه مط وان تجاوز العادة والاستظهار ولا يستفاد هذا من تلك الروايات انتهى وذكر في نهج الاتام في تقريب الاستدلال بالاخبار المذكورة انها بمنطوقها تدل على تنفس ذات العادة بعادتها ويلزم من ذلك ان كون اكثر ما يحكم على ذات العادة بالنفاس هي العشرة انما هو لعدم امكان زيادة العادة على العشرة فيفيد هذه الاخبار ان الاكثر النفاس في حق المعتادة هي العشرة وتومي ايضا الى ان ذلك اكثر النفاس في حق غيرها لافادتها ان دم النفاس بمنزلة الحيض والا لما تنفست ذات العادة بمقدار عادتها واكثر وجوه استفادة الاحكام المتعددة لموضوع واحد هو اثبات بعضها له فيفهم ثبوت الباقي مما لم ينبه عليه بالتلازم المستفاد من قرائن اخر وقد عرفت تلك الاخبار في المستحاضة وقد جعلت دليلا على تحيضها بايام العادة مع انها لم تتضمن جميع احكام التحيض بل ذكر فيها البعض كترك الصلوة والجماع ونحوهما ثم لم يتوقف فقيه في ان ايام العادة ايام الحيض لها مط وقد ورد في احكام النجاسة الامر بغسل الثوب من بول ما لا يؤكل لحمه وقد فهم الفقهاء منه نجاسة البول واثبتوا له جميع احكام النجاسة وهذا ديدنهم لا يتناكرونه في جميع ابواب الفقه انتهى ولكنك خبير بما فيه اما اولا فلان محل البحث ليس من قبيل حكمين لموضوع واحد بل الامر فيه بالعكس لانه حكم واحد هو اكثرية العشرة لموضوعين وهما دم المعتادة وغيرها واما ثانيا فلانا لو سلمنا ذلك قلنا ان مجرد ثبوت حكم من الاحكام المترتبة على موضوع واحد لا يستلزم ثبوت الاحكام الاخر مط بل هناك تفصيل وهو ان ذلك الحكم الذي علم ثبوته ان كان من خواص ذلك الموضوع لزم عند ثبوته ترتب الاحكام الاخر ايضا سواء كانت مختصة بذلك الموضوع ام مشتركة بينه وبين غيره وان لم يكن ذلك الحكم المعلوم ثبوته من خواص ذلك الموضوع فان كان بين ذلك الحكم وبين غيره من الاحكام ملازمة عقلية او عرفية او شرعية لزم الحكم بثبوت الاحكام الاخر عند ثبوته بحكم الملازمة ولم يتحقق في المقام شيء من اقسامها وقد ادعى في مطالع الانوار العزوية بعد ذكر جملة من الاخبار التي ذكرناها وجملة اخرى موافقة لها في المورد تحقق اللزوم العرفي حيث قال ووجه شهادة هذه الروايات على المدعى انها نافية للقول بالثمانية عشر على الاطلاق كما هو مذهب المرتضى ره وموافقيه وهذا هو العمدة في ايرادها في التهذيب دليلا لما اختاره من ان الاكثر عشرة وان فيها اشعار ابان اقصى النفاس

للحيض بل تعيين كونه حيضا للامر بالرجوع الى عادة الحيض دون النفاس وغيرها فيفهم من ذلك مشاركة النفاس للحيض فيما لم من الاحكام
عدا ما اخرجه الدليل وهذا هو الموافق لفهم اكثر الاصحاب فجعل العادة هي الاكثر مطلقا حتى مع الانقطاع على العاشر على ان هذه
الروايات محمول على مدلولها المطابقي والعمل عندنا غير منحصر في المداليل المطابقية بل تشاركها الالتزامية في الحجية سيما اذا
كانت من اللوازم البينة العرفية هذا كلامه ره وفيه منع انفهام مشاركة النفاس للحيض في جميع احكامه نعم يفهم من ذلك
مشاركته له في رجوع ذات العادة الى عادتها واما ما عدا ذلك فليس عليه دلالة اذ لا للعرف اليه سبيل لكون الاحكام الشرعية
مخفية عليهم وقد وقع التفكيك بين الحيض والنفاس في الاقل هذا وقد قيل انه في تقريب الاستدلال بالاخبار المذكورة على
المدعى مسلك آخر قال في مطلع الانوار الغروية بعد العبارة المذكورة بلا فصل ما صورته مضافا الى اشتمال بعضها على الاستظهار
الذي هو بمعنى طلب ظهور الحال عند قيام الاحتمال فانه كالصريح في ان مدة النفاس غير مقصورة على العادة مطلقا والا لما
كان للاستظهار محل ثم قال فاتضح من مجموع ذلك عذر الاصحاب في الاستدلال بهذه الروايات على المدعى وارتفع التنافي الذي
ادعاه في الذكرى بين شهادة الاخبار الصحيحة برجوعها الى العادة وفتوى الاصحاب بالعشرة انتهى وهذا المسلك قد قرره بعض
المحققين ره ثم قال لكن يرد عليه مضافا الى تمسك الشيخ ره وغيره بروايات المعتادة الخالية عن ذكر الاستظهار راسا وان ذكروا ما
اشتمل منها على الاستظهار ايضا ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوما او يومين الا على وجه الظن والتخمين والا فمجرد تجاوز الدم
عن عادتها او الستة بيوم لا يظهر منه كونه استحاضة فجاز الاكتفاء بذلك في النفاس وان كان اكثره ازيد من العشرة ايضا مع ما
قد عرفت في مسئلة الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط من طرف من جهة احتمال بقاء النفاس ازيد من العادة
فان استعمال هذا اللفظ في الاحتياط كثير جدا انتهى وقد يقرر تقريب الاستدلال بوجه آخر يستفاد من بعض الاخبار المذكورة اشار
اليه الشهيد الثاني ره قال فيما حكي عن روض الجنان ما نصه واعلم ان الاخبار الصحيحة لم يصرح فيها برجوع المبتداة والمضطربة الى
العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها ولكن فيها اشعار بذلك لانه ورد في بعضها الاستظهار الى العشرة كالحائض فلو كان
اكثره اقل منها لم تستظهر اليها انتهى وقال بعض المحققين ره بعد ذكره ما لفظه والانصاف ان ما دل على الاستظهار الى العشرة له
ظهور تام في المطلب سواء جعلنا الاستظهار بمعنى طلب الظهور ام جعلناه بمعنى الاحتياط فهو كاف مع ما قد عرفت من الشهرة المحققة
والاجماع المنقول والمرسلة الاولى المتقدمة عن المفيد ره انتهى واقول لم اظفر في الاخبار بعد الاستقصاء بقدر الوسع بما تضمن لفظها
الى العشرة سوى رواية يونس المتقدمة وقد عرفت ان دلالتها على المطلوب موقوفة على كون الباء بمعنى الى او اضمار لفظ الاتمام و
كلاهما خلاف الظاهر والعجب من المحقق المذكور حيث اخذ بعد كلامه المذكور في توهين ساير الادلة وقال في جملتها ان رواية يونس
يعقوب المتقدمة لا تدل على المطلوب على وجه تطمئن به النفس حجة القول الثاني امور الاول الاصل بمعنى استصحاب بقاء النفاس
وربما يؤيد باصل البراءة من التكليف بالعبادات الثاني الاجماع المحكي في الانتصار بقوله ان مما انفردت به الامامية القول بان
اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما الثالث الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم سئلت ابا جعفر ع عن النفساء كم
تقعد قال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله ص ان تغتسل لثمانية عشر يوما ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين وبمعناها
غيرها من الاخبار لكن من دون تعرض للاستظهار وحمل عليها رواية الاعمش المحكية عن الخصال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين
يوما وصحيحة ابن سنان قال تقعد النفساء تسع عشر يوما فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة فان الرواية الاولى محمولة على
الاستظهار بيومين والثانية على الاستظهار بيوم واحد واجيب اما عن الروايات المشتملة على قصة اسماء فبمعارضتها بما دل على ان
رسول الله ص انما امر اسماء بنت عميس بالاغتسال لثمانية عشر لانها سئلته في ذلك الوقت ولو سئلته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي
مرفوعة ابرهيم بن هاشم قال سألت امرأة ابا عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما قال
ابو عبد الله ع ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن
ابي بكر فقال ابو عبد الله ع ان اسماء سئلت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سئلته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل
كما تفعل المستحاضة وفي الوسائل عن الشيخ حسن زين الدين في المنتقى نقلا عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن احمد بن
محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن ابرهيم بن هاشم عن عثمان بن عيسى عن عمر بن اذينة عن حمران بن اعين قال قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت

ولودا اقرئ ابا جعفر عليه السلام وقل له اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوما
فقال ابو جعفر ع من افتاها بثمانية عشر يوما قال قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة
فقالت يا رسول الله ص كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضي
الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله ص فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله ص وكم لك اليوم فقالت
ثمانية عشر فقال اما الآن فاخرجي الساعة واغتسلي واحتشي وطوفي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر ع انها لو سئلت
رسول الله ص قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها به قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن من ايام قرئها فان هي
طهرت والا استظهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي الحديث وعلى هذا فلا بد من حمل الروايات
المتقدمة الظاهرة في اكتفاء الامام ع عن بيان حكم النفساء بذكر قصة اسماء على ما ذكره الشيخ ره في يب من خروجه بسبب خاص او للتقية
وقال في محكي المنتقى ولو استبعد كون التفصيل المذكور من قصة اسماء بحاله محمولا على التقية لامكن المصير الى ان ذلك لقدر الذي يستبعد
فيه منسوخ لانه متقدم والرجوع الى العادة متأخر فاذا تعذر الجمع تعين النسخ ويكون التقييد للحكم بعد نسخه محمولا على التقية
انتهى ثم ان المجيب قال انه ظهر مما ذكرنا سقوط التمسك بروايتي العشرين والتسعة عشر لابتنائهما على سلامة روايات الثمانية
عشر لتكون الروايتان محمولتين على الاستظهار بيوم او يومين والا فالقول بهما خلاف الاجماع بل اتفاق المسلمين بل الاستظهار
في غير المعتادة خلاف ما عليه غير شاذ من اصحابنا انتهى واقول يتجه على الجواب بالمعارضة بالروايتين المذكورتين وجهان احدهما
ضعفهما بحسب السند وصحة سند رواية محمد بن مسلم وبمعناها صحيحة زرارة كما اعترف به المجيب عند ذكر اصل الاستدلال و
بمعناها رواية موثقة وقد اعترف بذلك هو ره ايضا فلا يكون للروايتين المذكورتين قوة المعارضة ووجه ضعف الاولى اضح
لكونها مرفوعة واما وجه ضعف الثانية فهو انه قال العلامة المجلسي ره في الوجيزة ان احمد بن محمد بن عياش ضعيف وفيه مدح
وقال ره في عثمان بن عيسى انه ثقة غير امامي وقال في حمران بن اعين انه ممدوح ومثل هذه الرواية لا تعارض روايتين
صحيحتين يوافقهما رواية موثقة وثانيهما انهما معارضتان بما عن الصدوق ره في العلل عن حنان بن سدير قال قلت لابي
عبد الله ع لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم يعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة و
اكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون فيما كتبه مولينا الرضا ع للمامون قال والنفساء لا تقعد عن
الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما ويمكن الجواب عن الوجهين بان المرفوعة ورواية المنتقى مؤيدتان بالشهرة لموافقتهما لها
فتقدمان على الروايات المتضمنة لقصة اسماء الظاهرة في التحديد بثمانية عشر بقي الكلام فيما اشار اليه في الجواب من
حمل اخبار الثمانية عشر على التقية كما حكاه عن التهذيب والمنتقى ولا بد من تنقيحه فنقول قال في المستند بعد ذكر المرفوعة و
رواية المنتقى ما نصه وفي هاتين الروايتين اشعار بل دلالة على كون الثمانية عشر قولا مشهورا بين العامة ويشعر به ايضا عدله
في الموثقة من الجواب الى الحكاية ويدل عليه حمل الشيخ ره هذه الاخبار على التقية انتهى ولا يخفى عليك ما فيه لان المذكور
في الرواية الاولى هو انها كانت تقعد في نفاسها عشرين يوما حتى افتوها بثمانية والظاهر ان قعودها عشرين كان عن جهل و
ان المفتين الذين اخذت بقولهم هم الذين كانوا من الشيعة والرواة اذ من البعيد رجوع من كان من اهل المذهب الى غيرهم ولا اقل
من الاجمال واما الرواية الثانية فقد وقع التصريح فيها بانها كانت تقعد اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا عليها وافتوها
بثمانية عشر ويؤيد ما ذكرنا ان الشيخ ره في ط نسب القول بالثمانية الى قوم من اصحابنا والسيد في الناصريات والشيخ ره
في ف والعلامة ره في التذكرة لم ينقلوا عن العامة سوى القول بالستين والسبعين والخمسين والاربعين بل عبارة ف ظاهرة في
عدم مصير احد من العامة اليه لانه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية
عشر يوما ثم حكى اقوال العامة ولم يذكر الثمانية عشر بل هو صريح كلام السيد رض في الانتصار لانه قال فيه ومما انفردت
به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما لان باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك فعند
ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث بن سعد الى ان اكثره اربعون يوما وذهب مالك والشافعي الى ان اكثره ستون وحكي
الليث ان من الناس من يذهب الى انه سبعون يوما وحكي عن الحسن البصري انه ان اكثر النفاس خمسون يوما انتهى واما ما حكي عن المنتقى

يعني موثقة محمد بن مسلم التي عبرنا عنها بالصحيحة وهي المذكورة من اخبار مذهب القول اولا منه رفع عنه

فكان الوجه فيه ان الفرار عن الخوف الحاصل من مخالفتهم يحصل بالعدول عن بيان الحكم الواقعي الى بيان قضية واقعة في الخارج وقال في مطالع الانوار الغروية ما لفظه والذي يظهر عندي في ورود هذه الاخبار مورد التقية وان لم يكن قائل بمضمونها من اهل الخلاف الا ان الاختلاف صالح للتقية كما مر غير مرة والروايات الواردة في هذا الباب مختلفة اشد اختلاف على وجه يتعذر الجمع بينها انتهى ولا يخفى ان هذا النوع من التقية والقاء الخلاف بين الشيعة لئلا يعرف مذهبهم ويحقن دماؤهم انما يصلح نكتة لمجرد وقوع الاختلاف بين الاخبار ولا يتاتى منه صحة تعيين صنف منها كاخبار الثمانية عشر للحمل على التقية فلا بد في تخصيصها بذلك من مرجح اخر كما لا يخفى على من تدبر والذي اراه ان اخبار قصة اسماء انما اريد بها الرد على مذهب العامة نظرا الى انه ليس في مذاهبهم ما هو اقل من اربعين يوما فلما اراد اهل العصمة عليهم السلام الرد عليهم فلم يتمكنوا وكان امر النبي اسماء بالاغتسال لثمانية عشر يوما معروفا عدلوا في جواب السؤال عن الحكم الى ذكر قضيتها اشاعة لبطلان مذاهبهم ثم لما تمكنوا من بيان تفسير روايات الثمانية عشر وان امره اياها في ذلك الوقت انما كان من جهة تاخرها في السؤال تعرضوا له فالتقية انما هي في ايراد القضية غير مفسرة لتكون بظاهرها المعروف حجة عليهم حجة القول الثالث ما اشار اليه المصنف في المعتبر حيث قال قال ابن ابي عقيل في كتابه المتمسك ايامها عند آل الرسول ع ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين فان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وقد روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انتهى وابدل في التذكرة وقد روى ذلك البزنطي الخ بقوله لما رواه البزنطي في الصحيح عن الباقر ع لكن اعترف بعضهم بانه لم يجده في الاصول ولا باس به بعد تصريحهما ثم انه اورد في الجواهر عن ابن ابي عقيل ره بان عبارته لا تخلو عن تناف ظاهر اذ قوله ايام حيضها مناف لقوله احد و عشرون ثم قال ولا يخفى ما في قوله صبرت ثمانية عشر مع انها ليست باكثره عنده والا فلا وجه لقوله صبرت ثلثة ما لا انتهى ولكن الظاهر انه لا منافاة لان نفاس ذات العادة عنده عادتها وغير ذات العادة تصبر ثمانية عشر ثم تستظهر كثيرة الدم ثلثة ايام فيصير حاصل علمها باحكام النفاس احدا وعشرين يوما وهذا هو اكثر نفاسها في مقام العمل والمراد بقوله صبرت ثلثة هو صبرها في الاستظهار حجة القول الرابع ما ذكره في لف حيث قال والذي نختاره هنا انها ترجع الى عادتها في الحيض ان كانت ذات عادة وان كانت مبتداة صبرت ثمانية عشر يوما لنا على حكم العادة ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل المستحاضة وفي الحسن عن الفضيل بن يسار وزرارة عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وفي الصحيح عن يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول النفساء تجلس ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي الى غير ذلك من الاحاديث وقد ذكرناها في كتاب مصابيح الانوار وغيره ولان النفاس في الحقيقة دم حيض فيقدر بقدره ولانها مامورة بالعبادة وانما تخرج عن العهدة بفعلها او بما ثبت انه مسقط ولم يتحقق في الزائد على ما قلناه فيبقى في عهدة التكليف بالمقتضى السالم عن معارضة المسقط القطعي ثم ذكر احتجاج القائلين بثمانية عشر باخبارها ثم قال والجواب انه محمول على المبتداة في الحيض جمعا بين الادلة وهو الذي اخترناه في الحكم الثاني من ان المبتداة تجلس ثمانية عشر يوما انتهى حجة القول الخامس لعلها رواية مالك بن اعين قال سالت ابا جعفر ع عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يامرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب وتقريب الدلالة انها ان كانت عادتها عشرة واستظهرت بيوم صار المجموع احد عشر يوما فيكون الاكثر ذلك هذا والاقوى هو القول الاول للاخبار التي ذكرت في الاحتجاج عليه وهي مؤيدة بالشهرة فترجح على غيرها من الاخبار التي استند اليها ارباب الاقوال الاخر مضافا الى ما عرفت من ان عمدة الاخبار الواردة في هذه المسئلة انما هي روايات الثمانية عشر وهي مختلفة متعارضة فلا يبقى مجال للركون اليها وان ما ذهب اليه في لف من القول الرابع ليس مستنده سوى الجمع بين الاخبار ولا حجة فيه لانه مجرد اقتراح على حد سائر وجوه الجمع قال المحقق البهبهاني ره في حاشية ك ان الجمع بين هذه الاخبار يتحقق بوجوه احدها حمل اخبار الثمانية عشر على غير المعتادة وابقاء الاخبار المتضمنة للرجوع الى العادة على ظاهرها وثانيها الحمل على التخيير بين الاعداد وثالثها حمل اخبار الثمانية عشر على ما اذا ابقى الدم بصفة دم النفاس الى تلك الغاية واخبار الرجوع الى العادة على ما اذا تغير عن تلك الصفة ثم قال والاول فيه الا انه مستلزم لحمل الاخبار المتضمنة للثمانية عشر مطلقا على الفرد النادر وهو مشكل والثاني ليس

ببعيد عن الصواب انتهى وعندي ان جميع ذلك بعيد عن الصواب الا انها مستلزمة للعدول باللفظ عن ظاهره فيكون من المتأولات ولا حجة فيها ثم انه ينبغي التنبيه على امور الاول ان مراد ارباب القول الاول هل هو جعل جميع العشرة نفاسا اذا انتهى اليها رؤية الدم مطلقا سواء انقطع عليها ام لا وسواء كانت المراة ذات عادة او غيرها او ان مرادهم هو ان اكثر ما ينتهي اليه النفاس من المدة هي العشرة وان كان يجري في المقام تفصيل وهي ان ذات العادة ترجع الى عادتها عند عبور الدم عن العشرة ويجعل العشرة نفاسا مطلقا اذا استمر الدم اليها فنقول انهم بين فريقين من يذهب الى الاول ومن يختار الثاني اما الاول فهو الذي يظهر من الصدوق ره في المقنع حيث قال اذا ولدت المراة قعدت عن الصلوة عشرة ايام الا ان تطهر قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلوة عشرة ايام فاذا كان اليوم الحادي عشر اغتسلت واحتشت واستثفرت وعملت بما تعمل المستحاضة وقد روي انها تقعد ثمانية عشر يوما انتهى وهو صريح كلام المصنف في المعتبر لانه قال وتعتبر حالها عند انقطاعه قبل العشرة فان خرجت القطنة نقية اغتسلت والا توقعت النقاء وانقضاء العشرة ويدل على ذلك ان هذه المدة اكثر الحيض فتكون اكثر النفاس ثم اورد موثقة يونس المتضمنة لجلوس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض وانها تستظهر بعد ذلك وتغتسل ثم قال في اخر المسئلة وضابطة البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى يمضي لها عشرة ايام ثم تصير مستحاضة وذكر في اخر فروع المسئلة ما هو اوضح من ذلك فقال لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم الى عادتها في النفاس ولا الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة وهي اقل الطهر انتهى والى هذا نظر ما اورده الشهيد ره في الذكرى بقوله الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر ولعلهم ظفروا باخبار غيرها انتهى واما الثاني فهو الذي صرح به العلامة ره وكثير ممن تاخر عنه قال في التذكرة اذا زاد الدم على الاكثر وهو عشرة عندنا فالاقوى عندي انها ان كانت ذات عادة في الحيض جعلت نفاسها عدد ايام حيضها والباقي استحاضة وان لم تكن ذات عادة كان نفاسها عشرة ايام انتهى بل قد غلط في المنتهى من قال بالاول على ما حكي عنه فانه قال وبعض المتاخرين غلط ههنا فتوهم ان مع الاستمرار تصبر عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى ما رواه يونس عن ابي عبد الله ع من قوله تستظهر بعشرة ايام وذلك غير دال على محل النزاع اذ من المحتمل ان يكون عادتها ثمانية ايام او تسعة ويدل على ما اخترناه الاحاديث التي قدمنا ها فانها دالة على احالة النفساء على الحائض في الايام والاستظهار بيوم او يومين انتهى وقال في التحرير لو انقطع الدم دون العشرة ادخلت قطنة فان خرجت نقية فطاهر والا صبرت نفساء حتى تنقى او يمضي اكثر ايامها وهي عشرة ان كانت عادتها والا فعادتها و استظهرت بيوم او يومين وبعض المتاخرين غلط هنا انتهى ويشبه ان يكون تعريضا بالمصنف ره بل ربما استظهر من هذين الكلامين انفراد المصنف ره بهذا الحكم ومن هنا حمل بعض اواخر الفقهاء كلام الساكتين عن البيان من اهل القول بكون الاكثر هو العشرة على ما ذكره العلامة ره معللا بان الحكم بان اكثر النفاس عشرة مثلا غير مناف للحكم برجوع ذات العادة اليها عند التجاوز فان مقصودهم بان الاكثر عشرة انما هو نفي ما زاد عليها فلا ينافيه ان تكون ايامه انقص من العشرة كايام العادة ومما يستانس به لذلك انه قد صدر منهم نظير ذلك في الحيض فقالوا اكثره عشرة مع اطباقهم على رجوع ذات العادة الى عادتها عند تجاوز العشرة وحكم اكثرهم بالتمييز وان نقص عن العشرة وكذا الى عادة النساء وعادة الاقران ولم يقل احد بان ذلك الحكم متناقض ويرشد الى ما ذكر من ارادتهم ما ذكره العلامة ره واتباعه استدلالهم على هذا المطلوب بالاخبار الدالة على الرجوع الى ايام العادة والى كون النفاس حيضا في المعنى وبالجملة ظاهر من عدا الصدوق ره والمصنف ره ممن شاركهما في الحكم موافقة العلامة ره واتباعه وهذا هو الحق الذي تساعده النصوص مما دل على ان دم النفاس لا يزيد على العشرة وما دل على ان المعتادة ترجع الى عادتها ومعلوم ان العادة قد تساوي العشرة فيصير نفاسها عشرة وقد لا تنتهي اليها فيصير نفاسها اقل الثاني ان العادة التي تاخذ بها النفساء مع تجاوز الدم عن العشرة كما اشرنا اليه قلنا ان ذلك مذهب متاخري الاصحاب ومدلول الاخبار انما هي عادة الحيض وقد وردت رواية شاذة ضعيفة السند ناطقة بانها تقعد كما كانت تقعد مع ما مضى من اولادها وهي مع معارضتها بالروايات الصحيحة لم يعمل بمضمونها احد من الاصحاب كما حكي عن المنتهى ونقل عنه انه تأولها بمساواة ايام نفاسها لايام حيضها ولا حاجة اليه الثالث ان ما اشرنا اليه من ان النفساء اذا لم تكن لها عادة في حيضها محفوظة لها وتجاوز الدم العشرة جعلت تمام العشرة نفاسا انما هو على المشهور وعلى هذا لا تعول على التمييز وان حصل ولا الى عادة الاهل والاقران وان اتفقت ولا على الروايات ولكن حكي عن العلامة ره انه قال في المنتهى لو كانت مبتدئة او مضطربة او ذات عادة منسية فان انقطع الدم على العشرة فما دون فهو

نفاس قطعا ولو تجاوز وفيه نظر فانه يمكن ان يقال انها تجلس ستة ايام او سبعة لان الحائض تفعل ذلك وكذلك النفساء لانه حيض في الحقيقة ولان قوله تجلس ايام حيضها كما يتناول الماضي يتناول المستقبل وفيه ضعف ويمكن ان يقال انها تجلس عشرة ايام لانه حيض في الحقيقة فلا يزيد على ايامه ولرواية يونس ولان العشرة ايام الحيض فيستظهر بها ولان النفاس قد ثبت بيقين فلا يزول الا بيقين وهو بلوغ العشرة بخلاف الحيض لانه لم يثبت في الابتداء بيقين ويمكن ان يقال تجلس ثمانية عشر ثم اورد ما دل على ذلك من الاخبار وكلامه هذا يدل على نوع تردد وعلى احتمال اخذها بالروايات وفي البيان مما لو كانت مبتداة وتجاوز العشرة فالاقرب الرجوع الى التميز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى العشرة مع فقد التميز انتهى وفي نهج الانام بعد نقله ما لفظه وهذا الحكم مما انفرد به الشهيد ره في هذا الكتاب لم نقف له على مشارك في ذلك من الاصحاب انتهى ولكن حكى هو ره عن الفاضل الاصبهاني ره في المناهج انه قال بعد نقل ما عن البيان والاظهر عندي انها كالحائض لان دمها حيض في الحقيقة ويمكن تعميم الروايات الناصة على جلوسها بقدر ما كانت تجلس ايام حيضها لجميع الصور ولانها لما كانت ترجع الى عادتها في الحيض علم ان الدمها تعلقا تاما بدم الحيض فالظاهر ان حكمهما واحد ويمكن تاييد ذلك بروايتي الخثعمي وابي المتقدمتين انتهى واقول قد عرفت سابقا ان ادلة ايام الحيض ناظرة الى الحيض المتعارف الذي هو غير دم النفاس فلا يبقى بعد ذلك الا وجوه لا ينبغي للفقيه ان يعتمد عليها وقد اجاد صاحب مطلع الانوار الغروية حيث قال ره غير ذات العادة كالمبتدئة والمضطربة مع التعدي فرضها الرجوع الى العشرة التي هي اكثر النفاس لما دل على انها الاكثر وارجاعها الى التميز او الى عادة الاهل او الاقران او الروايات حملا على الحيض قياس وما دل على الرجوع الى عادة الام والاخت من الاخبار هنا شاذ مطرح اذ لم نعرف به عاملا من الاصحاب انتهى الرابع انك قد عرفت ان غير ذات العادة تجعل العشرة اذا استمر الدم اليها مطهرا سواء انقطع عليها ام استمر بعد ذلك وان ذات العادة تجعل عادتها نفاسا اذا استمر الدم بعد العشرة واما اذا انقطع على العشرة فانها تجعل العشرة نفاسا وتوقف صاحب الرياض ره في ذلك بل مال الى كون نفاسها خصوص ايام العادة وتجعل ما زاد عليها استحاضة وان لم يتجاوز الدم الى العشرة واستند في ذلك الى الطلاق ما دل على تنفسها بايام اقرائها واطلاق فتوى القائلين بالرجوع الى العادة وربما وقع من بعضهم مثل هذا التامل في باب الحيض ولكن لا وجه للتامل في شيء من المقامين لان الظاهر من اخبار الاخذ بالعادة انما هو ما لو استمر الدم وتجاوز العشرة دون ما سوى ذلك الخامس انه قد تقرر ان ذات العادة في الحيض تجعل عادتها نفاسا وما زاد على ذلك استحاضة بشرط تجاوز الدم عن العشرة ومن المعلوم ان العادة على قسمين وقتية وعددية فنقول انه لا ريب في انها تاخذ بالعدد واما الوقت فلا عبرة به كما صرح به بعض اواخر الفقهاء المحققين حتى انها لو كانت ذات عادة وقتية وعددية كان العبرة بالعدد دون الوقت وتوضيح المقام انه لو فرض نفاس ذات العادة من الجهتين قد صادف اول وقتها فلا اشكال فان لم يتفق تقدم النفاس على وقتها كما لو كان عادتها خمسة ايام من اول الشهر فوضعت في اليوم السادس والعشرين من الشهر مثلا كان نفاسها تلك الخمسة من اخر الشهر واما الخمسة الاولى من الشهر الذي يليه التي هي وقت عادتها فان استمر الدم اليها وانقطع اليها بحيث لم يزد المجموع على عشرة كانت هي ايضا من النفاس لكن لا بحكم اعتياد الوقت بل من جهة ان الدم الخارج في العشرة يحكم عليه بالنفاس شرعا وان لم ينقطع عليها بل تجاوز العشرة كانت الخمسة المتاخرة استحاضة ولا عبرة بكونها وقت العادة في الحيض والوجه في ذلك ان المنساق من الاخبار الدالة على الاخذ بعادة الحيض انما هو عددها اذ قلما يتفق مصادفة الولادة لوقت الحيض وبما ذكر من الحكم تفترق النفساء عن الحائض فانها لو رات الدم من اخر الشهر واستمر الى وقت العادة الوقتية ثم تجاوز العشرة فانها تجعل السابق استحاضة وما صادف ايام العادة حيضا كما صرحوا به في باب الحيض وقد نبه المحقق المشار اليه على ان السر في ذلك ان الدم الذي يتصل بالولادة يستحيل ان يكون استحاضة بل هو محكوم بانه نفاس قطعا فلا تنقضه العادة الظنية بخلاف الدم الذي تراه لغير ولادة فان الحكم بكونه حيضا انما هو لقاعدة الامكان ولا يحكم به الا اذا توفرت الشرائط وانتفت الموانع والعادة المتاخرة مما يمنع ان يكون ذلك السابق حيضا القوتها فتجعل هي حيضا والسابق استحاضة ولو ولدت في اليوم السادس من الشهر اعتبرت العدد ايضا ولو فرض ولادتها في اليوم السابع والعشرين كملت العدد من ايام العادة وكذا لو ولدت في اليوم الثامن والعشرين او التاسع والعشرين او الثلثين ولو فرض انها ولدت فرات عشرة ايام دما متصلا بالولادة ثم استمر الدم الى عشرين يوما كان نفاسها عشرة فلو عاودها الدم

في الشهر الذي يليه واستمر فتجاوز العشرة حكم عليها في هذا الشهر بالتحيض بعادتها القديمة في الحيض وهي الخمسة الاولى من الشهر ولا يقدح فيها تخلل النفاس عشرة ايام ولا يكون ناسخا لحكم العادة الاولى لان تخلل الدم المخالف للعادة مرة واحدة لا يكون ناسخا لحكم العادة ولو قلنا برجوع المبتداة الى عادة الاهل والاقران كان وظيفتها الاخذ بالعدد من دون التفات الى الزمان السادس انه ذكر غير واحد من الاصحاب ره انها مع حصول الانقطاع تبادر الى الغسل والعبادة ويحل لزوجها وطؤها فان عاد الدم في العشرة تدارك ما له قضاء في الشرع كالصوم ولا اثم عليها ولا على زوجها فيما فعلاه مما يحرم في حال النفاس لعدم التعمد في ذلك ولو كان الانقطاع زمانا يسيرا لا يظن معه معاودة الدم كما هو الغالب في النفساء والحائض فالذي استظهره بعض محققي اواخر الفقهاء هو عدم وجوب الغسل بل عدم شرعيته والحال هذه وعلله بانها نفساء على الظاهر ثم قال ان اطلاق كلام الاصحاب منزل على ما عدا هذه الصورة واقول ان ذلك مبني على اعتبار الظن في الموضوعات واستصحاب عدم خروج الدم بعد ذلك مما له مجرى الا ان يتمسك بان الظن يقوم مقام العلم عند تعذره لكن مقتضى اطلاق كلام الاصحاب ومفهوم قوله ع تترك ما دامت ترى الدم هو عد العبرة بظنها ثم ان ذلك انما هو اذا انقطع الدم ظاهرا وباطنا واما اذا انقطع ظاهرا دون العشرة اعتبرته بادخال القطنة والصبر عليها بقدر ما يمكن ان تتلوث لو كان هناك دم فان خرجت نقية اغتسلت وصلت وحل لزوجها وطؤها حتى لو كانت ذات عادة وكان ذلك قبل انقضاء ايام العادة وقد عرفت الوجه في وجوب الاعتبار في باب الحيض والاستحاضة واما وجه وجوب الغسل والصلوة ونحوهما مما يجب على الطاهر فهو توجه الخطاب بالتكاليف اليها والمانع ليس الا الدم وقد زال فيعمل السبب عمله وان خرجت ملوثة فانها على قسمين احدهما ان لا تكون ذات عادة محفوظة وهذه تصبر وجوبا الى النقاء او مضي عشرة فان انقطع على العشرة فما دون فالكل نفاس وان استمر فتجاوز العشرة فالعشرة نفاس وما عداه استحاضة وثانيهما ان تكون ذات عادة محفوظة وهذه مما وقع الخلاف في حكمها على وجوه احدها وجوب الاستظهار عليها الى العشرة وهو ظاهر المصنف ره في النافع حيث قال وتعتبر حالها عند انقطاعه قبل العشرة فان خرجت القطنة نقية اغتسلت والا توقعت النقاء او انقضاء العشرة وقال في المعتبر بعد ذكر هذه العبارة يدل على ذلك ان هذه المدة هي اكثر الحيض فيكون اكثر النفاس لان النفاس حيضة ويؤيد ذلك ما رواه يونس بن يعقوب قال سالت ابا عبد الله ع عن امراة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضا ثم لتصل ثم قال ولو قيل قد روي انها تستظهر بيوم او يومين قلنا هذا يختلف بحسب عوائد النساء فمن عادتها تسع تستظهر في النفاس بيوم ومن عادتها ثمان تستظهر بيومين وضابطه البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى يمضي لها العشرة ثم تصير مستحاضة انتهى وهو صريح في تنزيل اخبار الاستظهار بيوم او يومين على العشرة وعلى هذا المنوال نسج العلامة ره في التذكرة الا انه قال بعد ذكر الرواية ما نصه وليس مراده الاستظهار بعشرة بل الى عشرة بان تكون عادتها تسعة فتستظهر بيوم او ثمانية فتستظهر بيومين فلا ينافي ما ورد من الاستظهار بيوم او يومين انتهى وهو يوهم تنزيل رواية العشرة على اليوم او اليومين الا ان قوله ره في صدر الكلام توقعت النقاء او انقضاء العشرة ظاهر في كون مراده ما تقدم من المعتبر وهذا القول هو مقتضى عموم حكم الاصحاب بان النفساء تشارك الحائض في جميع الاحكام عدا ما تقدم عدم استثنائهم الاستظهار ثانيها وجوب الاستظهار بيوم او يومين وحكي عن المنتهى فانه قال عنه وبعض المتاخرين غلط هيهنا فتوهم انها مع الاستمرار تصير عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى ما رواه يونس عن ابي عبد الله ع من قوله تستظهر بعشرة ايام وذلك غير دال على محل النزاع اذ من المحتمل ان يكون عادتها ثمانية ايام او تسعة ويدل على ما اخترناه الاحاديث التي قدمناها فانها دالة على احالة النفساء على الحائض في الايام والاستظهار بيوم او يومين انتهى واستدل لهذا القول بقول الباقر ع في الصحيح تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين وفي رواية مالك بن اعين اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها وقول الصادق ع في رواية زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين وغير ذلك من الاخبار ثالثها استحباب الاستظهار بيوم او يومين قال العلامة ره في التحرير في البحث السادس من ابحاث النفاس لو انقطع الدم لدون عشرة ادخلت قطنة فان خرجت نقية فطاهر والا صبرت نفساء حتى تنقى او يمضي اكثر الايام وهي عشرة ان كانت عادتها والا فعادتها واستظهرت بيوم او يومين وبعض المتاخرين غلط هنا انتهى وقال في البحث العاشر الاقرب ان الاستظهار بيوم او يومين غير واجب انتهى وهذا القول هو الذي اختاره في نهج الانام

فقال في مفروض المقام وان كانت ذات عادة محفوظة لها تخيرت بين الصبر الى النقاء او مضي العشرة وبين اغتسالها عند وقت العادة
وعملها عمل المستحاضة والصبر افضل واستدل على اصل رجحان الاستظهار بموثقة يونس وموثقة يونس بن يعقوب وصحيحة زرارة
المضمرة وموثقة زرارة وموثقة ابي بصير وعلى كون ذلك على جهة الاستحباب دون الايجاب بخبر مالك بن اعين وصحيح الفضيل
زرارة لتضمن الاول جواز غشيان زوجها لها اذا مضى ايام حيضها وتضمن الثاني الكف عن الصلوة ايام اقرائها ثم العمل عمل المستحاضة
بعد انقضائها واقول ان الامر هنا دائر بين العدول عن ظهور الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء وبين تقييد المطلق والثاني اولى
لغلبته خصوصا مع كون الجملة الدالة على الاستظهار قد وقعت في مسلك الجمل الخبرية المقترنة بها المستعملة في الوجوب فيبعد انفرادها
عنها بالدلالة على الاستحباب وابعد منها التوقف فقد حكي عن معالم ابن القطان ما نصه لو تجاوز الدم ايام العادة ففي وجوب الاستظهار
توقف انتهى ويمكن ان يكون مراده بالتوقف في الوجوب هو تسليم جنس الرجحان مع التامل في فصله الذي هو عدم جواز الترك ولعل
منشأه التامل في صيرورة الخبرين المذكورين قرينتين على الاستحباب وقد علم مما ذكرنا ان الاظهر هو الوجوب السابع ان مبدء
حساب عدد ايام النفاس على كل قول من العشرة كما هو المختار او غيرها انما هي الولادة دون رؤية الدم ويدل عليه رواية مالك بن
اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا امضى لها منذ يوم وضعت بقدر عدة ايام حيضها ورواية
الفضلاء ان اسماء بنت عميس سالت عن الطواف بالبيت والصلوة فقال ع منذ كم ولدت الثامن ان مقتضى كون النفاس عشرة
او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع اليه مع امكانه وعدم الصارف عنه لما عرفت من صدق النفاس والنفساء لغة وعرفا وقد حكي عن
المستند ره في بعض رسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة في ان المراة اذا رات الدم بعد الوضع تصير نفساء وح فيجب على غير المعتادة التنفس
بالاكثر عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين امكان التمييز وعدمه لان ادلة التمييز والرجوع الى الصفات مختصة باختلاط الحيض والا
ستحاضة كما عرفت سابقا والظاهر ان المراد بالحيض ما يقابل النفاس كما يعم من ان النفاس لا يختلط بالاستحاضة لكونه مقدما
عليها فالشك انما هو في منتهى النفاس ومبدء الاستحاضة الا ان يقال انه لا ينافي الرجوع الى التمييز نظير معتادة الوقت مضطربة العدد
فالعمدة اختصاص ادلة التمييز بالحيض بالمعنى الاخص ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض لما عرفت في
اكثر النفاس ومن هنا حكم بعض المحققين ره بضعف ما عن البيان من رجوع المبتداة الى التمييز ثم الى الروايات وهو الذي استظهره
من الذكرى ايضا التاسع انه اذا استحيضت النفساء بان تجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال في كون الزائد الى عشرة ايام استحاضة وهي
اقل الطهر سواء صادف عادة الحيض في المعتادة ام لم يصادف كما حكي التصريح به عن المنتهى لسبق الحكم بالنفاس على مقدار العادة من
العشرة فيمتنع التحيض بعد ذلك بما في العادة مع عدم تخلل اقل الطهر واما الدم بعد عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يحكم عليه بانه استحاضة
مط الى ان تطهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل المستحاضة وان بلغ الدم ما بلغ او صادف ايام العادة و
يحتمل ان يحكم عليها بالرجوع من اول الامر الى سنن المستحاضة من انتظار المعتادة العادة بها واخذ غيرها بالتمييز او الروايات لعموم
ادلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفات وادلة العادة والروايات ويحتمل ان يحكم عليها بالرجوع الى ذلك بعد ما تقدم
فتقعد المعتادة بقدر عادتها والمبتداة والمضطربة الى العشرة وحكى شيخنا الامام المرتضى ره عن بعض معاصريه احتمال وجوب صبرها
بعد النفاس الى شهر ثم قال ولم اعرف له دليلا عدا ما يظهر من بعض الروايات من ان الله تعالى حد للنساء في كل شهر مرة ومقتضى
الاستدلال بالدليل المذكور هو انه ره فهم من حصرها بعد النفاس الى شهر حصرها عن الحكم بالحيض وترتيب احكامه على ما تراه من
الدم وحكي عن روض الجنان في المقام تفصيل حيث انه قال فيه ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما اخرج انه لو تحيضت
النفساء المبتداة والمضطربة يجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يحصل الطهر المتعقب للدمين وليد ثانيه فترجعان في الدم الموجود في
الشهر الثاني الى التمييز ثم ترجع المبتداة الى اهلها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بقدر عادتها في الحيض نفاسا والباقي
استحاضة الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث تستفيد منه تميزا لا ينافي ايام النفاس فتجعل ايام
التمييز حيضا لان ايام النفاس قائمة مقام ايام العادة في الحيض وقد اسلفنا ان العادة تقدم على التمييز مع التنافي لا مع امكان
الجمع بينهما انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه رجح شيخنا المتقدم ذكره ره الاحتمال الاول اولا فقال والاظهر ان يقال انا
ان عملنا باطلاق ان تكون ما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص عن الاحتمال الاول غاية الامر ان معارضها ادلة العادة او الصفات

بالعموم والنسبة عموم من وجه فيرجع الى اصالة عدم الحيض بل بقاء الاستحاضة ثم انه ره ايد ذلك بان تقييد تلك الاطلاقات وجعلها
مختصة بمقدار العشرة بعد العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى ازيد من العشرة بل العشرين بعد النفاس خصوصا
مثل الرواية المتقدمة عن المنتهى من ذكر امراة محمد بن مسلم انها كانت تقعد قبل ذلك اربعين يوما ثم افتاها اصحابنا بثمانية
عشر وردها الائمة الى مقدار عادتها وجعل الباقي استحاضة فان ارادة الاستحاضة الى عشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في
غاية البعد ثم انه ره اضرب عن ذلك فقال ومع ذلك فالانصاف يقتضي ان يقال ان الظاهر من تلك الاطلاقات اثبات
الاستحاضة في مقابل نفي النفاس فلا ينافي الحكم بالحيضية اذا وجد امارة الحيض كالعادة مثلا نعم الظاهر ورودها على قاعدة
الامكان فلا يحكم بعد عشرة الاستحاضة بالحيضية بمجرد الامكان وح فالمعتادة ان حضرت عادتها بعد عشرة الاستحاضة
تحيضت والا انتظرت عادتها والظاهر انه مراد الشهيد الثاني ره في روض الجنان من قوله ان المعتادة تجعل الزائد عن النفاس
استحاضة الى تمام طهرها المعتاد يعني الى ان يتم طهرها المعتاد وتحضر عادتها وبهذا البيان يندفع الاحتمال الاول والثاني
ومقتضى الجمود على الاطلاقات وان كان هو الاول الا ان التامل الصادق يقتضي ما ذكره واما الاحتمال الرابع اعني ما حكاه
شيخنا المشار اليه عن بعض معاصريه فقد اورد هو ره عليه بان هذا التحديد في مقابل الزائد على الشهر كما يستفاد من اخبار الخزاز ما
جاز الشهر فهو ريبة لا في مقابل تعدد الحيض في الشهر يعني ان المراد بالحديث نفي كون الزمان الذي تريد ان تجعلها طهرا زائدا على الشهر
لا نفي اجتماع حيضتين في شهر واشار ببعض الروايات الى رواية ابرهيم الخزاز قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله حد للنساء في كل
شهر مرة وبالاخبار الاخر الى رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع عن قول الله عز وجل ان ارتبتم فقال ما جاز الشهر فهو ريبة وما ادنى مؤنتها
واما الاحتمال الخامس اعني ما حكي عن روض الجنان فقد اورد عليه بقوله واما ما استثناه بقوله الا ان يتغير لون الدم فيرد عليه ان
مورد التمييز على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة والمفروض هنا عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب
قاعدة الامكان وهي لا تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة كما عرفت واما المبتداة والمضطربة
فحيث لا يجري فيهما الاطلاقات المتقدمة لاختصاصها بالمعتادة فلا بد من الاقتصار في الاستحاضة على القدر المتيقن وهي العشرة بعد
النفاس لانها اقل الطهر وبعد العشرة ترجع الى قاعدة الامكان فتتحيض مط او بشرط صفات الحيض فان انقطع على العشرة جعلت الكل
حيضا والا رجعت الى سنن المستحاضة فما ذكره في الروض من وجوب عمل المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه وانما ترجع الى التمييز وغيره
بعد تجاوز العشرة من زمن الحيض ولا ترجع اليه من اول الامر مع تحقق الاستحاضة واستمرار الدم من اول الامر لان روايات سنن
المستحاضة انما تجري في المستمر دمها مع العلم الاجمالي بالحيض شرعا ولو بقاعدة الامكان وهذا العلم غير حاصل بمجرد انقضاء عشرة
الاستحاضة وان تحقق استمرار الدم ومما ذكرنا يعلم انه لا دخل لكون النفساء كالحائض في ثبوت الاحكام التي ذكرها في الروض لان كون
النفاس كالحيض لا يقتضي الا كونه كحيض عرض المراة في غير ايامها ان كانت معتادة وهو لا يقتضي الا كون ما بعده الى عشرة ايام طهرا
واما حكم ما بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض مدخل فيه انتهى قوله ره ولو كانت حاملا باثنين وتراخت ولادة احدهما كان ابتداء نفاسها
من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير اعلم ان ولادة التوامين فصاعدا يتصور على وجوه احدها ان لا يتراخى ولادة احدهما عن الاخر
ولكن مع هذا يكون للبحث مجال لتمكن ان ترى الدم مع الاول ومصاحبا للخطة ولا تراه مع الثاني اصلا بل تراه بعده وح يجري البحث
ويظهر الاثر في ابتداء النفاسين وجريان احكامه عليها كحرمة مس كتابة القران عليها في ذلك الحال ثانيها ان يتراخى ولادة احدهما عن
الاخر ولكن ترى الدم على وجه يختص باحدهما دون الاخر كما لو وضعت الثاني بعد الاول بيوم ولم تر دما الا بعد الثاني بلا فصل او
في اليوم العاشر من وضعه ولا اشكال في كون ذلك هو النفاس فعدد الايام العشرة من رؤية ذلك الدم في الفرض الاول ويكون الدم
من النفاس في الثاني ثالثها ان يتراخى ولادة احدهما عن الاخر وترى الدم معهما على وجه يكون كل من الدمين جامعا لشرائط النفاس و
يكونا متصلين ولا يتجاوز الجميع اقصى النفاس فلا اشكال في كون الجميع نفاسا وان كان للبحث عن كونهما نفاسين او نفاسا واحدا
مجال الا انه لا يترتب على البحث اثر بعد فرض كون الجميع لم يتجاوز اقصى النفاس رابعها الفرض السابق بعينه الا في اتصال الدمين فهذا
هو الذي اراده المصنف ره بالعبارة وح نقول ان الدم الثاني نفاس قطعا كما عن المنتهى واجماعا كما استظهره بعض المحققين ره وكذا الاول
عند علمائنا كما عن المنتهى وقال في التذكرة لو ولدت توامين فابتداء النفاس مع الاول وعدد الايام من الثاني ذهب اليه علماؤنا اجمع و

هل هما نفاسان او نفاس واحد قال المصنف ره في المعتبر لو ولدت توأمين فما بعد الثاني ابتداء النفاس من الثاني والعدد منه لانه دم تعقب الولادة وفيما بينهما انه بعد ولادة الاول تردد منشاؤه انها حامل ولا حيض ولا نفاس مع حبل ولا شبهة انه نفاس ايضا وهو تنفس الرحم بعد الولادة فيكون لها نفاسان وان استمر الثاني فعدت عشرة ولو كان ما بين الولادتين عشرة او اكثر انتهى فتردد ره اولا ثم رجح كونهما نفاسين وقد افاد كلامه ره الاستدلال على اصل الحكم بغير الاجماع حيث علله بعموم الحصول مسمى النفاس وقد ذكر السيد نحوه في الانتصار ما هو اوضح منه فانه ره قال لا يمتنع كون احد الولدين باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا لانه فان اهل اللغة لا يختلفون في ان المراة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانه يقال نفست ولا يعتبرون بقاء ولد في بطنها انتهى فتحصل من ذلك كله انهما نفاسان وعلى هذا فلو فرض وضعها الثاني بعد الاول بيوم او يومين احتسبا من النفاس الاول واستونفت العشرة من وضع الثاني ولا يعتبر الا كمال اكثر النفاس الاول على مستقل بل يتداخلان فيما يكمل الاول فيما بعد وضع الثاني وينفرد النفاس الثاني بالزائد فلو وضعت الثاني بعد وضع الاول بخمسة ايام واستمر بها الدم الى العشرة من وضع الثاني كانت الخمسة التي بين الولادتين من النفاس الاول والخمسة الاخيرة من النفاس الاخير للثاني والخمسة الاولى منه مشتركة بين النفاسين تكون متممة للعدتين ولو تراخت ولادة الثاني بقدر اكثر النفاس او بما زاد على ذلك احتسب ما وافق الاكثر نفاسا وما سواه استحاضة بل يمكن فرض تخلل حيض بين النفاسين وان بعد الفرض وذلك في مثل ما لو وضعت الاول ولو رات الدم الى العشرة ثم مضى مقدار اقل الطهر بصفة الاستحاضة ثم جاء بصفة الحيض جامعا للشرائط ثم وضعت الثاني واقرب منه ما لو رات بعد وضع الاول لحظة دما ثم مرت عشرة بياضا ثم جاءها الدم ثلثة متوالية فنفست بالثاني الا انه مبني على عدم اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس كما صرح بعضهم بعدم اشتراطه كما يبتني على جواز اجتماع الحيض مع الحمل ثم انه على تقدير كون الجميع نفاسا واحدا يلزم ان يكون النقاء المتخلل بين الولادتين نفاسا على حد النقاء المتخلل بين العشرة في وضع غير التوامين وقال في المستند ان لم يتصل لا يعني الدمين فيحصل الاشكال في ايام النقاء فان جعلناهما نفاسا واحدا للاستصحاب وفقد اقل الطهر تكون فيها نفساء وان جعلناهما نفاسين كما هو مقتضى مفهوم قوله ع تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط في صحيح ابن يقطين تكون فيها طاهرة والامران محتملان الا ان يدفع الاستصحاب بالمفهوم ويمنع اشتراط تخلل اقل الطهر بين النفاسين كما صرح به الفاضل الاصبهاني فيتعين الثاني ح ولكن لا ارى دليلا تاما للتخصيص عموما اقل الطهر التي منها صحيحة ابن مسلم الشاملة للنفاسين ايضا بغير ذلك المورد فلا ينبغي ترك الاحتياط وان تجاوز المجموع عن الاقصى فمع تخلل اكثر النفاس بين ولادتيهما وان كان بعيدا يكونان نفاسين لعدم امكان جعلهما نفاسا واحدا وهو ظاهر ولا تخصيص احدهما بالنفاس لعموما التنفس بالولادة فيؤخذ الاقصى لكل منهما من اوله ويكون الزائد عن الاقصى المتخلل بينهما طهرا او ان نقص عن اقله اذ لا يمكن جعله نفاسا ولا اخراج الثاني عن النفاسية لمخالفتهما الاجماع وعموما اقصى النفاس ونفاسية دم الولادة ومع عدم تخلله بين الاولين فيحتمل تعدد النفاس فيكون لكل منهما حكمه ووحدته فيسقط الزائد عن الاقصى من الاخر وعن ابناء صرايات وط وق والوسيلة والمهذب والجواهر والسرائر والاصباح والجامع والنافع جعل كل منهما نفاسا على حده فتبدء بالنفاس من الاول وتستوفي العدد من الثاني ولم اعثر له على دليل والاستناد الى العمل بالعلة عليل انتهى وفيه مواقع للنظر اوّلها التمسك بالاستصحاب لانه ان اراد به استصحاب النفاس استصحاب الموضوع اعني الدم فلا وجه له مع انقطاعه بالوجدان كما لا وجه له مع عدم انقطاعه وان اراد استصحاب الحكم فان اراد حكم الولادة فانما لا حكم لها لانهم صرحوا بانها ان وضعت ولم تر دما فليس لها نفاس وان اراد حكم الدم فلا مجرى لاستصحاب حكمه مع فرض حصول النقاء وانقطاع الدم واما الحكم على كون النقاء الحاصل فيما بين عشرة النفاس او ايام العادة في الحيض نفاسا او حيضا فانما هو لدليل خاص لا يجري في غير الحيض والنفاس الواحد ثانيها ما ذكره من ان مفهوم قوله ع تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط يقتضي انها اذا لم تر الدم العبيط تصلي وهو معنى كونه طهرا او يلزم ان يكون كل من ما قبله وما بعده من الدم نفاسا مستقلا او ذلك لا نتجه عليه ولا ان ذلك انما هو في النفاس الواحد المعلوم وحدته وثانيا ان المفهوم غير مسلم في مورده لما ادعاه وهو النفاس الواحد الا ترى انها لو اتفق لها نقاء فيما بين العشرة مع رؤية الدم في الطرفين لا يكون ذلك طهرا من جهة ان ترك الصلوة ح لا يستلزم كونه طهرا الا انها اذا رات الدم بعد ذلك انكشف كونه نفاسا فغاية ما في الباب ان يكون الحال فيما نحن فيه

بلغ

على هذا المنوال واذا المرتد على كونه طهرا او يدل على كون كل من الدمين الواقعين في الطرفين نفاسا مستقلا وثالثها التمسك بصحيحة محمد بن مسلم وذلك لاختصاصها بالحيض كما لا يخفى على من تدبر فان ما رواه عن ابي جعفر ع هو انه قال لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم فان مساقها مضافا الى كون القرء عبارة عن النقاء من الحيض يعطي انها وردت لبيان الطهر بين الحيضتين ومثلها مرسلة يونس عن ابي عبد الله ع حيث قال في صدرها ادنى الطهر عشرة ايام وبينه بقوله ع وذلك ان المراة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم الى اخر ما قال ومثلها ما وقع في تضاعيفها من قوله ع ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام وذلك لاختصاصه باحكام الحيض على وجه يفيد اختصاص ذلك بالنقاء من الحيض رابعها ما ذكره من ان الاستناد الى العلة عليل وذلك لان ما ذكر من العلة ليس الا تحقيقا لموضوع النفاس ومدلول لفظه بحسب العرف واللغة ومن المعلوم انه مع تحقق الموضوع لا يبقى اشكال في ترتب الحكم المعلق في النصوص على النفاس والنفساء فاذا صدق العنوان على كل من الدمين اللذين راتهما مع الولادتين وجب ترتيب الحكم عليه وهذا انما الاشكال فيه نعم ذكر في الجواهر وجها اخر للتردد في كونهما نفاسين فقال نعم قد يتردد في اصل الحكم بالنفاسين مع عدم تخلل اقل الطهر بينهما بان النفاس كالحيض عندهم في جميع الاحكام وخصوصا في ذلك كما يشعر به حكمهم بعدم حيضية الدم السابق على الولادة بدون تخلل اقل الطهر حتى في المتصل منه الممكن الحكم بالحيضية كما اشرنا اليه سابقا وكذا اللاحق بعد انتهاء مدة النفاس وان صادف العادة في كل منهما وما ذكره في كشف اللثام من انه لا دليل على امتناع تعاقب النفاسين بلا تخلل اقل الطهر يدفعه ان التعاقب يحتاج الى الدليل لا امتناعه بعد المساواة المذكورة التي هي المستند لهم في كثير من احكام الباب مضافا الى ما دل على عدم قصور اقل الطهر من عشرة كما لو فرض وضع الثاني بعد مضي زمان بعد العشرة يقصر عن اقل الطهر ثم قال اللهم الا ان يستند في دفع ذلك كله بالاجماع وهو جيد لو تم كما هو ظاهر نسبته في المصابيح الى المعروف من مذهب الاصحاب ناقلا عن ظاهر التذكرة اجماع علمائنا عليه مع ذلك كله فما يستند اليه الاجماع لا يخلو من اشكال بل قد يشعر ما في الانتصار بعدمه ثم قال لست اعرف لاصحابنا نصا صريحا في هذه المسئلة وما في السرائر حيث قال بعد ان ذكر المسئلة فليلحظ ذلك ويحقق فقد شاهدت جماعة ممن عاصرته من اصحابنا لا يحقق القول في ذلك وما في المعتبر من التردد المتقدم انتهى وايده بعض المحققين ره فقال ويؤيد الاشكال حكمهم بان النقاء المتخلل بين ايام النفاس في حكم النفاس ثم قال لكنك خبير بانه لا وقع لهذا الاشكال لان كون النفاس بمنزلة الحيض ان كان من جهة التصريح بها في الفتاوى ولا يخفى ان من صرح بهذا العموم صرح بتخصيصه بذلك وان كان من جهة ما دل على ان النفاس حيض احتبس فقد عرفت غير مرة انه لا ينفع في ترتب احكام الحيض بالمعنى الاخص لان هذا ليس تنزيلا شرعيا حتى يترتب عليه جميع احكام ذي المنزلة كوجوب الطواف بالبيت صلوة بل هو اخبار عن الواقع بان النفاس في الاصل هو دم الحيض احتبس لغذاء الولد وهذا لا يدل الا على ثبوت ما ثبت لمطلق الحيض من الاحكام لا ما ثبت للحيض المطلق الذي لا يراد به في الاخبار الا المعنى الاخص المقابل للاستحاضة والنفاس واضعف من ذلك توهم عموم المنزلة بحيث لا يجدي الملحق فيه من قوله ع في بعض الاخبار المثبتة لاحكام المستحاضة ان كانت كالنفساء لما عرفت سابقا من انه لا يجدي في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافا الى عدم العموم سيما بملاحظة مورد ذلك النص واما حكمهم بوجوب تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد عرفت انه منصوص مجمع عليه في الحيض المتاخر بل المتقدم ايضا لما عرفت سابقا من الروايتين في دم المخاض مع حكاية الاجماع عن ف ودعوى عدم الفصل بينه وبين المتاخر في الروض واما جعل النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس الواحد نفاسا فسيأتي وجهه ثم لو سلمنا ثبوت العموم في ادلة اعتبار كون اقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على كون الولادة امارة ومعرفا للنفاس وعلى ان اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر فاذا فرضنا انها رات الدم عقيب الاول فانقطع على مقدار عادتها كالتسعة ثم رات البياض في التسعة ثم ولدت الثاني ورات الدم فاما ان يرفع اليد عن عموم ادلة تحيض النفساء بمقدار عادتها فخصصها بمن لم تر بعد ولادتها دما قبل اقل الطهر نفاسا اخر واما ان يرفع اليد عن عموم جعل اكثر النفاس عشرة فيقال ان نفاسها نفاس واحد وهو عشرون مثلا او يقال ان دم الولادة الغائبة ليس بنفاس واما ان يقال ان عموم ادلة الطهر مخصصة بما عدا ما بين النفاسين ومن الظاهر عند المتامل المنصف اولوية التخصيص في العموم الاخير ومع التكافؤ فالمرجع الى اصالة الطهر بناء على عدم جريان استصحاب النفاس لا موضوعا ولا حكما ومن هنا ظهر ان ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاسين متين

لان مقتضى جريان احكام الحائض على النفساء مع انها بعد انقضاء ايام اكونها نفساء يحرم عليها ما يحرم على الحائض ويجب عليها ما يجب على الحائض وهذا لا يقتضي ان يثبت للنفاس ما ثبت للحيض من وجوب تخلل اقل الطهر بينه وبين غيره كمسالة اقلهما واكثرهما وقد ثبت الاخير بدليل اخر منه عزه

ان ما ورد عليه من ان جوازه يحتاج الى دليل بعد ما ثبت الحاق النفاس بالحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم انتهى تنبيهان الاول ان عبارة
المصنف وما ضاهاها ظاهرة في تعدد النفاس لان قوله وعدد ايامها من وضع الاخير بعد قوله كان ابتداء نفاسها من الاول دليل
على ان كل واحد منهما نفاس مستقل والا فلا رجم وحدة النفاس كون العدد من الاول وبهذا يبطل ما حكي عن بعضهم ان المراد بالعبارة
ابتداء عدد ايام النفاس من الاول مع تكميلها من ايام وضع الثاني فلا يكون للثاني الا مقدار ما يكمل به الاول فقط وعلى هذا
فلو فرض وضع الثاني بعد العشرة مثلا لم يكن له نفاس كما هو المنقول عن بعض العامة ووجه بطلانه هو ان معنى عدد ايامها
انما هو عدد الايام المقررة لها شرعا وهي العشرة او ايام العادة فلا ينطبق على مقالة ذلك البعض لتوقفها على ارادة البعض من الايام
او تقدير لفظ من وكذا يبطل ما استظهره بعضهم من ان المراد ان مجموع ايام نفاس الحامل باثنين انما هو من وضع الاخير وانه يقع
التنافي ح بين جزئي الكلام من قوله وعدد ايامها من وضع الاخير وقوله كان ابتداء نفاسها من الاول وقد عرفت ان الجمع بين الجزئين
يقتضي كون الجميع نفاسين الثاني انه حكي عن روض الجنان انه قال في بيان ثمرة الخلاف في ان المجموع نفاس واحد او نفاسان انه
مترتب على تعدد النفاس ما لو ولدت الثاني لدون عشرة من ولادة الاول ولم تر بعد ولادة الاول الا يوما واحدا وانقطع في باقي
الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طاهرا وان رات بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما هو
ظاهر عبارة المصنف هنا فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كما سياتي انتهى وحكي مثله عن الذخيرة وشيخ على منوالهما
جمال المحققين ره في حاشية الروضة ورده بعض المحققين ره بان ظاهر هؤلاء الجماعة ان اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد ولادة
الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان راته فيما دون العشرة من الاول فلا يجدي الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل قبل
ولادة الثاني وبعد ولادة الاول المتخلل بينه وبين الدم الاول فكان النفاس الاول قد انقطع ولعله خلاف مقتضى سببية الولادة
التي هي المنشا لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من
كل من النفاسين له حكم كل منهما فلو رات الاول من الولادة الاولى والخامس من ولادة الثاني وكان عاشرا من الاول والعاشر من ولادة
الثاني كان كل من النقائين المتخللين نفاسا ولعله الظاهر من كاشف الغطاء حيث قال لو رات مع كل من التوامين الدم كان مبدا النفاس
من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا فان كان الدم الثاني و
الاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة ايام كان الجميع من الدمين والبياض وما بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على
العشرة من حين الدم الاول اخذت منه ما يكمل العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله نفاسا مستقلا وطريق
الاحتياط غير خفي انتهى الا ما ذكره من القول بتكميل العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظاهر
المصرح به في كلام جماعة اتفاقهم على ان عدد ايام النفاس من الولادة الثانية وكيف كان فيمكن الاستناد لما ذكره الجماعة بان الدم
الثاني متنوع الى الولادة الثانية وان كان معدودا شرعا منهما ابتناء على مقتضى السببية المتقدمة او يقال ان ما دل على امتناع تخلل
اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مختص بالنفاس الذي اوجبه ولادة واحدة والا فلا اري وجها لما ذكروه سيما مع اعتراف بعضهم
كالمحقق الخوانساري في حاشية الروضة بتداخل ايام النفاسين فيما يتفقان فيه وطريق الاحتياط لا يخفى انتهى كلام المحقق المذكور واستا
باعتراف المحقق الخوانساري ره الى ما ذكره في عنوان المسئلة من قوله المشهور بين الاصحاب ان مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من
الاول وعدد ايامها من وضع الاخير ولو زاد المجموع عن اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حدة ويتداخلان فيما اتفقا فيه او المجموع
نفاس واحد الى اخر ما قال ثم اني اقول ان ما اورده من ان مقتضى سببية الولادة كون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من
كل من النفاسين ممنوع لامتناع اجتماع سببين فعليين لمسبب واحد ففي الايام المتاخرة عن ولادة الثاني لا بد من ان يكون سببية احدهما
فعلية وسببية الاخر شانية فاما ان يكون سببية الاول فعلية وسببية الثاني شانية او العكس لا سبيل الى الاول لان المفروض انه انقطع
الدم الاول ثم رات الدم بعد ولادة الثاني فيكون مستندا الى الثاني بالفعل ولهذا يراعى حكمه شرعا فيحتسب عشرة ايام بعده ويترتب الدم
عقيب الثاني للنفاس الثاني فلا يبقى ح الا امر تقديري وهو انه لو لم تلد الثاني وكانت قد رات الدم في هذا الوقت الذي راته فيه كان
نفاسا للاول وهو معنى السببية الشانية ومعلوم ان العبرة بالسببية الفعلية عند قيامها في مقابل الشانية فيكون النفاس للثاني واما الاول
فالمفروض انه قد انقطع وحصل النقاء ولم يحصل عقيبه خروج دم يكون بحيث من النفاس الاول حتى يحكم بكونه من النفاس ومن المحتمل الموافق

للاستصحاب انما لو لم تضع الثاني الى ان ينقضي اكثر هذه النفاس لم تكن ترد ما يعني من ان الانقطاع المذكور واما التداخل الذي ذكره جمال المحققين ره
فلعل المراد به ما بيناه من الاجتماع على جهة الشانية والفعلية او ان مراده هو التداخل في الجملة اعني صورة استمرار الدم الاول الى حال وضع
الثاني فما بعده ولكن الانصاف انه يمكن الجواب بان يقال ان اجتماع السببين الفعليين انما يمتنع اذا كانا تامين مستقلين في التاثير واما
اذا كانا ناقصين بان عاد كل منهما جزء سبب فلا مانع من ذلك الا ترى انه اذا وقع رجل حجما ثقيلا وحمله مقدار مسافة ثم انه شاركه غيره
فيما بعد تلك المسافة مقدار مسافة اخرى كان كل منهما جزء سبب في المسافة المتاخرة بعد ان كان الاول سببا تاما مستقلا في التاثير
ثم ان ذلك الغير ان فارقه وتركه يحمله وحده صار سببا مستقلا بعد ان كان جزء سبب ففيما نحن فيه كذلك فانه يختص الولادة الاولى
بالنفاس الذي قبل الولادة الثانية ويشاركها الولادة الثانية الى ان ينقضي عشرة ايام من الاولى ثم تنفرد الثانية بما بعد ذلك الى
ان ينقضي عشرة ايام من حينها ويدل على اشتراكهما في زمان الاجتماع انه يصدق على الدم المتوسط انه دم خرج عقيب الولادة الاولى
كما يصدق عليه انه دم خرج عقيب الولادة الثانية وكون خروج الدم عقيب الولادة هو عنوان كونه نفاسا وعلته فاذا صدق العنوان
اشتركا في السببية وقد اجاد صاحب الرياض ره حيث قال بعد ذكر القول المشهور لصدق دم الولادة على كل منهما وثبوت ان اكثر النفاس
عشرة ايام او ثمانية عشر فحكم كل منهما ذلك ولا دليل على امتناع تعاقب النفاسين وتداخلهما فيتم العدد الاول مع قدره من الثاني
انتهى فاشار بالتعليل الى ما شرحناه واما ما ذكرنا من دلالة انقطاع الدم الاول على كون النقاء الحاصل عقيب الولادة الاولى ليس من
النفاس الاول فيندفع بان الانقطاع اعم من ذلك لانه قد يتحقق في ضمن الطهر وذلك اذا لم يعقبه الدم وقد يتحقق في ضمن النفاس بان يعقبه
الدم ولا دلالة للعام على الخاص وكذا ما ذكرناه من احتساب عشرة ايام من حال الولادة الثانية فانه كما يلائم الاستقلال كذلك يلائم الاشتراك
فما ذكره المحقق المذكور وجيه فالثمرة المذكورة ساقطة من جهة فساد مبنى احد طرفيها وهو اختصاص الدم المتعقب للولادة الثانية بها
فح لا يتفاوت الحال بين ما لو قلنا بكون الدمين المتعقب احدهما للولادة الاولى والاخر للثانية نفاسا واحدا او نفاسين فان الذي ينبغي ان
يكون مرادهم بكونهما نفاسا واحدا هو كون الدم الذي تراه المراة بعد وضع الاول الى انقضاء عشرة ايام من وضع الثاني مستندا الى الاولى
على جهة الاختصاص او الاشتراك بمعنى اشتراك الاول مع الثاني فيما راته من الدم بعد وضع الثاني الى انقضاء عشرة ايام من الثاني ويكون
ذلك مستثنى من كون اكثر ايام النفاس عشرة كما اشار اليه المحقق المذكور ومرادهم بكونهما نفاسين هو اختصاص الاول بما قبل الثاني و
اختصاص الثاني بما تاخر عنه وقد قلنا ان الذي يقتضيه السببية هو الاشتراك ووحدة النفاس لكن لا يخفى انه قد علم من هذا البيان ان ما
ذكره المحقق المذكور ره في الحقيقة ترجيح لاحد القولين اللذين حاول الجماعة بيان الثمرة بينهما وانه ما كان ينبغي له ره ان يورد بذلك على الثمرة بل
كان اللازم عليه ان يذكر القولين ويرجح القول بالاشتراك وحيث جر البحث الى هذا المقام نقول ان الحق هو الحكم بكونهما نفاسين بناء على
اشتراك السببين فان قلت كيف نلتزم بذلك ومقتضى القاعدة هو انه اذا اجتمع سببان كان المتقدم فعليا والمتاخر شانيا كما في خروج البول
او المني بعد الطهارة دفعة مترادفة فان الخارج اولا سبب للحدث فعلا والخارج بعد سبب شانا قلت القاعدة المشار اليها مسلمة ولكن مورد ها
الاسباب التي يحدث السابق منها اثرا مستمرا فانه ح لا ريب في كون الاول مؤثرا فعلا وكون ما تاخر عنه مؤثرا شانا وكذا الحال في المعرفات نظرا الى
ان المعرف بوصف كونه معرفا علة تامة للتعريف واما الاسباب التي يحدث اثرا غير مستمر او يختلف حالها في التاثير فقد يستمر اثرها وقد لا
يستمر فالقاعدة المذكورة ممنوعة فيها وح فيجوز ان يؤثر السابق اثرا منقطعا ثم يؤثر اللاحق بعد ذلك مثل الاثر الاول بل هذا ليس في الحقيقة من
قبيل اجتماع السببين على مسبب واحد وانما هو من قبيل تعاقب السببين اللذين مسبب احدهما مشابه للاخر واذ قد عرفت ذلك نقول فيما
نحن فيه ان الولادة سبب لخروج الدم الى العشرة لكن لا على وجه الاستمرار بل قد يكون مستمرا وقد يكون غير مستمر ولهذا قالوا انه قد يكون لحظة فاذا
ولدت الثاني ورات الدم عقيبه سري هناك احتمال انقطاع الاول وتجدد الدم للثاني واحتمال كون الاول والثاني متشاركين نظرا الى اتصال
سيره كل منهما بعروق في الرحم تستمد من يسير الحيض كاستمداد عروق الاشجار من الماء فيحتمل ان يكون الدم الخارج بعد انفصال الثاني من موضع
اتصال الثاني وحده ومنه ومن موضع اتصال الاول ايضا ولا تميز بسوى العنوان الذي ورد من الشارع وهو كون الدم الذي يصدق عليه انه خرج
عقيب ولادة الاول كما يصدق عليه انه خرج عقيب ولادة الثاني فصدق العنوان المذكور يعطي مشاركتهما ولا عبرة باستصحاب بقاء الدم
في صورة عدم انقطاعه ولا باستصحاب انقطاعه في صورة انقطاعه قبل ولادة الثاني لوجود العنوان الشرعي وصدقه عليه فهو بمنزلة الجهات
يرتفع العمل بالاصل عند قيامها الثالث انه لو خرج الولد قطعا متعددة مع التراخي بحسب الزمان ورات الدم في ذلك الزمان الفاصل فهل

ويحتمل ان يكون مرادهم بكونه نفاسا
واحدا او نفاسين هو البحث عن كون
الدم الذي تراه بعد الاول الى انقضاء عشرة
ايام من وضعه نفاسا واحدا او نفاسين
وح لا تمس الحاجة الى الاستثناء
فيكون المراد بكونه نفاسا واحدا
اختصاص الاول بعشرة فما يليه و
انفراد الثاني بما بعد العشرة
قل او كثر ويكون المراد بكونه نفاسين
مشاركة الثاني للاول فيما راته
بعد الثاني الى ان يتم عشرة من
وضع الاول وح لا تتم الثمرة
اصلا الا ان يدعى ان اختصاص
البياض بالدمين انما يصير سببا
لكونه نفاسا في صورة اختصاصهما
بولد واحد دون صورة
الاشتراك وهذا الاحتمال
يلائمه ظاهر قولهم باشتراك الاثنين
فيما راته بعد الثاني الى انقضاء
عشرة من الاول وح يتم الحكم
بالنفاسين منه زيد عزه

يلحق ذلك بولادة التوامين ويكون لكل منهما نفاس ام يحكم بنفاس واحد للمجموع متاخر عن الجزء الاخير قال العلامة في التذكرة
لو ولدت توامين فابتداء النفاس من الاول وعدد الايام من الثاني ذهب اليه علماؤنا وهو احد اقوال الشافعي الى ان قال والثاني
ان النفاس من اوله كله اوله وآخره الى ان قال والثالث ان النفاس من الثاني الى ان قال وعلى هذا لو اسقطت عضوا من الولد وبقي
الولد في البطن فهل يجعل الدم نفاسا على الخلاف انتهى وقال في نهاية الاحكام ولو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ورات الدم فهو
نفاس انتهى وقال في الذكرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب ولو وضعت الباقي بعد العشرة امكن
جعله نفاسا آخر كالتوامين وعلى هذا لو انقطع بفترات تعدد النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى وعن روض الجنان انه يصدق
المعية بخروج الجزء ولو كان منفصلا ولو لحقه الثاني كان كولادة التوامين فابتداء النفاس من الاول وغايته من الاخير انتهى وفي
الرياض بعد بيان حكم التوامين ومنه يظهر حكم ولادة القطعتين او القطع على المختار من ثبوت النفاس من الولادة على احتمال عن
الذكرى وشرح فتامل انتهى وفي المستند وحكم الاجزاء المتقطعة من الولد الواحد حكم التوامين فتامل انتهى وذكر بعض المحققين ره في المسئلة
وجوها فقال هل يلحق الولد المتقطع قطعا بالتوامين فيكون كل منهما نفاسا او يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مستثنى مما دل على تحديد
النفاس بعشرة فيجعل ابتدائه من ظهور الجزء الاول وعدده من انفصال الجزء الاخير او انفصال الجزء الذي يصدق الولادة بسقوطه منفردا
لاشتماله على معظم اجزاء الولد او منضما الى ما سبق من الاجزاء او يحد النفاس من ظهور الجزء الاول وان انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم
بالاستحاضة او من انفصال الجزء الاخير او ما يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه اختار اولها
جماعة انتهى وفي نهج الانام بعد ذكر كلامي العلامة والشهيد ره ما صورته وكيف كان فكلامهما خال عن الدليل الواضح الذي تطمئن به
النفس فالاحتياط لا يترك فيجمع بين اعمال الطاهر والنفساء بخروج اول جزء وتكمل عدة اكثر النفاس بعد خروج الاخير مع الاحتياط
بالاتيان بافعال الطاهر وان كان الاقوى في النظر تحقق النفاس بخروج كل قطعة كبيرة يعتد بها انتهى وعندي انه لا وجه لبناء الحكم في
هذه المسئلة على حكم مسئلة التوامين لوضوح الفرق بينهما بصدق اسم الولادة ووضع الولد بخروج احد التوامين بخلاف سقوط عضو
من الولد الواحد فانه لا يصدق عليه اسم الولادة ولا وضع الولد وعلى هذا فلا يبقى مجال للحكم بالنفاس بخروج العضو الاول كما لا مجال
للحكم بالنفاس بخروج الجزء المشتمل على معظم الاجزاء لان صدق اسم وضع الولد عليه مجاز مبني على التسامح العرفي فالاقوى اعتبار انفصال
الجزء الاخير وكون الدم المصاحب معه او المتاخر عنه نفاسا دون ما قبله ولا يتوهم انه قد تقدم انه يحكم بالنفاس على الدم المصاحب لخروج
راس الولد كما تقدم ذكره في بعض النصوص لان ذلك انما هو في صورة صدق اسم وضع الولد وهي صورة خروج الولد تاما غير منفصل
بعضه عن بعض كما هو المنساق من لفظ الحديث ومنصرف اطلاقه وليس مرادنا ان النفاس يناط بخروج الجزء الاخير من حيث هو بل
المراد انه بخروجه يتحقق خروج الكل فيصدق اسم الولادة ويكون الدم المصاحب له او المتاخر نفاسا لتحقق العنوان الذي هو وضع
الولد وقد اجاد صاحب مطالع الانوار الغروية حيث قال ولا يلحق بالولادة المتعددة خروج القطع من حين خروج القطعة الاولى
لكون المجموع وضعا واحدا انتهى وقد وقع لصاحب الجواهر ره بعض الاهتداء الى المطلوب حيث قال بعد نقل عبارة الذكرى المتقدم
ذكرها ما نصه ولمثل ذلك لا يخلو عن تامل ويحتمل هنا توقف النفاس على خروج المجموع وان اكتفينا ببروز الجزء مع الاتصال
للفرق بينه وبين الانفصال فتامل جيدا انتهى فانه ره اراد ما ذكرنا من ان الحكم بالنفاس يدور مدار صدق اسم وضع الولد فما
لم يتحقق العنوان لا يحكم عليه بحكمه الجاري عليه وهو لا يتحقق بخروج بعض الولد منفصلا فان قلت انه اذا صدق على خروج الكل
بخروج الجزء الاخير المنفصل اسم وضع الولد فقد صدق على خروج الجزء الاول المنفصل انه شروع في وضع الولادة وقد تقدم
في رواية زريق ابن الزبير الخلقاني في جواب من سال ابا عبد الله ع عن الفرق بين دم الحامل ودم المخاض انه ع قال ان الحامل قذفت
بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع في النفاس والحيض واما
ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم قلت ان الحديث وما في معناه ظاهر في الولد التام فيكون الشروع في وضع
الولد التام حكمه ذلك ولا يشمل الشروع في وضع الولد المنفصل فيبقى حكمه خاليا عن الدليل فيرجع الى القاعدة الاولية وهي
صدق اسم وضع الولد فان تحقق صار الدم دم نفاس والا فلا ومن المعلوم عدم صدق اسم وضع الولد بوضع جزء منفصل او اجزاء
منفصلة ما لم يتم المجموع وذكر بعض المحققين ره بعد ذكر ما حكيناه عنه من الوجوه في المسئلة وبعد ذكر مصير العلامة ره في

النهاية الى الوجه الاول ما لفظه ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط القطعة كما لا وجه لتخصيص ادلة تحديد النفاس
ولا لعد حده من انفصال الجزء الاخير مع كون الدم المصاحب نفاسا انتهى والظاهر انه قصد التعريض بصاحب الجواهر ره والتوقف
في المسئلة وقد عرفت الجواب ثم انه قد وقع من بعض المعاصرين ره ما يعجبني نقله قال بعد حكاية كلام صاحب الجواهر ره وفيه
ان منع شمول الولادة لمثله في غير محله جدا لان العبرة بخروج الحمل وان لم يصدق على البارز اسم الولد قطعا والعبرة ايضا
بالاشتغال بوضعه لا الفراغ منه قطعا ومعهما لا مجال لمنع الشمول للمقام خصوصا مع ملاحظة ان دم النفاس حيض محتبس
لتربية الولد فيطلق حيث يستغنى عن التربية بل على تقدير عدم الصدق بانفصال العضو الواحد في المنقطع لا يتحقق الصدق بالخروج
متقطعا ولو مع خروج جميع الاجزاء فلا نفاس فيه اصلا وهو مقطوع البطلان الى ان قال وبعد الاحاطة بما قررناه من مقتضى
سببية الولادة في المسئلة الاولى مع ما عرفت هنا من كون العبرة في السبب بالاشتغال بخروج الحمل كلا او بعضا يتبين توجه الحكم
هنا بتعدد النفاس وان بخروج كل عضو عشرة وكلما خرج عضو آخر قبل تمامية عشرة سابقه متداخل بقية السابق مع عشرة
اللاحق بعد ملاحظة ما مر ثم قال وبالجملة جميع صور الولادة ووضع الحمل متساوية في الحكم المذكور سواء وضعت واحدا متواصل الاعضاء
في زمان غير متطاول او في زمان متطاول او وضعت توامين فصاعدا متعاقبا او مترا الحيا او وضعت اعضاء منقطعة من ولد
واحد او اولاد في زمان واحد غير متطاول او متطاول او في ازمنة متعددة متعاقبة او متواصلة ولا يتخلف شيء من الصور عن اقتضاء
سببية مستمر وضع ما في البطن من الحمل لعشرة ايام نفاسا وعن عموم عدم زيادة النفاس عن العشرة انتهى وفيه اولا ان ما ذكره من
المقدمتين من كون العبرة بخروج الحمل وكون العبرة بالاشتغال في مرتبة الدعوى فهو مطالب باقامة الدليل عليهما فان تمسك في
اثبات الثانية برواية زريق بن الزبير فقد عرفت الجواب عن ذلك وثانيا ان ما ذكره من انه على تقدير عدم الصدق بانفصال العضو الواحد
في المنقطع لا يتحقق الصدق بالخروج متقطعا ولو مع خروج جميع الاجزاء واضح السقوط لان الفعل المتعلق بالمركب اذا كان حصوله على
سبيل التدريج لا يصدق حصوله الا بعد تمام ذلك المركب الا ترى ان من نقل جزء من السرير من السوق الى داره ثم نقل الجزء الآخر
هكذا حتى انتهى الى آخر جزء منه لا يصدق عليه انه قد نقل السرير من السوق الى داره بنقل اول جزء او غيره مما عدا الجزء الاخير وانه صدق
عليه انه نقله بعد نقل الجزء الاخير وقد عرفت ان اناطة الحكم بالنفاس بمجرد الاشتغال بوضع الولد لا دليل عليه فيما نحن فيه وثالثا
ان ما ذكره من تاييد مطلوبه بان دم النفاس حيض محتبس لتربية الولد فيطلق حيث يستغنى عن التربية يتجه عليه انه ان جعل معيارا
شرعيا كان اللازم ان يحكم على الدم الخارج قبل خروج الولد وبعد موته في بطن امه بانه نفاس وليس كذلك لدلالة الدليل على كون ما قبل
خروج الولد ليس نفاسا فنحن وان كنا لا ننكر اصل كون النفاس هو حيض محتبس الا انا لا نعرف ان زمان الاحتباس الى زمان وان هو وقت
انطلاقه اي وقت ومجرد ثبوت القضية المهملة لا يجدي في الاستنتاج ورابعا انه اعترف بان اسقاط جزء الولد المنفصل اشتغال بوضع
الولد ونحن نقول ان اراد بذلك انه اشتغال بوضع اولاد فهو خلاف البديهة وخلاف مقتضى تعبيره بالاشتغال بوضع الحمل بل كان
اللازم عليه انه وضع اولاد وان اراد انه اشتغال بوضع ولد واحد اتجه عليه ان وضع ولد يستلزم نفاسا واحدا لا انفاسين فصاعدا
فكيف التزم بان لكل جزء عشرة فوله ولو لم ترد ما ثم راته في العاشر كان ذلك نفاسا الى آخر الكلام على وجه يتضح به هذه المسئلة
وجملة من مسائل النفساء انك قد عرفت سابقا ان اكثر النفاس لا يزيد على العشرة بمعنى انها ان كانت مبتدأة او مضطربة او ناسية
العدد ترجع اليها على كل حال وان كانت مستقيمة الحيض محفوظا عدده سابقا لكنه اتفق انقطاعه على العشرة لزم عليها الرجوع اليها
وكذا فيما لو استمر الدم فتجاوز العشرة فانها تجعلها نفاسا دون ما زاد عليها وقد حصل مما ذكرنا صورة مما يتعلق بالعشرة وهي انه
ان استمر الدم الى العشرة وانقطع عليها فالجميع نفاس وهناك صورة اخرى وهي انه رات الدم عقيب الولادة ثم لم تره الا في اليوم العاشر
وهذه هي المسئلة الآتية في عبارة المصنف ره ثم هناك صورة ثالثة وهي انها لم تر دما الى اليوم العاشر ثم راته فيه وهذه هي التي حكم عليها المصنف ره
في هذه العبارة بان ذلك الدم يكون نفاسا لكن لم يتبين ان الزمان السابق عليه يكون نفاسا ام لا كما لم يتبين انه لو استمر ذلك الدم بعد
العاشر ايضا كيف يكون حكمه لكنه بين الاول في المعتبر حيث قال ولو لم تر الا العاشر مثلا كان ذلك هو النفاس دون ما قبله من النقاء لان النفاس
مشتق من تنفس الرحم بالدم ولم يحصل انتهى وتبعه الى ذلك ابن ادريس ره في السرائر فقال وان وضعت ولم تر الدم الى اليوم التاسع او العاشر فهي
طاهر وحكمها حكم الطاهر الى ان رات الدم وهي النفساء وحكمها حكم النفساء في اليوم التاسع والعاشر فحسب لانا قد بينا ان النفاس مشتق

من النفس التي هي الدم والاشتقاق غير حاصل في الايام الثمانية فيجب ان تكون غير نفساء ونفساء في الزمان الذي رات فيه الدم لا بعد وضع الحمل وقبل خروج العشرة الايام التي هي اقصى مدة النفس والنفاس انتهى لكن العلامة ره بيّن حكم الطرفين فانه قال في نهاية الاحكام ولو ولدت ولم تر دما الا اليوم العاشر فهو النفاس خاصة وما قبله طهر وما بعده ان وجد استحاضة انتهى ثم انه ينبغي الكلام هيهنا في امرين الاول ما هو مستند الحكم وح نقول انه قد يستند فيه الى الاجماع المنقول المستفاد من كلام صاحب ك ره حيث قال واعلم ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب ويشكل الاستناد اليه مع ملاحظة استشكاله في الحكم بعد ذلك بقوله وهو محل اشكال لعدم العلم باستناد هذا الدم الى الولادة وعدم ثبوت الاضافة اليها عرفا انتهى فيعلم من ذلك ان مراده من الاصحاب انما هم من وقع عنوان المسئلة في كلامهم وهم ابن ادريس ره والمصنف ره والعلامة ره وحكي عن الجامع وتحصيل الاجماع من ذلك مقطوع البطلان وقد يستند فيه الى ظهور الاجماع المحصل كما وقع في كلام بعض المحققين ره الا ان يقال انه يحصل ذلك بمعونة ارسالهم الحكم ارسال المسلمات ويأتي من المحقق الثاني ره ما يوجب الوهن في هذا ايضا وقد يستند فيه الى ان النفاس هو الدم وحده عشرة ايام وحكي الاستناد اليه عن العلامة ره في المنتهى وقد عرفت ما ذكره ابن ادريس ره والمصنف ره والجميع متوافقة في المؤدى وهو التمسك بقاعدة الامكان ويستفاد من ك ذلك بثبوت قاعدة مسلمة وهي ان ما امكن ان يكون نفاسا فهو نفاس والا لم يصح ان يجعلوه علة للحكم وقد يستند فيه الى ان النفاس امر طبيعي عادي فيجب الحكم به مع الاشتباه كما في الحيض وقد تمسك به في الجواهر ثم قال ومنه ينقدح امكان جريان قاعدة الامكان فيه يعني في النفاس واقول ان رجع هذا الذي ذكره الى ما ذكره الجماعة فهو والا فلا نفهم له محصلا ولا استفادة قاعدة الامكان منه الثاني ان كلام المصنف ره مطلق يشمل المبتدئة والمضطربة وذات العادة المحفوظة والمنسية ولكن قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره ولو لم تره الا في العاشر فهو النفاس خاصة والتحقيق ان يقال على اعتبار العادة انما يكون العاشر نفاسا اذا لم يتجاوز الدم العاشر او كانت مبتدئة او مضطربة او ذات عادة هي عشرة لمصادفته جزء من العادة وكذا لو كانت اقل وصادف الدم جزء منها الا ذلك الجزء هو النفاس خاصة مع التجاوز ويمكن ان لا يرد شيء على العبارة لان قوله ولو لم تر دما الا في العاشر يقتضي الانقطاع عليه وان كان المتبادر ان الحصر بالاضافة الى ما قبله انتهى ووافقه على هذا التفصيل في لك والروضة وفيما حكي عن روض الجنان وقال في ك في شرح العبارة هذا التفريع جيد على ما ذهب اليه المصنف ره من اعتبار العشرة مط واما على ما اخترناه فيقيد بما اذا كانت عادتها عشرة او دونها وانقطع على العاشر على ما ذكره المصنف ره وغيره انتهى وحكي مثله عن المناهج السوية والذخيرة ووافقهم في الحدائق والرياض ولعل الوجه في هذا التقييد هو ان ايام العادة على القول بانها اكثر نفاس المعتادة بمنزلة العشرة بالنسبة الى المبتدئة ونحوها وكما ان ما زاد على العشرة استحاضة ولا يحكم بالنفاس في المبتدئة ونحوها الا فيما صادف العشرة فكذا في المعتادة بالنسبة الى ايام العادة فلا يحكم بالنفاس الا على الدم الذي صادف جزء من العادة وما خرج عنها فهو استحاضة واورد عليه في كشف اللثام بانا نمنع ان العادة بمنزلة العشرة مط بل كونها بمنزلتها منحصر فيما لو رات الدم في العادة واستمر حتى تجاوز العشرة اما اذا كانت العادة خالية من الدم فليست كذلك ويرشد الى ذلك انها لو رات الدم في العادة واستمر زائدا عليها وانقطع على العشرة كان الكل نفاسا ولم تكن العادة ملحوظة وح نقول فيما لو خلت العادة من الدم ثم حصل بعدها وتجاوز يحكم عليها بالنفاس فيما لم يتجاوز العشرة لاطلاق الادلة الدالة على ان الوالدة اذا رات دما بعد ولادتها فهي نفساء خرجت من ذلك ما بعد العشرة بالاجماع فيبقى ما سواه تحت العموم والحكم برجوع المعتادة الى العادة غير مناف لذلك لانه انما ورد فيمن رات الدم في جميع ايام عادتها او من هي في حكمها كالتي ترى الدم في طرفي العادة وان خلا وسطها او يؤيد ذلك الصدق العرفي فان المرأة اذا ولدت تسمى نفساء الى اكثر من العشرة من يوم ولادتها ولولا الاجماع على نفي نفاس ما زاد على العشرة لكنا نحكم بنفاسية الدم الى ان ينتفي الصدق العرفي فالاوجه اطلاق الحكم كما هو في السرائر وكتب الفاضل ويؤيده او يدل عليه عموم قوله ع تدع الصلوة ما دامت ترى الدم وقوله ع في خبر ابي بصير السابق عن الصادق ع عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد اما عاما مخصوصا بما عدا العشرة انتهى وتبعه على ذلك جملة ممن تاخر عنه وقال بعض المحققين ره بعد ذكر ما تقدم عن جامع المقاصد ويشكل بان المستند في هذا الحكم كما تقدم في الحيض هي الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة وهي وان كانت مختصة بما عدا الدورة الاولى للمستحاضة الا انك قد عرفت في تلك المسئلة ثبوت الحكم في الدورة الاولى بتنقيح المناط و الدليل مفقود فيما نحن فيه لانها حيث لم تر الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما سواها وكون النفاس

حيضا لا يجدي لان الحكم بكون ما تراه الحائض المستحاضة بعد العادة مع تجاوزه عن العشرة انما هو لمن استمر بها الدم الى ما بعد العادة و العشرة لا من لم تره الا بعد العادة كما لا يخفى وح فلا يبعد جعل العاشر حيضا للصدق العرفي المتقدم وجعل ما بعده استحاضة لما دل على ان اكثرها عشرة انتهى ثم اعلم انه قال الشهيد ره في الذكرى ولو رات العاشر لا غير فهو النفاس لانه في طرفه وعلى اعتبار العادة ينبغي ان يكون ما صادفها نفاسا دون ما زاد عليها ويحتمل اعتبار العشرة هنا اذا لم يتجاوز كما لو انقطع دم المعتادة على العشرة اما مع التجاوز فالرجوع الى العادة قوي انتهى ومحصله ان مراده بعد كلامه هو ان ما وقع من الدم في شيء من ايام العادة يكون نفاسا وما خرج عن العادة استحاضة وان انقطع الدم على العشرة لكنه ره لم يجزم بما ذكره وعقبه باحتمال اعتبار العشرة في الدم المصادف للعادة بمعنى ان المصادف وما بعده الى انقضاء العشرة يكون نفاسا اذا لم يتجاوز الدم العشرة ولما اذا تجاوز فالرجوع الى العادة قوي فلا يجعل ح ما زاد عليها نفاسا وان وقع في العشرة واورد بعض المحققين ره على ما ذكره في ضمن كلامه بان اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على التنفس بقدر العادة وجعل ما عداها استحاضة بعد الاستظهار او مطلقا والامر في هذه الاخبار لا يخلو من وجهين احدهما ان تختص بمن استمر دمها الى العادة وتجاوز عنها كما هو ظاهرها سواء تجاوز او لا وح نقول انه لا ريب في خروج المفروض عنها سواء انقطع الدم على العشرة ام تجاوزها فيجب الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي وادلة كون النفاس كالحيض في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وثانيهما ان لا تختص بمن استمر دمها بل تكون تشمل المفروض اما بالعموم اللفظي او بتنقيح المناط وح نقول انهم قد عرفوا بان هذه الاخبار لا تنافي جعل ما بعد العادة نفاسا اذا استمر الدم من الولادة الى ما بعد الولادة وانقطع على العشرة وهذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم اليها وانقطاعه على العشرة نفاس فهي ح لا تدل على كون خصوص العادة معتبرة الا في حق من تجاوز دمها العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم هذه الاخبار وان كان بعد العادة فافهم فمحصل ما يستفاد من الادلة هو انها متى رات الدم قبل انقضاء ايام العادة اتصل بالولادة او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة في الحيض في وجوب جعل عادتها لا غير نفاسا وانما عممنا بالنسبة الى المتصل بالولادة والمنفصل عنها لان دعوى اختصاص الاخبار الواردة في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قرب منها وان كانت غير بعيدة الا ان الاعتناء بمثل هذا الانصراف بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة او السبعة فلو رات معتادة السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فنفاسها ثلثة ايام وهكذا ولما لو لم تر الى ما بعد العادة ثم رات وعبر العشرة فالظاهر خروجه عن مورد الاخبار فمقتضى الصدق العرفي تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر وربما يشكل اذا كان عدد اكثر العادة كما اذا كانت العادة في الحيض ثلثة او اربعة فلم تر النفاس الا الخامس من الولادة وعبر العشرة فهل يجعل الستة نفاسا لما عرفت من اختصاص الاخبار بمن رات في العادة ثم استمر فيرجع في هذا الى عمومات النفاس او يجعل النفاس بمقدار عادتها الثلثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان النفساء المستحاضة كالحائض المستحاضة لا وقت لها الا ايامها سواء رات من الولادة الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كحائض لم تر الدم الا بعد ايامها وعبر عن عادتها وعن العشرة ولعل هذا هو الاقوى هذا كله عند من يقول بهذه الكلية في النفاس يعني كل دم تجاوز عن العشرة والعادة فالنفاس هي العادة اما على ما اخترناه من انه يجب على المعتادة زيادة تمام العشرة على العادة استظهارا فالمعتادة كالمبتدأة والمضطربة فهذه الكلمات ساقطة راسا فالمتجه بناء عليه هو ما ذكره المصنف ره من الاطلاق وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه لا يؤخذ بشيء مما بعد العشرة وان كان متمما للعادة لان اكثر النفاس عشرة وليس هذا التحديد نظير تحديد اكثر الحيض في ان المراد منه ان اكثر ايام الدم عشرة فيكون تحديدا لمقدار الدم فقط بل المراد منه تحديد لايام القابلة لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع فيها مقدار العشرة ام لم يقع فيها الا مقدار يوم ولهذا حكموا بانها لو لم تر الا الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين في ذلك الى ان اكثر النفاس عشرة والقرينة على ما ذكرنا من التفسير وان كان ظاهر العبارة تفسير المقدار الدم هو الاجماع على ان مبدء العشرة من حين الولادة وعلى انه لا يعتبر اتصال الدم بالولادة هذا كلامه ره بتغيير يسير ذكرناه بطوله لاشتماله على تحقيق المقام فاكتفينا به عن الاستبداد بالكلام

قوله ولو رات عقيب الولادة ثم طهرت ثم رات في العاشر او قبله كان الدمان وما بينهما نفاسا قال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره ولو راته مع يوم الولادة خاصة فالعشرة نفاس وما لفظه ان انقطع على العاشر كما هو مقتضى العبارة فلا بحث وان تجاوز اعتبر في ذات العادة كون عادتها عشرة كما تقدم والا فان صادف جزء من العادة فالعادة النفاس خاصة والا فالاول لا غير انتهى ويعلم جوابه مما

ذكرناه في المسئلة السابقة لكن يبقى الكلام في مستند الحكم فاستدل المحقق الاردبيلي ره بقوله لان الطرفين نفاس جزما بالاجماع على ما افهم فكذا الوسط لعدم تحقق اقل الطهر بالاجماع انتهى واستظهر منه في الجواهر دعوى الاجماع على حكم المسئلة ثم قال ولعل الامر كما ذكره انتهى وانت خبير بانه استدلال بقضية كلية مجمع عليها وليس استدلالا بقيام الاجماع على خصوص حكم المسئلة نعم استدل الاردبيلي ره مؤلف من مقدمتين ادعى عليهما الاجماع والظاهر انه لا خلاف في المقدمة الاولى اعني كون الدمين نفاسا واما الثانية فقد اخذها جماعة في كتبنا اليها منهم ابن ادريس ره في السرائر حيث قال فان رات الدم بعد وضعها الحمل بلا فصل مثلا يوما واحدا او يومين وانقطع الى تمام العشرة الايام فهي نفساء في اليوم واليومين فخب فان رأته قبل مضي العشرة الايام لحظة واحدة فاليوم واليومان وما بعدهما الى تمام العشرة نفاس لانه لم يمض لها بين الدمين طهر انتهى وقال في المعتبر ولو عاد قبل العاشر وفيه كان الغاية نفاسا وما بينهما من النقاء نفاسا ايضا وتقضي صومها ان كان واجبا لانه لا يكون الطهر اقل من عشرة انتهى ومثلهما ما في التذكرة والذكرى وغيرهما لكن في كشف اللثام بعد ما نقل عنهم الاستدلال على دخول النقاء في النفاس بان الطهر لا ينقص عن عشرة اعترض عليهم بانه ينقص عنها في نقاء التوأمين واجاب عنه بعض المحققين بعموم النص والاجماع خرج النفاسان المنفصلان بما دون العشرة والعام المخصص حجة فيما بقي ثم اعلم ان صاحب الحدائق ايضا منع من هذه المقدمة استناد الى ما ذكره في الحيض من ان الطهر فيه ينقص من العشرة وانه يجوز تخلله بين الحيضة الواحدة وقد تقدم الكلام عليه في محله واستدل بعض المحققين ره على اصل الحكم المذكور بقوله اما الدمان فلصدق النفاس عليهما واما النقاء فلكون المرأة في ايام نفساء عرفا اذ لا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدأ اعني الدم فيتمسك حينئذ بكل ما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها والتزام تقييدها بمن رأت الدم وتسميتها غير مقصودة بالنقاء بعيد جدا انتهى ولا يخفى ان هذا الوجه ان رجع الى الاستدلال السابق فلا اشكال فيه والا فهو محل منع لانا لا نسلم صدق النفساء عليها في ايام النقاء كما لا يصدق عليها النفساء في ايام النقاء الغير المسبوقة برؤية الدم ودعوى عدم اعتبار تلبس الذات بالمبدأ في مثل هذا المشتق مما لا نفهم له وجها فافهم قوله ويحرم على النفساء ما يحرم على الحائض وكذا ما يكره لها قال في المعتبر وهو مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا انتهى وفي التذكرة لا نعلم في ذلك خلافا انتهى واعلم انه قال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره والنفساء كالحائض في جميع الاحكام ما لفظه يستثنى امور ثم فصلها بقوله الاول الاقل قطعا حتى انهاها الى ثمانية وسنذكرها ان شاء الله تعالى وفي شرح العبارة ما صورته وذكر جمع من الاصحاب ان النفساء كالحائض في جميع الاحكام واستثنى من ذلك امور احدها الاقل للاجماع على ان اقل الحيض ثلثة ولا حد للنفاس في جانب القلة فيحصل بمسمى الدم ولو لحظة ثانيها الخلاف في الاكثر دون الحيض فان اكثره عشرة اتفاقا نصا وفتوى ثالثها ان الحيض دليل على سبق البلوغ بخلاف النفاس فان الدلالة حصلت بالحمل لانه اسبق من النفاس بستة اشهر فما زاد وحكى عن روض الجنان انه نقل فيه هذا الوجه عن نهاية الاحكام والذكرى ثم تنظر فيه بان دلالة الحمل عليه لا يمنع من دلالة النفاس ايضا لامكان اجتماع دلالات كثيرة لان هذه الامور معرفات شرعية لا علل عقلية لا يمتنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا لا يوجد الا بعد سبق العلم بالبلوغ بغيره واقول يتجه عليه ان المعرف بعنوان كونه معرفا علة تامة للتعريف عقلا وكما يمتنع اجتماع سائر العلل في التأثير فعلا كذلك يمتنع اجتماع المعرفات في افادة التعريف فعلا وكما يعد المعرف الثاني شانيا بعد سبق الاول فكذلك سائر العلل فلا فرق بينهما اصلا مضافا الى ما فيما ذكره في ذيل الكلام من سبق العلم بالبلوغ بغير الحيض غالبا اذ تمامه لم يريد وابدالة الحيض الا دلالتها حيث لم يسبق غيره فهو دليل عندهم في الجملة كما اذا لم يعلم سنها ولا وجد امارة اخرى ولكن قال في مطلع الانوار الغروية واما عدم كونه علامة للبلوغ فان اريد منه عدم تحقق البلوغ بتحققه فمعلوم بطلانه ضرورة استناد سبق الحمل الموقوف على سبق البلوغ فكيف لا يكون علامة على البلوغ وان اريد انه مما لا يستكشف به عن البلوغ اصلا لاستلزام سبق علامة اخرى وهي الحمل كما هو ظاهر تعليلهم ففيه ان ورود العلامة عقيب العلامة لا يخرجها عن كونها علامة اذ المراد من العلامة ما من شأنه الاستعلام به وان لم يقع الاستعلام به اصلا وقد يفرض استعلام البلوغ فعلا بالنفاس فليتأمل انتهى ولا افهم محصلا لشيء مما اورده من الوجهين رابعها ان العدة تنقضي بالحيض دون النفاس غالبا وذلك لان انقضاء العدة انما يحصل بوضع الولد وان لم تر دما بالكلية ولو وضعت من غير نفاس خرجت من العدة فلا دخل للنفاس في انقضائها بخلاف الحيض وانما قيد بالغالب لانه ربما اتفق انقضاء العدة بالنفاس نادرا كما في الحامل من الزنا اذا طلقها زوجها فانه لو تقدم قرءان سابقان على الوضع بناء على مجامعة الحيض للحمل ثم رأت بعد الوضع نفاسا عد في الاقراء وانقضت به العدة ولو تقدم قرء ان عد في الاقراء هذا ولكن قال في مطلع الانوار الغروية ما لفظه واما ما ذكروه من الاقراء فبعد مدخليته في انقضاء العدة لان المقتضي للخروج عن العدة هو الوضع وعدم كونه

علامة للبلوغ لسبقه بالحمل فلا يخفى ما فيه اذ عدم انقضاء العدة به لجعل الشارع اعتداد الحامل بالوضع دون الاقراء وليس ذلك لعدم كون النفاس بمنزلة القرء ولذا لو كان اعتدادها بالاقراء كالحامل من زنا فرأت قرئين في زمان الحمل احتسب النفاس قرء اخر وانقضت العدة ولو طلقها بعد الوضع قبل النفاس احتسب النفاس قرء ولو كان لحظة واكمل بحيضتين انتهى خامسها ان الحائض ترجع الى عادتها في الحيض عند تجاوز العشرة بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عادة النفاس ان كان لها فيه عادة وانما ترجع الى عادة الحيض وقد ورد برجوع النفساء الى عادتها في النفاس رواية لكنها غير معمول بها عند الاصحاب سادسها ان النفساء لا ترجع الى عادة نسائها في النفاس في موثقة ابي بصير ان النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها وعن المنتهى انه ردها فيه بالشذوذ والضعف سابعها انه لا ترجع المبتدأة الى عادة نسائها في الحيض ولا هي والمضطربة الى الروايات ولا هما وذات العادة الى التمييز ثامنها انه قيل انه لا يشترط ان يكون بين الحيض والنفاس اقل الطهر بخلاف الحيضتين هذا ما عثرت عليه من تفصيل المستثنيات في كلامهم ومن الاواخر من استحسن عدم استثناء المصنف ره هيهنا شيئا مما ذكر ومنهم من ذكر عبارة المصنف ره في المعتبر ونبه على انه لم تستثن شيئا ثم قال ومن تأمل فيما استثناه بعض الاصحاب من هذه الكلية وجد لكثرها راجعا الى ما يفرق به موضوع النفاس عن الحيض وذلك غير الافتراق في الحكم والمدعى هو تسوية النفساء بعد تحقق النفاس للحائض فيما لها من الاحكام لا تسوية النفاس بالحيض ضرورة انهما موضوعان متمايزان لا يصدق احدهما على الاخر فافتراق النفاس عن الحيض في حد الاقل وحد الاكثر على رأي وفي عدم مجامعته للحمل وعدم الرجوع فيه الى عادتها في النفاس ولا عادة الاهل والاقران مطلقا وفي عدم اشتراط تخلل الطهر بين الدمين كما في التوأمين انما هو افتراق فيما يمتاز به احد الموضوعين عن الاخر لا افتراق في الحكم بعد تحقق الموضوع انتهى لكن هذا الايراد لا يتجه على مثل عبارة الشهيد ره في الذكرى حيث قال فيما يفترق الحيض والنفاس في الاقل قطعا وفي الاكثر على ما مر وفي الدلالة على البلوغ وانقضاء العدة لحصولهما بالحمل انتهى ولما عرفت قال بعض المحققين ره في شرح قول العلامة ره في الارشاد حكمها كالحائض الا في الاقل ان النفاس لا يفارق الحيض في الخواص الا في امور بعضها يتعلق بالفرق بين الحائض والنفساء ويمكن ارجاع الكل الى نفس الحيض والنفاس ومنه يعلم ان الاستثناء في كلام المصنف ره منقطع عند التحقيق فان احكام النفساء والحائض عين احكام الحيض والنفاس انتهى قوله ولا يصح طلاقها وغسلها كغسل الحائض لا يخفى ان هذه العبارة من المصنف ره غير مستدرك كما يوهمه بعض الشروح لانه لو لم يقل ان حكمها حكم الحائض حتى يتوهم ان المذكور في هذه العبارة ايضا من جملة الاحكام فلا حاجة الى ذكره وقد قال ويحرم على النفساء ما يحرم على الحائض وليس ما في العبارة من ذلك القبيل اما عدم صحة الطلاق فلانه حكم وضعي لا تكليفي ولو زال لم يرجع الا الى ما هو فعل الزوج دون الزوجة واما ما افاده بقوله وغسلها فليس المقصود منه الا بيان ان كيفية غسلها مثل كيفية غسل الحائض واما اصل وجوبه فقد علم صريحا من قوله عند الشروع في مباحث الغسل فالواجب منه ستة اغسال غسل الجنابة والحيض الخ ومن هنا يعلم سقوط ما في الجواهر في ذيل العبارة من تعميم جهة الشبه بالنسبة الى الوجوب وكيفية الغسل وكذا البحث في الاستغناء عن الوضوء وعدمه ويعلم ايضا سقوط ما ذكره في آخر ذيل العبارة من قوله هذا مذهب العلماء كافة قاله في المعتبر انتهى وذلك لان الذي ذكره في المعتبر هو ان غسلها واجب كغسل الحائض وهو مذهب العلماء كافة انتهى وهو لا يعطي الا التشبيه في اصل الوجوب قوله

الفصل الخامس في احكام الاموات

وهي خمسة الاول الاحتضار لا يخفى ان ما هو من مباحث الطهارة انما هو الغسل والصلوة واستطرد ما عداه حذرا من الشتات وقصدا الى اجتماع الامور المذكورة في مقام واحد ليسهل للطالب تناولها اراد من تلك الامور ثم ان الاحتضار مصدر مبني للمفعول كما هو مقتضى ما ذكره في القاموس من قوله احتضر بالضم اي حضره الموت انتهى ومن ذلك يتجه ما ذكره الشهيد الثاني ره في الروضة من قوله سمي به لحضور الموت او الملئكة الموكلة به او اخوانه واهله انتهى اذ لو لا كون الفعل مجهولا وكون المصدر مبنيا للمفعول لم يستقم ما ذكره لانه كان اللازم اذا تعليله بحضور الميت بان يكون هو من اسند اليه الحضور ولا ينافي ما ذكره من التعليل تفسيره للاحتضار بمعنى السوق المفسر في القاموس بالشروع في نزع الروح لانه قال فيه ساق المريض سوقا وسياقا شرع في نزع الروح انتهى ووجه توهم التنافي ان الشروع في نزع الروح مما اسند الى الميت والحضور مسند الى غيره ممن عرفت والوجه في اندفاعه ان الاحتضار بالمعنى المذكور لازم للسوق وقد عبر به عن الملزوم حتى صار اسما له والذي يعطيه عبارة جامع المقاصد هو ان فيه احتمالين كون المصدر مبنيا للمفعول كما تقدم وكونه مبنيا للفاعل لانه قال فيه الاحتضار افتعال من الحضور وهو اما حضور المريض الموت او حضور الملئكة عنده

الفصل الخامس في احكام الاموات

لقبض روحه او حضور الناس عنده لتوفر دواعيهم على ذلك في هذا الوقت وكونه مطلوبا بالشرع انتهى ولكن يبقى هنا شئ وهو ان التعليل بحضور الملئكة يبتنى على ان استعمال الاحتضار في السوق او نقله اليه انما هو من اهل الشرع او الشارع والا فعامة اهل العرف من العرب لا معرفة لهم بحضور الملئكة عند الميت حتى يكون الاستعمال منهم لتلك المناسبة **قوله** ويجب فيه توجيه الميت الى القبلة هذه العبارة تضمنت بيان حكم توجيه المشرف على الموت الى القبلة وفيه قولان احدهما الوجوب والآخر الاستحباب وتوقف العلامة في التذكرة كما هو الظاهر من اقتصاره على نقل القولين وهو الظاهر من المصنف ره في النافع ايضا فانه قال فيه والفرض فيه استقبال الميت بالقبلة على احوط القولين انتهى اما الاول فقد ذهب اليه جماعة كثيرة منهم المفيد ره حيث قال في المقنعة واذا حضر العبد المسلم الوفاة فالواجب على من يحضره من اهل الاسلام ان يوجهه الى القبلة فيجعل باطن قدميه اليها ووجهه تلقاءها انتهى ومنهم الشيخ ره في النهاية قال في باب القبلة معرفة القبلة واجب للتوجه اليها في الصلوات وللاستقبال بها عند الذبيحة وعند احتضار الاموات ودفنهم والتوجه اليها واجب في جميع الصلوات فرائضها وسننها مع التمكن وعدم الاعذار انتهى وذكر هذه العبارة بعينها في فصل القبلة من ط الا انه زاد هناك بعد احتضار الاموات غسلهم والصلوة عليهم ثم ذكر دفنهم وقد اقتفينا في نسبة هذا القول الى كتابي الشيخ ره اثر بعضهم وجه دلالة العبارة المذكورة على وجوب الاستقبال ان المذكور فيها اسناد الوجوب الى معرفتها دون استقبالها هو ان وجوب المعرفة ليس نفسيا وانما هو من باب المقدمة للعمل ولا معنى لوجوب مقدمة المستحب فلو كان توجيه الميت الى القبلة مستحبا لم يعقل ان يكون مقدمته واجبة ويمكن المناقشة في دلالة عبارته على ذلك بانه لا مانع من الوجوب الشرطي بالنسبة الى توجيه الميت الى القبلة فيكون المراد في عبارته ره بالواجب الذي حكم به على معرفة القبلة ما هو اعم من الواجب الشرطي والواجب الشرعي ويؤيد ارادة هذا المعنى قوله في ذيل العبارة والتوجه اليها واجب في جميع الصلوات فرائضها وسننها لان وجوب التوجه اليها في الصلوات المسنونة شرطي ويؤيده ايضا انه في ط ذكر مثل العبارة المذكورة وعطف على احتضار الاموات غسلهم ومن المعلوم ان الاستقبال بهم في حال تغسيلهم ليس واجبا شرعيا فلا بد من ان يكون الوجوب في كلامه اعم من الشرعي والشرطي وان المراد به اللزوم ويكون معرفة القبلة لازمة لا يصح التجاوز عنها لمن يريد الاستقبال به في الاحوال المذكورة التي منها الغسل ومنهم سلار وابن عبد العزيز في المراسم وابن حمزة في الوسيلة والعلامة ره في صريح المنتهى والارشاد وظاهر المختلف والشهيدين في الدروس والذكرى واللمعة والفاضل المقداد في ظاهر كلامه في التنقيح فانه نقل اولا القول بالوجوب واستدل عليه بمرسلة الفقيه التي ياتي ذكرها ثم قال وقال المفيد في الغرية والشيخ ره في ف يستحب للاصل والاول احوط لان الاصل يعدل عنه للدليل وقد بيناه انتهى ولم يذكر من الدليل سوى المرسلة المذكورة والشهيد الثاني ره في لك قال عند قول المصنف وهو فرض كفاية على جميع المكلفين فيجب على من علم باحتضاره ذلك ويستوى فيه القرابة وغيره الى ان قال والاولى بقاء الاستقبال به على الحالة الاولى الى ان ينقل للغسل ويسقط الاستقبال مع اشتباه القبلة انتهى بل قد وصف هذا القول بكونه اشهر قال في الذكرى ويجب فيه اى في الاحتضار ان يستقبل بوجهه وبمقدمه الصلبة الى القبلة في الاشهر خبرا وفتوى انتهى وفي جامع المقاصد الاشهر الوجوب وعليه الفتوى وفي الرياض انه اشهر القولين بل في الروضة وبحب توجيهه اى المحتضر المدلول عليه بالمصدر الى القبلة في المشهور وفي ك عند قول المصنف ره ويجب الخ ما نصه هذا هو المشهور بين الاصحاب انتهى وفي الذخيرة ما لفظه الحكم بوجوب الاستقبال هو المشهور بين الاصحاب انتهى وفي الحدائق ايضا وصف هذا القول بكونه مشهورا بين الاصحاب وفي المستند ما صورته فيجب توجيهه الى القبلة على الحق المشهور كما هو في كلام جماعة مذكور وكتب في الحاشية كالشيخ علي وك والكفاية والبحار واللوامع وغيرها انتهى واما الثاني فقد ذهب اليه الشيخ ره في ف قال اذا حضر الانسان الوفاة يستحب ان يستقبل به القبلة فيجعل وجهه الى القبلة وباطن رجليه اليها وكذلك يفعل به في حال الغسل وقال الشافعي ان كان الموضع واسعا اضجع على جنبه الايمن وجعل وجهه الى القبلة كما يفعل عند الصلوة وعند الدفن وان كان الموضع ضيقا فعل به كما قلناه دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه فانهم لا يختلفون في ذلك انتهى وتبعه الشيخ علاء الدين ابو المجد الحلبي في اشارة السبق قال ره وغسل الميت يتقدمه استحبابا توجيهه الى القبلة عند الاحتضار والتلاوة عنده الى آخر ما قال وقد عرفت ان الفاضل المقداد حكاه عن المفيد ره في الغرية ونقله العلامة ره في صريح المنتهى عن علم الهدى ره وحكاه في ك عن جمع من الاصحاب منهم المصنف ره في المعتبر وعقبه بقوله وهو متجه وقال في الذخيرة بعد نقل ادلة هذا القول ما نصه والظاهر ان غاية ما يستفاد من هذه الادلة هو الاستحباب انتهى وسبقهما في الميل الى هذا القول المحقق الاردبيلي ره فانه قال في شرح الارشاد والاستحباب غير بعيد وان كان الوجوب احوط انتهى بقي هيهنا امران ينبغى الاشارة اليهما الاول انه نسب العلامة ره

في المنتهى والفاضل المقداد في التنقيح القول بالوجوب الى الشيخ ره في النهاية وقد مر هنالك ذكر عبارته فيها لكن قال في النهاية ايضا في باب تغسيل الاموات وتحنيطهم وتكفينهم واسكانهم الاجداث ما نصه اذا اردنا ان نبين غسل الاموات فالواجب ان نبين ما يتقدم من السنن والآداب واذا حضر الانسان الوفاة يستقبل بوجه القبلة ويجعل باطن قدميه اليها انتهى وهذه العبارة تعطى انه يقول بالاستحباب الا ان يقال ان ما يراد بيانه ليس هو مجرد السنن بل هي والآداب وهي غير منحصرة في المندوب فيكون وجوب الاستقبال بوجهه القبلة من قبيل الآداب دون السنن ويكون ما عداه مما ذكره هناك كتلقين الشهادتين ونحو ذلك من قبيل السنن والانصاف انه بعيد بل الظاهر ان عطف الآداب على السنن للتفسير وانه يراد بهما معنى واحد وهو المندوبات والا كان اللازم عطف السنن على الآداب دون العكس كما وقع منه ره والاظهر ان مراده هو الحكم باستحباب التوجيه الى القبلة وان ما ذكره من وجوب معرفة القبلة في باب القبلة انما هو الوجوب الشرطي الذي لا ينافي كون المشروط مستحبا ومما ذكرناه يظهر انه لا وجه لحمل العبارتين على العدول عما اختاره اولا في باب تغسيل الاموات الى ما صار اليه في باب القبلة كما يشعر به كلام المصنف ره حيث قال في نكت النهاية ما صورته قوله معرفة القبلة واجبة للتوجه اليها في الصلوات وللاستقبال بها عند الذبيحة وعند احتضار الاموات ودفنهم وقال في باب تغسيل الاموات اذا اردنا ان نبين غسل الاموات فالواجب ان نبين ما يتقدم ذلك من السنن والآداب فاذا حضر الانسان الوفاة يستقبل بوجهه القبلة ويجعل باطن قدميه اليها الجواب للشيخ ره في هذه قولان وقد صرح في مسائل الخلاف بان استقبال الميت عند الاحتضار مندوب والذي يقوى عندي الوجوب وهو اختيار ابن بابويه ره والشيخ المفيد ره انتهى الثاني انه اختلف النقل عن ابن ادريس ره ففي التنقيح نقل عنه القول بالوجوب وكذا فعل مثله في الجواهر وسبقهما الى ذلك العلامة ره في لف لكن قال في المنتهى ما لفظه وقال علم الهدى استقبال القبلة حال الاحتضار مستحب واختاره الشيخ ره في ف وابن ادريس ره وهو قول اكثر الجمهور انتهى ونسخ السرائر الموجودة عندي مطابقة لنقل الاخير فانه ره قال فيها ما نصه ويستحب ان يوجه الى القبلة بان يجعل باطن قدميه اليها بحيث لو جلس لكان مستقبلا اليها الى ان اخذ في بيان تفصيله فقال هناك ويستحب ان يستقبل بوجهه الى القبلة على ما ذكرناه في حال الاحتضار انتهى واذ قد عرفت ذلك كله لزم التعرض للاحتجاج على القولين فنقول حجة القول الاول طائفة من الاخبار منها رواية سليمان بن خالد التي وصفها العلامة ره في المنتهى بالصحة وصاحب الذخيرة بكونها حسنة بابراهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع للمغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة واورد على الاستدلال بها من جهة السند واخرى من جهة الدلالة اما الاول فمن وجهين احدهما ان في السند ابراهيم بن هاشم وهو ممن لم ينص علماؤنا على توثيقه واجيب بان ابراهيم بن هاشم من مشايخ الاجازة ولم يجر دأب المتعرضين للجرح والتعديل على تزكية مشايخ الاجازة لوضوح حالهم فعدم التعرض لتوثيقه انما هو لجلالة قدره وبداهة وثاقته ومما حكاه النجاشي عن اصحابنا انهم كانوا يقولون ان ابراهيم بن هاشم هو الذي نشر احاديث الكوفيين بقم بعد انتقاله من الكوفة فانه ظاهر ان لم يكن صريحا في كونه ثقة معتمدا عند ائمة الحديث من اصحابنا لان نشر الاحاديث لا يكون الا مع تلقي عامة الرواة وقبولهم منه ولا يتحقق هذا الا بعد وثوقهم وكفى بذلك توثيقا سيما بعد ما علم من طريقة اهل قم من التضييق في امر العدالة وتسرعهم في جرح الرواة والطعن عليهم واخراجهم من بلدة قم بادنى ريبة وتهمة حتى انهم غمزوا في احمد بن محمد بن خالد البرقي مع ظهور عدالته وجلالته بروايته من الضعفاء واعتماده على المراسيل واخرجوه من قم فلولا ان ابراهيم بن هاشم بمكان من الوثاقة والاعتماد عندهم لما سلم من طعنهم وغمزهم بمقتضى العادة ويؤيده زيادة على ذلك اعتماد اجلاء الاصحاب وثقاتهم على رواياته واكثار الكليني ره من الرواية عنه وعدم استثناء محمد بن الحسن بن الوليد اياه من رجال نوادر الحكمة فيمن استثناه وكونه كثير الرواية جدا وقد قال الصادق ع اعرفوا منازل الرجال بقدر روايتهم عنا ومما يؤيد ذلك تصريح العلامة ره في الخلاصة بان الارجح قبول روايته وتصحيحه جملة من طرق الصدوق المشتملة عليه كطريقه الى كردويه والى ياسر الخادم وقد عد بعض اصحاب الاصطلاح الجديد اخباره من الصحاح كالعلامة ره وثانيهما ان راويها وهو سليمان بن خالد لم يثبت توثيقه كذا اورد في ك واجاب عنه في الحدائق بما محصله ان الاصحاب متفقون على عد روايات سليمان بن خالد من جملة الصحاح بل صاحب ك نفسه نظم حديثه في سلك الصحيح في مواضع من كتابه تنيف على عشرين وزاد غيره ان العلامة ره في الخلاصة نص على توثيقه وعن الكشي انه روى عن شيخه ابي الحسن حمدويه بن نصير بن شاهي انه قال سئلت بالحسين ايوب بن نوح بن دراج النخعي عن سليمان بن خالد النخعي ثقة هو فقال كما

يكون الثقة وعن الشهيد الثاني ره في حاشية الخلاصة بعد نقله هذه عن كش في الاصل ان فيه ثقة ايوب بن نوح رباهيك به وبن ملكي
عن النجاشي انه قال فيه كان قارئا فقيها وجيها وانه توجع الصلوة لفقده ودعى لولده واوصى اصحابه وانه رجع عما حكي به من الوقفية
كما عن بعض علمائنا التصريح به ويستفاد من النظر فيما سطر من احواله فالمناقشة في السند من جهة ضعفه ومع الاغماض عنه
فنقول ان الراوي عنه ابن ابي عمير بواسطة هشام بن سالم وابن ابي عمير ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه فيحصل من جميع ما ذكرناه ان الرواية
المذكورة صحيحة وقد يتخيل انها منجبرة بالشهرة قال الشهيد في الذكرى الاحتضار ويجب فيه ان يستقبل بوجهه واخمصه القبلة في الاشهر
خبرا وفتوى واستدل بثلث روايات منها هذه الرواية اعني رواية سليمان بن خالد ثم قال ره وفيه تحبب واختاره في المعتبر لضعف السند
والدلالة على الوجوب قلنا يجبر بالشهرة وصيغة الامر للوجوب انتهى فاشار الى دفع ضعف السند بالانجبار كما اشار الى دفع ضعف الدلالة
بان الامر حقيقة في الوجوب فيكون ظاهرا فيه لكن لا يخفى انه بعد الاعتراف بضعف السند لا يبقى مجال للتشبث في جبره بما ذكره الشهيد ره
لانه معارض بما ذكره العلامة ره في التذكرة بقوله اختلف علماؤنا في توجيهه الى القبلة عند الموت فقال المفيد وسلار ره
به لان عليا ع قال دخل رسول الله ص على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة
فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملئكة وقال الباقون بالاستحباب انتهى وظاهره ان جميع علمائنا ما عدا المفيد وسلار ره
يقولون بالاستحباب وهذا ينافي كون الوجوب هو الاشهر والمشهور وربما كان في اقتصار المصنف ره في المعتبر على نسبة القول بالوجوب الى المفيد
وسلار اشعار بما ذكره العلامة ره وان لم يصرح بان الباقين قائلون بالاستحباب فيكون مؤيدا لما قاله العلامة ره واما الثاني فهو
من وجوه اولها ما اورده صاحب الذخيرة بناء على اصله الذي اقتفى فيه صاحب المعالم ره في قوله يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام وفيه انا قد حررنا
في الاصول تبعا للفاضل النجفي ان تحقق المجاز الراجح في مثل ذلك غير معقول فالوجه ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب لا يعدل عنه
الا الصارف ثانيها ما اشار اليه المحقق الاردبيلي ره بقوله ولا يخفى ضعفه لان الظاهر في الميت لا في المحتضر وانه يكون حين الغسل
على المغتسل فانه في بيان الآداب التي هي اعم من الواجب والمستحب كما يفهم من قوله ع وكل اذا غسل يحفر له موضع المغتسل آه انتهى و
توضيحه ان الرواية المذكورة لا تفيد الاحكم الاستقبال بعد الموت لانها قد تضمنت قوله ع اذا مات لاحدكم ميت وليس معناه الحقيقي
الا انه قد تحقق موته فلا يكون ذا الا على حكم المحتضر الا بعد ان يراد من لفظة مات معنى الاشراف على الموت وهو مجاز لا يحمل عليه اللفظ
الا بقرينة معينة وعلى هذا يكون الاستقبال ... على الوجه المذكور من السنن ووافقه بعض المحققين ره من مشايخنا في كون الرواية
المذكورة ناظرة الى ما بعد الموت الا انه خالف ... في كون الاستقبال ح من السنن فجعله من الاحكام وظاهره ارادة الالزامية فانه
ذكر ان ظاهرها يعني الرواية ترتب الحكم لما بعد الموت وارادة الاشراف على الموت من قوله مات ميت بعيد جدا لان المراد من الميت
هو المشرف على الموت لا من لفظة مات ومن هنا يكون قياسه على قوله في ذيل الرواية واذا غسل يحفر له موضع اتجاه القبلة قياسا مع
الفارق مع ان هذا التجوز ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر انتهى والوجه فيما ذكره من كونه قياسا مع الفارق هو ان المراد
بقوله مات هو انه تحقق موته ووقع بدلالة القرينة التي اشار اليها بخلاف قوله اذا غسل لان المراد به هو انه اذا اريد تغسيله لانه المفهوم
الظاهر منه عرفا ولا صارف له عنه فيكون قياس قوله اذا مات على قوله اذا غسل في ارادة الاشراف منه والقبلية مع وجود المانع من ارادة
الاشراف من الاول وعدمه وتحقق المانع عن ارادته من الثاني المستلزم لبقائه على ما يفهم منه في المتعارف قياسا مع الفارق ويرد
جعل مبنى منع ارادة الاشراف من لفظة مات هو مجرد دعوى ان المراد بالميت هو المشرف على الموت غير سديد لان الدعوى المذكورة
مع عدم قيام شاهد عليها معارضة باحتمال ان يكون المراد بقوله مات هو الاشراف على الموت فيكون المعنى اذا تحقق موت المشرف
على الموت اذ لم يقم دليل على ارادة الفعلية والقبلية من لفظة مات سوى دعوى ان المراد بالميت هو المشرف على الموت وهي غير مقرونة
بشاهد ولا دليل ثم انها ان الرواية انما تضمنت الامر بالتسجية وهي بمعنى التغطية كما عن اهل اللغة النص عليه والامر بالتغطية تجاه القبلة
لا يقتضي وجوب التوجيه لان التغطية ليست بواجبة بالاجماع فلا يجب التوجيه الذي قيدت به مع ان تغطية الميت انما تكون بعد
الموت ومدعى المستدل وجوب توجيهه الى القبلة قبل ذلك وممن نبه على هذا صاحب المستند ره حيث قال مع انه لا امر فيها بالتوجيه الا

بواسطة تعلقه بالتسجية المستحبة قطعا فلا يجب متبوعه ومنه يظهر اختصاصها بما بعد الموت لاختصاص التسجية به بعضهم واجاب عنه
في الجواهر بان الظاهر ان المراد بالتسجية تجاه القبلة هنا كناية عن التوجيه اليها لما عرفت وليست بمعنى التغطية لان استحباب التغطية
مطلق وليس مقيدا بالاستقبال اجماعا كما قيل انتهى وكانه اشار بقوله لما عرفت الى كون السيرة والاجماع قرينتين على وجوب التوجيه
الى القبلة لانه ذكر سابقا ما حاصله انه اذا كان المعهود المعروف بين الناس هو توجيه الميت الى القبلة في حال الاحتضار وجب صرف لفظ
اليه بل كان هو المنساق ولكنك خبير بان ما ادعى كونه قرينة انما يصلح لصيرورته قرينة على وجوب توجيهه الى القبلة بعد كون التسجية
بمعنى التوجيه واما كون المادة بذلك المعنى فلا يتاتى من ذلك فيبقى دعوى كونها كناية عن التوجيه خالية عن الدليل بل نقول ان اللفظ
الموضوع للتغطية غير صالح لان يكون كناية عن التوجيه الى القبلة لانتفاء اللزوم بينهما عقلا وشرعا وعرفا ومن الواضح المقرر في
محله ان الكناية لفظ اريد به لازم معناه فالتحقيق في هذا المقام يقتضي ان يقال ان الرواية المذكورة مسوقة لبيان استحباب تغطية الميت بعد
موته وتوضيح ذلك ان ما وضع له لفظ التسجية انما هو معنى التغطية قال في الصحاح سجيت الميت تسجية اذا مددت عليه ثوبا انتهى
ولفظ تجاه بمعنى المقابل قال ابن الاثير في النهاية ما نصه وفي حديث صلوة الخوف وطائفة وجاه العدو اي مقابلهم و
حذاهم وتكسر الواو وتضم وفي رواية تجاه العدو والتاء بدل من الواو ومثلها في تقاة وتخمة وقد تكرر في الحديث ولفظ الميت
فيها مثل لفظ القتيل في قوله ص من قتل قتيلا فله سلبه لجمع في ان اسناد الفعل انما هو باعتبار حال التلبس الذي هو الزمان المستقبل
كما ان اطلاق لفظ السلب فيه انما هو بهذا الاعتبار قال ابن الاثير في النهاية ما صورته فيه يعني في الحديث ذكر السلب وهو ما ياخذه
احد القرنين في الحرب من قرنه مما يكون عليه ومعه من سلاح وثياب ودابة وغيرها وفعل بمعنى مفعول اي مسلوب انتهى ويعلم
بالتدبر فيما ذكرناه ان قوله تجاه القبلة في الرواية حال فيصير حاصلها على ما عرفت من البيان انه اذا مات من شانه الموت فغطوه
اي بعد الموت حال كونه مواجها للقبلة ويستفاد منه تقدم الابتداء بالاستقبال به واقترانه به في الوجود كما في قولك لقيت زيدا
راكبا مريدا به انك لقيته وهو راكب فالرواية مسوقة لبيان التغطية بعد الموت فهي نظيرة ما ذكره ابن الاثير في النهاية بقوله فيه انه
لما مات النبي ص سجي ببرد حبرة اي غطي انتهى ولا يخفى على من اعطى النظر فيما حررناه حقه ان الرواية ساكتة عن كون الاستقبال به
على وجه الوجوب والندب ومنها ما اعتمد عليه في المستند للاستدلال به على الوجوب بحيث قال المرسلة الفقيه المستندة في العلل
المروية في ثواب الاعمال والدعائم ايضا المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة المحكية مستفيضا المؤيدة بعمل المسلمين في جميع الاعصار قال امير المؤمنين ع
دخل رسول الله ص على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت
عليه الملئكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض ثم انه ره قال وورودها في شخص خاص لا ينافي التعميم للاشتراك اجماعا مع اشعار
التعليل فيها بل دلالته على العموم والقول باشعاره بالاستحباب ايضا ضعيف غايته مع انه لو كان لا يترك به ظاهر الامر ثم قال ويؤكده ايضا
المروي في الدعائم عن مولينا امير المؤمنين ع من الفطرة ان يستقبل بالعليل القبلة اذا احتضر قال ره مع انه لو كان لا يترك به ظاهر
الامر اشارة الى ان الاشعار لا يقاوم الظهور فلا يكون صالحا لصرف اللفظ عن ظهوره الناشي من الحقيقة وهو في محله واما ما ذكره
من انجبار ضعف سند الرواية بالشهرة المحكية مستفيضا فقد عرفت ذلك سابقا ما يوهنه من جهة صدور نقل الشهرة على طرفي الخلاف
واما ما ذكره من كون المروي عن الدعائم مؤكدا فانه بالنسبة الى كون وقت التوجيه الى القبلة ما قبل الموت في محله لوقوع التصريح بكونه
اذا احتضر واما بالنسبة الى الوجوب فليس بسديد لان المراد بالفطرة انما هو الدين وهو اعم من الواجب والمندوب ولا دلالة للعام على الخاص
ومنها موثقة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وجه الاستدلال ان الامر حقيقة في
الوجوب فيحمل عليه وفيه ان السؤال عن توجيه الميت دون المحتضر ولا ينافيه ما قدمناه في الرواية السابقة لوضوح التفاوت بين مساق هذه
وبين مساق تلك مضافا الى ان الجواب ظاهر في ان المراد بالسؤال انما هو السؤال عن كيفية الاستقبال فيكون الامر للارشاد الى الكيفية فلا يفيد اصل
وجوب الاستقبال ومثلها ما رواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابن ابي عمير عن ابراهيم الشعيري وعن غير واحد عن ابي عبد الله ع في توجيه
الميت قال تستقبل بوجهه القبلة وتجعل قدميه مما يلي القبلة فلا دلالة فيها ايضا حجة القول الثاني امران الاول اصالة البرائة من وجوب
التوجيه واما رجحانه على وجه الاستحباب فيدل عليه ادلة التسامح في السنن بل قول النبي ص خير المجالس ما استقبل به القبلة الثاني ما
عن ارشاد المفيد ره عن رواية ذكرها في وفاة النبي ص من انه قال ع في وصيته لعلي ع عند احتضاره فاذا فاضت نفسي فتناولها بيدك

فامسح بها وجهك ثم وجهني الى القبلة وتول امري الى ان قال ثم فجرح صلوات الله عليه وبيد امير المؤمنين اليمنى تحت حنكه ففاضت نفسه فيها فرفعها الى وجهه فمسح بها ثم وجهه وغمضه ومد عليه ازاره الحديث قال ابن الاثير في النهاية يقال فاضت نفسه اى لعابه الذى يجتمع على شفتيه عند خروج روحه انتهى ووجه الدلالة ان الظاهر منه عدم وجوب التوجيه في حال الاحتضار لانه اخر التوجيه عن قبض روحه ولو كان التوجيه حال الاحتضار واجبا لم يكن امير المؤمنين ع يتركه فيظهر من تركه انه لم يكن واجبا والجواب عن الاول ان الاصل لا يقاوم الدليل وعن الثانى انه لم يتحقق فيه البلوغ الى مرتبة الحجية مضافا الى انه يوهن الرواية انه لا خلاف في رجحان الاستقبال في حال الاحتضار فان لم نقل بوجوبه فلا اقل من رجحانه وكيف يترك النبى ص وامير المؤمنين ع ما هو الراجح وربما يتوهم ان من اهل هذا القول من استدل بامر ثالث بالنظر الى دعوى الشيخ ره الاجماع على الاستحباب وقد قدمنا لك عبارته في صدر المسئلة عند نقل القول الثانى الذى هو الاستحباب فان راجعتها علمت ان الاجماع الذى هو على الاستحباب ادعاه انما هو بالنظر الى الكيفية الاستقبال في مقابل قول الشافعى لا في مقابل اصل وجوب التوجيه وبما ذكرنا ظهر ان الاحوط انما هو القول الاول ولا مجال لان يقال انه هو المتعين لاستمرار السيرة على الالتزام بتوجيه الاموات الى القبلة وذلك لعدم العبرة بعلمهم ولا باعتقادهم مع عند اختلاف الفقهاء رض وانفراد جماعة منهم بالحكم بالاستحباب على خلاف عامة الناس تنبيهات الاول انه لا فرق في الحكم المذكور بين كون الميت حرا او عبدا كبيرا او صغيرا بعد فرض الاسلام او حكمه وذلك بدلالة اطلاق جملة من الاخبار المتقدمة وقضاء السيرة المستمرة بذلك فان اهل الشرع لا يفرقون بين الاصناف المذكورة وفي الجواهر انه قد يقال بعدم وجوبه بالنسبة الى المخالف وان قلنا باسلامه كما هو التحقيق لما ورد من الادلة الدالة على الزامهم بمذهبهم وهو لا يرى وجوب الاستقبال ثم انه ره استشكل في شمول تلك الادلة لمثل هذا المقام وان صرح به بعضهم والاستشكال في محله لعدم صدق الزام المخالف ح وقد مات وفات اختياره بل ليس هناك الا مجرد تكليف في حق الحى من دون مقابلة للميت ولا مشاركة فيه الثانى ان وجوب توجيه الميت الى القبلة منوط بالقدرة على حد سائر التكاليف فلو فرض عدم التمكن منه سقط ومما ينتفع به التمكن عدم معرفة القبلة ولهذا قال الشهيد ره في الذكرى يسقط الاستقبال مع اشتباه القبلة ولا يستقبل الاربع لكنه عقب هذا المقال باحتمال وجوب استقبال الاربع ومعلوم ان هذا لا يتصور الا بتوجيهه الى الجهات لحظة بعد لحظة ومن المعلوم ايضا انه لا عبرة بالاستقبال في غير حال خروج الروح فلا يحصل من استقبال الاربع به الا مجرد احتمال كونه في حال خروج الروح مواجها للقبلة وهذا الاحتمال الحاصل مع ابقائه موجها الى الجهة التى هو مستقبل لها فيكون التكليف به لغوا فلا يمكن استفادة مثل هذا من الامر بتوجيه الميت الى القبلة الناظر الى حال القدرة عليه هذا ومنهم من اورد على الشهيد ره بان ما ذكره من استقبال الاربع مما لا يمكن تصوره ويعلم مما بينا سقوطه ثم ان ما ذكرناه انما هو لو جهل الجهات الاربع بان اشتبه الامر بينها واما لو اشتبه الامر بين جهتين فربما يفصل بين ما لو جهل المشرق والمغرب وبين ما لو علمهما فعلى الاول يسقط التكليف بالاستقبال واما على الثانى فيحتمل قويا وجوب استقبال ما بينهما لما دل على انه قبلة وقد سلك هذا المسلك في الجواهر ولكنه على اطلاقه غير سديد فانه كثيرا ما يتفق للمسافر كراكب البحر او النائه في البحر ره انه لا يدرى ان المشرق عن يمين المستقبل او عن يساره وح لا يجدى استقبال ما بين المشرق والمغرب لانه لا يقع على وجه واحد بل يقع على وجهين الثالث انه قال في الذكرى ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته وان الواجب هو ان يموت على القبلة ثم قال وفي بعضها احتمال دوام الاستقبال ونبه عليه ذكره في حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن وان اختلف الهيئة عندنا انتهى ووجه صاحب الجواهر ره استظهار ذلك من الاخبار بانه لعله فهم من الميت فيها ما قلناه سابقا من المشرف على الموت انتهى لكن الظاهر من عبارة الشهيد ره هو ان المفهوم من الاخبار هو كون الغرض من التوجيه هو وقوع موته على القبلة كما يعطيه قوله وان الواجب هو ان يموت على القبلة عطفا على قوله سقوط الاستقبال الذى هو خبر لقوله ظاهر الاخبار وكان ما ذكره صاحب الجواهر ره مبنى على كون ارادة المشرف على الموت لازما لما ذكره الشهيد ره واما ما اشار اليه الشهيد ره من الاحتمال فالظاهر ان المراد به احتمال كون المراد من الميت في الاخبار هو من مات حقيقة كما يشعر به التعبير المذكور في حسنة سليمان بن خالد واما ما ذكره من ان ذكر الاستقبال في حال الغسل وايجابه في حال الصلوة ينبه على وجوب دوام الاستقبال فيتجه عليه ان العكس اولى بالاذعان فان تخصيص حال الغسل والصلوة والدفن والاستقبال مشعر بكمال اعتباره فيها وعدم اهله خصوصا بعد ملاحظة اختلاف حكمى حال الغسل وحالتى الصلوة والدفن بالاستحباب في الاول والوجوب في الاخيرين وعدم ملاحظة مخالفة كيفية الاستقبال في حال الاحتضار لكيفيته في حال

الصلوة وكيفيته في حال الدفن وقال في المستند الظاهر وجوب ابقائه اى الاستقبال به الى ان يقبض للاجماع المركب بل الاستصحاب ثم قال وفي سقوط الوجوب بالموت او بقائه بعده في الجملة او الى ان ينقل من موضعه او الى ان يدفن وجوه اظهرها الثانى لعمومات توجيه الميت الى القبلة بل الثالث لانه المنسبق الى الذهن منها واحوطها الرابع انتهى واقول ان ما ذكره من وجوب ابقاء الاستقبال به الى ان يقبض فهو مما لا مجال للارتياب فيه اذ من المعلوم من الشرع ان غرض الشارع قد تعلق بان يموت المسلم الى القبلة واما استدلاله على الثانى بعمومات توجيه الميت الى القبلة فقد اشار به الى التمسك بمثل حسنة سليمان بن خالد نظرا الى ان المراد بالميت من وقع عليه الموت لا من اشرف عليه كما دل على ذلك كلماته التى ذكرها قبل ذلك وقد عرفت الحال في دلالة تلك الحسنة وغيرها من الاخبار واما ما ذكره من ان الثالث هو الذى يسبق الى الذهن من العمومات التى اشار اليها فيتوجه المنع اليه جلى ضرورة عدم اشارة اليه من اللفظ والظاهر انه قد سرى اليه الاشتباه مما هو المعهود في الخارج من ان اهل الميت لا يحولون وجهه عن القبلة بعد الموت لكن لا يخفى ان عدم تحويلهم اياه مستند الى عدم الداعى الى التحويل فليس ذلك من جهة الاستناد الى الحكم الشرعى ولا الى دلالة اللفظية بشيء من وجوهها هذا والحق عدم وجوب ابقاء الاستقبال وعدم وجوب احداثه بعد الموت ان لم يكن الميت مستقبلا به للاصل وقد عرفت ان المراد بقوله ع في حسنة سليمان بن خالد هو بيان التغطية بعد الموت وربما استدل على عدم الوجوب باشعار التعليل في مرسلة الفقيه المتقدمة والظاهر ان المستدل استشعر ذلك من قوله ع في ذيل التعليل فلم يزل كذلك حتى يقبض ومن هنا قال بعض المحققين ره وعلى القول بالوجوب ففي وجوب ابقائه كذلك الى ما بعد الموت في اقل زمان او مطلقا او ما لم ينقل عن محله او سقوطه بالموت وجوه ظاهر المرسلة وصريحها الاخير انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره بعد ما قوى سقوط وجوب الاستقبال بالموت قال نعم لا يبعد القول بالاستحباب كما عساه يشعر به بعض الاخبار مضافا الى ما سمعته من رواية المفيد والى الامر به في حال الغسل والصلوة والدفن وان اختلف الكيفية ولاحتمال كون المراد من الميت في الاخبار من مات حقيقة كما لعله يشعر به التعبير بناء على الاكتفاء بمثل هذا الاحتمال في ثبوت الاستحباب لابتناء التسامح فيه على الاحتياط العقلى فلا ينافيه ح ظهورها فيما قدمناه انتهى ولكن لا يخفى ان التسامح المبنى على الاحتياط العقلى لا يكون مستحبا شرعيا وان قلنا بان كل مورد من موارده فلم من بلغه ثواب امر من قبيل المستحب الشرعى ووجه واضح نعم استحباب الاستقبال به بعد تغسيله بان يوضع على يمينه ويجعل وجهه نحو القبلة شرعى بدلالة ما رواه الشيخ ره باسناده عن محمد بن عيسى اليقطينى عن يعقوب بن يقطين قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره تنبيه لا يخفى على من تدبر فيما ذكرناه ان ما وقع الخلاف في وجوبه واستحبابه انما هو توجيه الميت الى القبلة بمعنى احداث الاستقبال به بعد ان لم يكن مستقبلا به وليس وقته على كل من القولين الا من قبل خروج الروح ويدل على ذلك امران الاول ان المعروف والمعهود بين المسلمين في جميع الاعصار والامصار بحيث استقرت عليه سيرهم انما هو توجيه الميت الى القبلة حال الاحتضار لا بعد الموت ومعلوم انهم اخذوا ذلك عن ائمتهم الثانى ما عن المصابيح من انه قد اطبق العلماء على ان زمان التوجيه قبل الموت وان اختلفوا في وجوبه واستحبابه انتهى قوله بان يلقى على ظهره ويجعل وجهه وباطن رجليه الى القبلة قال في الذخيرة مشيرا الى ما ذكره العلامة ره في الارشاد من كيفية الاستقبال الموافقة لمؤدى العبارة ما نصه واعلم انه لا خلاف بين اصحابنا في الكيفية المذكورة للتوجيه انتهى بل نقل الشيخ ره في الخلاف عليه الاجماع حيث قال اذا احضر الانسان الوفاة يستحب ان يستقبل به الى القبلة فيجعل وجهه الى القبلة وباطن رجليه اليها وكذلك يفعل به في حال الغسل وقال الشافعى ان كان الموضع واسعا اضجع على جنبه الايمن وجعل وجهه الى القبلة كما يفعل عند الصلوة وعند الدفن وان كان الموضع ضيقا فعل به كما قلنا دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه فانهم لا يختلفون فيه انتهى وقال في المعتبر كيفية الاستقبال ان يجعل باطن قدميه الى القبلة ويلقى على ظهره وهو مذهب علمائنا اجمع انتهى وقال في التذكرة ما نصه وكيفيته ان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس لكان مستقبلا ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشافعى لقول الصادق ع يستقبل بوجهه القبلة ويجعل باطن قدميه مما يلى القبلة وقال ابو حنيفة يضجع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة كما يفعل به في المدفن انتهى وهو مخالف لما نقله ره عن الشافعى والامر سهل اذ لا يهمنا تحقيق اقوال العامة بعد تحقق ما يقتضيه مذهب الامامية هذا وقد استدلوا على الكيفية المذكورة بما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ذريح المحاربى عن الصادق ع قال في حديث واذا وجهت الميت الى القبلة فاستقبل بوجهه القبلة لا تجعله معترضا

كما

كما يجعل الناس فاني رايت اصحابنا يفعلون ذلك وقد كان ابو بصير يامر بالاعتراض من كلام الراوي ثم قال ويحتمل ان يكون من
كلامه ع ثم قال ولعل امر ابي بصير بذلك انما كان من حيث التقية انتهى ولا يخفى ان الاحتمال المذكور في غاية البعد عن شانه ع وما
رواه في الكافي في الحسن الى ابراهيم الشعيري عن غير واحد عن الصادق ع قال في توجيه الميت تستقبل بوجهه الى القبلة وتجعل
قدميه مما يلي القبلة وما عن معوية بن عمار عن الصادق ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وانت اذا كنت على بصيرة من استفادة
الامور الشرعية من مداركها لا يبقى لك اشكال فيما بينه المصنف ره والجماعة من انه وهو فرض على الكفاية لا ريب في ان الوجوب
انما يتعلق بالعالم بالحال المتمكن من الامتثال كما هو الشان في جميع التكاليف الشرعية عند اهل العدل لكنه على سبيل الكفاية وقد
نص صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف في كونه كفائيا وان كان وجوبه خلافيا قال ره وهو فرض على العالم بالحال المتمكن من الامتثال
لكنه على الكفاية كسائر الفروض المتعلقة به بعد موته من تغسيله ودفنه وتكفينه والصلوة عليه وغير ذلك بلا خلاف اجده فيه بل
ستعرف انشاء الله تعالى فيهما ياتي دعوى الاجماع من جماعة عليه بالنسبة الى الغسل ونحوه وهو الحجة ان قلنا بالحاق باقيه به انتهى
وعلى هذا يستفاد منه ان القائل بالاستحباب ايضا يقول بكونه مستحبا كفاية وهو كذلك وحيث لم يكن خلاف في انه كفائي لزم القائل
بالوجوب ان يقول بكونه واجبا كفاية ولزم القائل بالاستحباب ان يقول بكونه مستحبا كفاية بل في الحدائق تعميم الكفائية
بالنسبة الى جميع احكام الميت نافلا عليه الشهرة والاجماع قال ره فيها المشهور بين الاصحاب رض بل ادعى عليه الاجماع جمع منهم ان
جميع احكام الميت من توجيهه الى القبلة وتكفينه وتغسيله وتحنيطه وحفر قبره واجبة كفاية على من علم بموته من المكلفين
انتهى وفي روض الجنان بعد الجزم بكون غسل الاموات واجبا على الكفاية ما نصه وكذا القول في باقي الاحكام المتعلقة بالميت
من توجيهه الى القبلة وتكفينه وتحنيطه وحفر قبره ونقله اليه لا بذل الكفن والحنوط وماء الغسل فانه مستحب كما سياتي ثم انه ره
تعرض لتفسير الواجب الكفائي فقال والمراد بالواجب الكفائي هنا مخاطبة كل من علم بموته من المكلفين ممن يمكنه مباشرة ذلك الفعل
استقلالا او منضما الى غيره حتى يعلم تلبس من فيه الكفاية به فيسقط عنه سقوطا مراعى باستمرار الفاعل عليه حتى يفرغ و
لولا اعتبار المراعات لزم عدم وجوب الفعل عند عروض مانع للفاعل عن الاكمال وهو باطل انتهى واسند هذا المقال في الحدائق الى
ضمير الجمع الراجع الى اصحابنا واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم استدلوا على اصل الحكم المذكور اعني كونه كفائيا بامرين احدهما ما تقدم
من الاجماع المنقول في كلام جمع على كون جميع احكام الميت كفائية وممن اعترف بنقل هذا الاجماع في كلامهم صاحب الذخيرة ره وثانيهما
ما تقدم من الاخبار المعتبرة نظرا الى الامر به فيهما مع القطع بعدم ارادة صدور الفعل من جميع المكلفين وعدم اشعارها باختصاص
بعضهم بل هي ظاهرة في ان مطلوب الشارع وجوده في الخارج ولو من غير المكلف فضلا عنه وذلك هو المراد بالكفائي هذا ولكن
قد تقدم ان الاخبار المذكورة بين ضعيف السند وضعيف الدلالة نعم قد عرفت عدم وجدان الخلاف في ان الحكم المذكور انما هو على
طريق الكفاية الا انه صدر من صاحب الذخيرة ره انكاره فانه قال ان الذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام ونحوها
من المستحبات ايضا انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين كما نقف عليها انشاء الله تعالى في مواضعها واخبار
توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها توجه الى اهل الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما
دلت عليه تلك الاخبار ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الواجب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق حيث لم ينقل
فيه خلاف ولم ينقش فيه مناقش ثم قال ومما يؤكد ما ذكرناه ما صرح به في الروض في مسئلة ما يستحب ان يعمل بالميت حال الاحتضار حيث
قال واعلم ان الاستحباب في هذا الموضع كفائي فلا يختص بالولي وان كان الامر فيه اوكد وفي بعض الاخبار وروايات الاصحاب ما
يدل على اختصاصه بذلك ثم نقل في حاشية الكتاب عن العلامة ره في النهاية انه قال والاقوى انه اذا تيقن الولي نزول الموت بالمريض ان
يوجهه الى القبلة انتهى ثم حكى حديثا يظهر منه ذلك انتهى ولا يخفى ما فيه من الخروج عن مقتضى الاخبار الدالة على الاختصاص كما اعترف
به ولا ريب ان الواجب هو العمل بمقتضى الدليل من الاخبار المشار اليها نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن ثمة حاكم شرعي يجبره على القيام
بذلك ولم يكن ثمة ولي فينتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين راوا ميتا قد قذفه البحر عريانا ولم يكن
عندهم ما يكفنونه به وانه امروا بدفنه والصلوة عليه ثم قال وربما يقال ان الوجوب كفاية شامل للولي وغيره فان قام الولي بذلك
كان اولى وان لم يقم الولي فيكون تركه الاولوية او لولويته استحبابا وفضلا كما يفهم من عبارة الشرايع في مسئلة التغسيل وقوله انه فرض على الكفاية واولى

الناس اولاهم بميراثه وبه صرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به وفيه اولا ان ذلك فرع ثبوت الواجب
الكفائي وقد عرفت انه لا مستند له من الاخبار بل ظاهرها خلافه وثانيا ان ظاهر كلامهم في مسئلة الصلوة على الميت اناطة
الحكم بالولي او من يامره ولا يجوز التقدم في الصلوة بغير اذنه ومن الظاهر انه لا فرق بين الصلوة وغيرها بالنسبة الى ما يفهم من
الاخبار اذ الخطابات فيها في جميع هذه المواضع على نهج واحد وان كان الاصحاب انما ذكروا ذلك في مسئلة الصلوة انتهى وانت
خبير باشتمال كلامه على امور يتجه الاعتراض عليها فمنها ما ذكره في صدر كلامه من ان الخطاب في جميع الاخبار الواردة في احكام الميت
من الواجبات والمستحبات انما وجه الى الولي ويلزمه انها تجب وتستحب في حقه عينا واورد عليه بعض المحققين ره من شراح الجنائز بقوله
اما ما ذكره من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي ففيه انا لم نعثر على خبر ظاهر في ذلك عدا ما يتراءى مما ورد في الغسل و
الصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها ولا يخفى على المتامل في تلك الاخبار ان المراد بها
ثبوت كون الولي احق بذلك بمعنى انه حق له وهو حقيق به لا انه يجب على الولي ان يفعل فهي في مقام اثبات حق له لا في مقام اثبات تكليف
وليس في ارادة المعنى الاول مخالفة لظاهر الجملة الخبرية ويشهد بما ذكرنا قوله ع في ذيل الرواية الثانية يعني حسنة ابن ابي عمير عن ابراهيم بن
هاشم عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر في المأذون
بمن احب قرينة عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق ومنصب للولي لا الزام بكلفة والا كان المناسب ان يقول او يلتمس
واحدا ويشهد له ايضا ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها واخيها وولدها فان التعبير بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام
مقام اثبات الحق واظهر من ذلك قوله ع في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها وفي الاخرى
فهو احق ان قدمه الولي والا فهو غاصب بمعنى ان الولي اذا لم يقدم امام الاصل فهو غاصب لحقه والحاصل ان المتامل في هذه الاخبار
يتضح له ان مساقها ما ذكرناه انتهى ومنها انه ذكر ان الخطاب في اخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يوجه الى الولي الا انه وجه الى اهل
الميت فهو مطلق يحمل على المقيد الذي هو موجود في تلك الاخبار التي هي اخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين المشتملة على الولي
فيقال ان المراد بالاهل الذي هو اعم من الولي انما هو خصوص الولي وفيه انه ليس في تلك الاخبار ما يصلح لان يدعى ان الخطاب فيه متوجه
الى اهل الميت نعم مرسلة الصدوق ره المشتملة على حكاية فعل النبي ص وقوله الذي هو وجهوه الى القبلة ربما يتراءى منه في بادي النظر انه
خطاب لاهل الميت لكن المتامل الصادق يشهد بخلافه لاشتماله ما يفيد قصر الخطاب عليهم بل العادة قاضية بحضور غير الاهل ايضا في حال
الاحتضار من الجيران والاحباب ولا اقل من قيام الاحتمال المساوي في المخاطبين بقوله ص وجهوه الموجب لاجمال اللفظ فهو من قبيل المجمل
دون المطلق مضافا الى ان خطاب المشافهة بلفظ الجمع اذا تعقب بالخطاب الواحد من الجماعة المخاطبين بخطاب الجمع ليس من قبيل المطلق كما
ان ما تعقبه ليس من قبيل المقيد في مصطلح اهل الصناعة الذين حكموا بوجوب حمل المطلق على المقيد فيكون التصريح بتوجيه الخطاب الى
بعض افراد المخاطبين للتاكيد والاهتمام بشانه ثم لو سلمنا كونهما من قبيل المطلق والمقيد قلنا انه يشترط في حمل الاول على الثاني اتحاد
الموضوع والمحمول والموجب كما في قولهم ان ظاهرت فاعتق رقبة وقولهم ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وح يكون محل الاطلاق بعض
متعلقات الكلام واين ذلك من قولنا يجب على ولي الميت تغسيله والصلوة عليه ودفنه ضرورة تغاير موضوعي القضيتين فهما الصنفان
من المخاطب المطلق واحدهما من قبيل المطلق والاخر من قبيل المقيد قلنا ما ذكرناه من اشتراط اتحاد موضوع القضيتين في حمل المطلق على
المقيد يخرج صنو لاختلاف الموضوعين بالاطلاق والتقييد هذا كله في بيان عدم كون الخطاب في مرسلة الصدوق ره متوجها الى اهل الميت
واما غيرها من الاخبار فقد سيقت على وجهين احدهما كون الخطاب بصيغة الجمع مع نسبة الميت الى واحد منهم كما في حسنة سليمان
بن خالد اذا مات لاحدكم ميت فسجوه الى القبلة وح نقول في عدم اختصاص الخطاب فيها باهل الميت ان التصريح بكون الميت لاحدهم
مع كون الخطاب لجميعهم صريح في ان جميع المخاطبين ليسوا اهله والا لقال اذا مات لكم ميت فسجوه او اذا مات لاحدكم ميت فليسجه
بان يراد الولي مثلا في هذه العبارة فما ذكره ع من العبارة اوضح دليل على عدم اختصاص التوجيه والتغطية بولي الميت ولا باهله وثانيهما
كون الخطاب بصيغة المفرد مثل ما في رواية ذريح المحاربي من قول الصادق ع واذا وجهت الميت الى القبلة فاستقبل بوجهه القبلة
وما في رواية الشعيري من توجيه الميت الى القبلة تستقبل بوجهه الى القبلة وقوله ع في رواية معوية بن عمار حيث سئل عن الميت استقبل
بباطن قدميه القبلة وليست هذه الاخبار الا بيانا للحكم توجيه الميت الى القبلة بقول مطلق شامل لما اذا كان الميت ممن للمخاطب عليه

بناء على كونها كفاية عن الاستقبال به كما في كلام بعضهم او بناء على ما ادعاه صاحب الذخيرة ره من كون الخطاب باحكام الميت من الواجب والمستحب انما وجه الى ولي الميت
منه

ولاية وما اذا لم يكن كذلك وشامل لما اذا كان المخاطب من جملة اهل الميت وما اذا لم يكن كذلك ويجري هذا الحكم على الوجه المذكور
في حق غير المخاطب من المكلفين بقاعدة الاشتراك في التكليف كما حرّر في الاصول ومنها انه قال ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صار
اليه من الوجوب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش مناقش وفيه ان الاتفاق الذي عرّ
به وصرح بانه لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش يكفي لاثبات الحكم وكيف يجتري رجل على الانفراد في مخالفة هذا الاتفاق ومنها
انه ادعى انه يفهم من عبارة الشرايع في مسئلة التغسيل كون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل فقد اورد عليه بعض المحققين ره
عن شارحي المختار فقال واما ما نسبه الى ظاهر الشرايع فلم يعلم وجهه وان اي كلام منه يدل على ما ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس به
آه فهذا التعبير قد صدر منه ومن غيره من الاكثر هنا وفي باب الصلوة على الميت نعم ما نسبه الى المنتهى تبعا للمحقق الاردبيلي ره ربما
يشهد له تائيد الحكم فيه بمرسلة الصدوق ره يغسل الميت اولى الناس به لان حمل كلامه على استحباب المباشرة ليس بذلك البعد انتهى وقد
ذكر صاحب ئق ره في باب غسل الاموات نظير ما ذكره هيهنا واستشهد بكلام الشهيد ره على ما صار اليه هو من نفي الوجوب الكفائي
واثبات الوجوب العيني على الولي فانه قال في المقام الاول من مقامات مبحث غسل الميت ما نصه قد صرح الاصحاب بان الغسل واجب
كفائي وان اولى الناس به اولاهم بميراثه اما الاول فقد تقدم الكلام فيه في المقصد الاول الا ان بعض الاصحاب ممّا صرحوا بان
اولى الناس به في جميع الاحكام اولاهم بميراثه قال في الذكرى واولى الناس به اولاهم بميراثه وكذا في باقي الاحكام لعموم واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض ولقول علي ع يغسل الميت اوليهم به وقول الص ع في خبر اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها في
قبرها انتهى كلام الشهيد ره فقال صاحب ئق ره بعد ذكره ربما اشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على الكفاية كما هو المشهور وانما
الوجوب على الولي خاصة كما قدمناه ذكره في المقصد الاول وبينا انه هو المفهوم من الاخبار الواردة في احكام الميت ثم قال ويؤيده
قوله يعني الشهيد ره في الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام فرع لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه
فالمسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت انتهى ثم قال وهذا كما ترى كالصريح في تعلق
الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالواجب الكفائي انتهى ما في الحدائق واعترضه بعض المحققين من شراح المختار بقوله وليت
شعري اي اشعار للكلام الاول باختصاص الوجوب بالولي سيما مع استدلاله باية اولى الارحام الظاهرة بل الصريحة فيما ذكرنا في مثا
الاخبار من كونها في مقام اثبات الحق للولي لا الزام التكليف عليه واي صراحة وظهور في الفرع الذي ذكره الشهيد ره اخيرا فانه
لم يزد على ان الولاية تنتقل الى كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص والعام بمعنى ان لمن يشاء منهم ان يصلي ولهم ان يقتدوا بمن شاؤا وهذا ترتيب
في مراتب الولاية لا في مراتب التكليف كما لا يخفى انتهى بعض في المقام شيء وهو انه ذكر صاحب الجواهر ره انتصارا له انه يشعر بما صار اليه زيادة
على الاخبار المتقدمة التي تعرض فيها الذكر الولي جملة من الاخبار مثل ما في رواية جابر عن ابي جعفر ع معاشر الناس لا الفين رجلا مات له ميت
ليلا فانتظر به الى الصبح ولا مات له ميت نهارا فانتظر به الى الليل وما في صحيحة عنه عما نص في المرية تؤم الناس قال لا الا على الميت اذا لم
يكن احد اولى منها وما في صحيحة الاخرى عن الصادق ع انه سئل عن القبر كم يدخله قال ذاك الى الولي ان شاء ادخل وترا وان شاء شفعا
الى غير ذلك مما ظاهره توجيه الخطاب بذلك كله من الواجب والمستحب الى الولي انتهى وقد اشار صاحب ئق ره الى نحو ذلك في صدر كلامه
المتقدم وانت خبير بان هذه الاخبار لا تدل على تعيين اختصاص الخطاب بالولي اما الاخير فلا انطباقه على كون امر الميت حقا للولي
فلا يعين توجيه الخطاب اليه وكذا ما قبله فلانه ليس فيه الا ذكر الاولى وانه مع وجوده لا يجوز للمرأة الامامة وهذا ينطبق على ثبوت الحق
للولي واين هذا من تعيين اختصاص الخطاب بالولي كما هو طريقة صاحب الحدائق ره واما الاول فلانه مسوق لمجرد بيان المنع عن
التاخير في امر الميت وحيث كان من يضاف اليه الميت لا بد من حضوره عند الميت غالبا في العادة فلذلك نسب اليه عدم كونه في سعة من التاخير
ومن يضاف اليه الميت اعم من الولي المفسر بالاولى بميراثه ثم ان صاحب الجواهر ره لم يتعرض للجواب عن هذه الاخبار وانما تعرض للجواب
عن اصل مدعى صاحب ئق ره فقال لم نشر اليه وانت خبير بان ذلك في محل من الشذوذ بحيث لا يلتفت اليه بعدما سمعت من الاجماع محصّل
ومنقوله على ذلك مضافا الى ما يظهر من ملاحظة الاخبار من ان مراد الشارع ابراز ذلك في الوجود الخارجي قوله لا شك في التغسيل و
هو فرض على الكفاية وكذا تكفينه ودفنه والصلوة عليه قال العلامة ره في المنتهى بعد ذكر التغسيل ما صورته وهو فرض على الكفاية اذا
قام به بعض سقط عن الباقين بلا خلاف بين اهل العلم في ذلك انتهى وفي الجواهر وهو يعني الغسل فرض عدا ما استثني مما ستعرف اجماعا و

سنة بل لعله من ضروريات المذهب بل الدين على كل مكلف عالم بالحال متمكن كسائر التكاليف مماثل عدا ما ستعرف انتهى وقال المصنف ره
في المعتبر غسل الميت وتكفينه والصلوة عليه ودفنه من فروض الكفاية باجماع العلماء انتهى وفي الجواهر ان حكاية الاجماع في كلمات
اصحابنا متواترة فيها وهو الحجة ثم انه زاد على ذلك فقال مضافا الى الامر بذلك كله في المستفيض من الاخبار بل المتواتر من غير تعيين
للمباشر فالاصل مع العلم بعدم ارادة تكراره من كل مكلف ولا مشاركة الجميع فيه مما يثبت على ذلك وستعرفه ثم قال مع ان المستفاد
من ملاحظة اخبار الباب بحيث يشرف الفقيه على القطع واليقين ان المراد ابراز هذه الامور في الوجود الخارجي لا من مباشر
بعينه انتهى قوله واولى الناس به اولاهم بميراثه الضمير المجرور بالباء راجع الى التغسيل قال في الحدائق واما الثاني وهو ان اولى الناس
به اولاهم بميراثه فهو مما لا خلاف فيه نصا وفتوى بل في ك عند قول المصنف واولى الناس بالصلوة عليهم اولاهم بميراثه ما صورته ان
هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب ره ثم ان صاحب الحدائق ره تعرض لذكر النصوص فقال وروى الشيخ ره في الصحيح الى غياث بن
ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال يغسل الميت اولى الناس به وروى في النهاية مرسلا قال قال امير المؤمنين ع يغسل الميت اولى
الناس به او من يامره الولي بذلك ثم قال ره والمراد باولى الناس به في هذه الاخبار هو الاولى بميراثه كما ذكره الاصحاب ويدل على ذلك صحيحة حفص
بن البختري عن الص ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت ان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ثم قال ولا
ريب ان الولي الذي جعل له احكام الميت اليه هو الذي اوجب عليه الشارع قضاء ما فات الميت من صلوة وصيام ويؤيده مرسلة ابن ابي عمير عن رجاله عن الص ع
في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه اولى الناس به هذا ما افاده صاحب الحدائق ره وللبحث فيه مجال واسع لان ما ورد في هذا الباب من لفظ
الاولى لم يذكر له متعلق وما ذكر له متعلق انما هو في مسئلة قضاء الصلوة عن الميت وثبوت التقييد في احدى المسئلتين المتباينتين لا يصلح قرينة على
ثبوته في الاخرى كما لا يصلح موجبا لحمل المطلق على المقيد ونفي الريب عن كون الولي في احكام الميت عين الولي المامور بقضاء ما فات الميت من صلوة وصيام
مع عدم ذكر مستند في دعوى الاتحاد انما ينفع المدعي ولا يصير حجة على غيره وعلى هذا يبقى مجال لما ذكره صاحب ك ره بقوله ولو قيل ان المراد بالاولى هنا
امس الناس بالميت رحما واشدهم به علاقة من غير اعتبار لجانب الميراث لم يكن بعيدا انتهى لكن اعترضه صاحب الحدائق ره بان كلامه هذا مبني على ان المراد
بقولهم ع في تلك الاخبار اولى الناس به معنى التفضيل فتوهم ان المتبادر من الاولوية على هذا التقدير الاولوية بالقرب وشدة العلاقة وليس كذلك
بل المراد بهذه اللفظة انما هو الكناية من الولي المالك للتصرف والتعبير عنه بذلك قد وقع في جملة من اخبار الغدير الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى يا رسول الله ص قال من كنت مولاه فعلي مولاه اي الست المالك المتصرف فيكم دون انفسكم ثم قال ويزيده بيانا ما نقله الفاضل الشيخ علي بن الشيخ
محمد بن الشيخ حسن بن شيخنا الشهيد الثاني ره في كتاب الدر المنظوم والمنثور عن العلامة الفيلسوف الشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني في كتاب النجاة
في القيمة في تحقيق امر الامامة من ان الاولى انما يطلق لغة على من يملك التدبير في الامر والتصرف فيه قال واهل اللغة لا يطلقون لفظ الاولى الا
فيمن ملك تدبير الامر والتصرف فيه قال يعني الشيخ ميثم وبذلك يظهر ان الاولى في جملة من اخبار الميت من اخبار الغسل واخبار الصلوة وغيرها
انما هو بمعنى المالك المتصرف في تدبير الامور وهو بمعنى الولي كما في ولي الطفل وولي البكر ونحو ذلك ففي حسنة ابن ابي عمير عن ابراهيم بن هاشم
عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب ونحوها مرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر ولا ريب ان المراد
باولى الناس في هذه الاخبار انما هو الولي الذي دلت الاخبار المتقدمة على ان عليه ما فات الميت من صلوة وصيام وقد عرفت في صحيحة
حفص انه الاولى بالتصرف بميراثه قال صاحب ئق ره وبذلك يظهر ما في كلام السيد المشار اليه وان تبعه من تبعه في الغفلة وعدم اعطاء التامل
حقه في اخبار المسئلة فانه مبني على ملاحظة التفضيل من الصيغة المذكورة وان المراد بقوله اولى الناس به بمعنى اولى الناس بميراثه وليس كذلك
اذ الاولوية بالميراث انما وقعت في كلام الاصحاب تعريفا للولي ومحمولة عليه لا انه تفسير له وان معناهما واحد ويصير من قبيل الحذف و
الايصال الا ترى ان عبارة الشرايع ليس في هذا المقام حيث قال واولى الناس به اولاهم بميراثه ظاهرة في ان المراد انما هو ان الولي للميت
القائم باحكامه هو كل من كان احق بميراثه انتهى واقول لا ريب في ان لفظ الاولى من جملة صيغ اسم التفضيل فان تجريده عن معنى التفضيل يحوج
مفتقر الى القرينة ولا ريب ايضا في ان معنى الاولى بحسب الوضع هو الاقوى لكن يختلف الحال من حيث لا زمه المراد بحسب خصوصيته شيء
من المقامات فقد يكون لازمه المراد به الاولى بالتصرف في ذلك مثل قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فان مقتضى كونه ص اولى
بالمؤمنين من انفسهم من دون تقييد بجهة انما هو تفضيله ص عليهم انفسهم من كل جهة خصوصا مع كون التصرف اظهر جهات التفضيل خصوصا
مع كون نزول الاية في قضية زينب بنت جحش وزيد حيث انه ص خطبها له فابا لو اختها فنزلت فيكون هو اولى بالتصرف في امورهم منهم بانفسهم

من البيّن عند من تدبّر انّ الاولويّة بالتصرّف انما هي من خواص هذا التركيب في لوازمه نظرا الى انّ التفضيل انما وقع بالنظر الى حيثيّة التصرّف فتجري الاولويّة بالنسبة اليه وذلك لانّ كل انسان له التصرّف فيما يتعلّق به من الامور فقد وقع منهم ارادة التصرّف منهم في مقابلة امره وتصرّفه فاذا افضل هو عليهم من حيث التصرّف استفيد منه كونه اولى بالتصرّف وقد يكون لازمه المراد غير ذلك كما في مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لانّ المفضّل عليه ليس هو من شانه التصرّف وانما هو من عداهم ممن ليس بينه وبينهم رحم فالمعنى بعض اولى الارحام اقرب الى بعض من غيرهم ويلزمه صح بدلالة لكون المقام مقام بيان التوارث ان يكون الوارث هو الاقرب دون الابعد ولا يبقى ح مجال لاستفادة كون بعض اولى الارحام اولى بالتصرّف في امور البعض الآخر فالحاصل انّ اللازم المقصود انما يستفاد من الحيثيّة التي وقع التفضيل بالنظر اليها فاذا امات احد الاخوين لم يكن الباقي اولى بالتصرّف في اموره مط وانما كان له ارثه وهكذا غيرهما من المتوارثين ممن عدا الولد ووالده اوجدّه وح نقول ان اريد باولى الناس به في قولهم ع يغسل الميّت اولى الناس به كما في صحيحة غياث ومرسلة النهاية معنى الاولى بالتصرّف دون معنى الامسّ نسبا والاحقّ بالارث كان تعليق الحكم به ردّ الى الجهالة الا في مثل الاب والجدّ وذلك لانه لم يعلم انّ المالك المتصرّف من هو الّا ان يلتزم بانّه ليس فيما عدا المورد بين مالك متصرّف يرجع اليه امر الميّت وهذا مما لا يقولون به هذا ويمكن ان يقال انّ المراد باللفظ المذكور في اخبار المسئلة انما هو معنى الاقرب الى الميّت والامسّ وانّ كونه احقّ بالارث كاشف عن هذا المعنى وانّ اعتبار الاصحاب نصّ للاولويّة بالميراث والاحقيّة به انما هو من هذا الباب لكن لا انصاف المقدّمة الاولى وان كانت مسلّمة لتصريح جملة من اهل اللغة بها ففي نهاية ابن الاثير في تفسير الحديث الحقوا المال بالفرائض فما ابقيت السهام فلاولى رجل ذكر ما لفظه اى ادنى واقرب في النسب انتهى وقال في الصحاح الولي القرب والدنو يقال تباعد بعد ولي وكل مما يليك اى مما يقاربك انتهى وفي القاموس الولي القرب الى ان قال ودار ولية قريبة الى ان قال وداره ولي داري قريبة منها انتهى وانّ المقدّمة الثانية وان التزم به بعض مشايخنا المحققين ره فقال انه يستكشف من اولويّة الوارث بالارث كونه اولى بالميّت في جميع الامور اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك والّا لكان ذلك الغير وارثا انتهى الّا انّ التحقيق خلافه كما نبّه عليه في الجواهر بقوله ودعوى استكشاف ذلك بالارث فالوارث هو الاقرب دون غيره محلّ منع اذ لعلّ حكمة الارث مبنيّة على شيء آخر انتهى ويمكن تاييد ما ذكره بجملة من موارد الارث مثل ما لو اجتمع الاخوة من الكلالة الثلث فانّهم ذكروا انّ كلالة الاب وحده تسقط بكلالة الابوين ولكلالة الام السدس ان كان واحدا او الثلث ان كان اكثر بالسويّة ولكلالة الابوين او الاب في فانّ حرمان كلالة الاب واستحقاق كلالة الام ليس الا على وجه التعبّد لانّ كلالة الاب لو لم تكن اقرب من كلالة الام فلا اقلّ من مساواتهما ثم انّ هذا كلّه انما هو بالنظر الى دلالة الاخبار من حيث هي والّا فقد عرفت نفي الخلاف عن كون الاولى بالميراث اولى بالتغسيل من جماعة وقد نقل غيره الاجماع قال في المستند والمراد باولى الناس به اولاهم بميراثه كما عليه ظاهر الاجماع في شرح القواعد للكركي وصرّح به في اللوامع ونفى الخلاف في الحدائق في المسئلة والنسبة الى علمائنا في المنتهى وعن غيره في الاولى بالصلوة عليه المتحد معه في المقام اجماعا واليه يرشد تتبّع الاخبار كما يظهر لك مع ما نذكره فيما يتعلّق بذلك في صلوة الميّت مع انّ كلّ ما فسّر به الاولى بل يصحّ ان يفسّر به يتحقق في الاولى بالميراث فاولويّته قطعيّة انتهى تنبيهات الاول انّ المراد بالاولى بالارث هو من يرث ولا يكون مع وجوده لغيره نصيب فالطبقة الاولى من طبقات الارث مقدّمة على الثانية وهكذا وفي ك بعد اعترافه بهذا المعنى انه يمكن ان يراد بالاولويّة في الميراث كثرة النصيب فيه اذ يصدق على الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث الّا انه ابعد بقوله لكن لم يعتبر الاصحاب ذلك انتهى ومقتضى ظاهر العبارة قيام الاتفاق على عدم العبرة بالكثرة النصيب لكن يظهر مما يذكره في كتاب الصلوة خلاف ذلك فانه ره حكى هنالك عن العلّامة ره في المنتهى انّ المراد بالاولى هنا المستحقّ للميراث ثم قال فيكون المراد انّ من يرث اولى بالصلوة ممن لا يرث ثم قال واما تقديم بعض الورثة على بعض فيستفاد من قوله يعني المصنّف هناك بعد مثل عبارة المتن المذكور هنا والاب اولى من الابن وذلك لانّ الاب له السدس والباقي للابن ومع هذا حكم بانّ الاب اولى اه الثاني انه قال الشهيد ره في الذكرى اذا كان التقديم تابعا للارث انتفى مع عدمه وان كان اقرب كالقاتل ظلما او الرقّ والكافر ولو سلّم الاولى الى غيره جاز الا في تسليم الرجال الى النساء في الرجل وبالعكس في المرأة انتهى واعترضه في الحدائق فقال لقائل ان يقول انّ المراد من الخبر الدالّ على انّ الولي هو الاولى بميراثه انما هو الكناية عن القرب المستلزم للارث لو لم يمنع منه مانع لانّ المراد الارث بالفعل اذ التقدّم انما هو تابع للقرب الى الميّت لانّ مراتب الارث مترتّبة بترتّب القرب فكلّ مرتبة اقرب تقدّم على ابعدها وعلى هذا فالقرب الى الميّت موجب للارث وموجب للولاية عليه بعد موته ومنع القتل ظلما من الارث مثلا لا يوجب المنع من الاولويّة وبالجملة فانّ ما ذكرناه من الاحتمال اقرب قريب في المقام انتهى الثالث انه

قال في الجواهر حيث ظهر انّ المتّجه هو ما ذكره الاصحاب رض من ترتّب ذلك على طبقات الارث عدا ما استثني فهل المدار على استيذان جميع اهل الطبقة حتى لو كان المتولّي بعضهم او يكتفي باذن احدهم مط او انه ما لم يمنع غيره وجوه احوطها الاوّل ان لم يكن اقواها وان كان يمكن ان يؤيّد ما بعده بصدق اسم الولي على كلّ واحد منهم فيكتفي باذنه لانه لا اجد بحثا لا اذ لا ترجيح على الثالث اى مع عدم منع غيره انتهى الرابع انه لو امتنع الولي قال في الذكرى انّ في اجباره نظرا ينشأ من الشكّ في انّ الولاية هل هي نظر له او للميّت انتهى وقال في الجواهر بعد حكاية ما نصّه قلت لا ريب في قوّة العدم للاصل مع ما يستفاد من فحاوى الادلّة ثم قال لكنه هل تنتقل الى غيره من الارحام او الى الحاكم الشرع ومع عدمه فالمسلمين او الى الولي او انها تسقط ولعلّ الاخير اولى للاصل مع عدم ثبوت المستند ونحوه لو كان غائبا او طفلا قوله واذا كان الاولياء رجالا ونساء فالرجال اولى اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في هذا الحكم الذي هو اولويّة الرجال بين ما لو كان الميّت رجلا وبين ما لو كانت امرأة قال في ك وبهذا التعميم جزم المتأخّرون وذكروا انه لو كان الميّت امرأة لا يمكن للولي الذكر مباشرة تغسيلها اذن للمماثل فلا يصحّ فعله بدون ذلك ونقل في روض الجنان قولا باختصاص ذلك بالرجل اما الانثى فالنساء اولى بغسلهن ثم ردّه بانّ ذلك لم يثبت وانّ امتناع المباشرة لا يستلزم انتفاء الولاية انتهى ولا ريب انه ما اذن لغيره ممن يجوز له المباشرة والى هذا اشار في ك بقوله وردّه جدّي قدّس سرّه بعدم ثبوت مستند يعني مستند التخصيص ثم انه ره اورد عليه فقال وقد يقال انّ الرواية المتقدّمة التي هي الاصل في هذا الحكم انما يتناول من يمكن وقوع الغسل منه ومعنى انتفى دلالتها على العموم وجب الرجوع في غير ما تضمّنته الى الاصل والعمومات انتهى واشار بالرواية الى ما رواه غياث بن ابراهيم من قول امير المؤمنين ع يغسل الميّت اولى الناس به واعترضه صاحب ئق ره بعد نقل كلامه بانّ ما ذكره وان احتمل في الرواية المذكورة من حيث انها تشعر بمباشرة الولي للغسل الّا انه لا يتمّ فيما رواه في النهاية مرسلا قال امير المؤمنين ع يغسل الميّت اولى الناس به او من يامره الولي بذلك وهو اعمّ من مباشرة الولي فان امكنه المباشرة والّا امر غيره بل هو زاد على ذلك فقال بل الروايات التي نقلوها لا بدّ من تقدير هذا المعنى فيها ايضا والّا للزم انه لو تعذّر المباشرة لمرض ونحوه جاز دفنه بلا غسل وبالجملة فالروايات لا اختصاص لها بالمباشرة حتى يصير هذا الفرد خارجا عنها كما زعم بل المراد من قوله يغسل الميّت اولى الناس به هو انه تكون ولاية الغسل لاولى الناس لا التغسيل بالفعل والّا لجرى ذلك في اخبار الصلوة على الميّت بقولهم ع يصلّي على الميّت اولى الناس مع انه لا خلاف في جواز اذنه لغيره ولا سيّما اذا لم يكن اهلا للامامة واورد عليه بانّ المراد جواز المباشرة وان اتفق امتناعها لعارض يعني انّ الرواية مسوقة لبيان جواز الفعل من حيث هو مع قطع النظر عن اتفاق المانع وردّه بمنع كون المستفاد من الادلّة ذلك بل المستفاد انما المباشرة او الاذن ويتغيّر بينهما ما استعرفه من الاتفاق على الظاهر وبعض الاخبار بانّ الزوج اولى بزوجته مع انّ الاولى اجتناب المباشرة منه على ما ياتي فيعلم انّ المراد بالولاية انما هو اذنه حسب فتامّل انتهى واعلم انّ صاحب ئق ره انكر في ذيل الكلام على هذه المسئلة قيام الدليل على انه متى اجتمع الرجال والنساء في مرتبة الولاية فالرجال اولى قوله والزوج اولى بالمرأة من كل احد في احكامها كلّها قد استظهر صاحب الحدائق ره انه لا خلاف في اولويّة الزوج بزوجته في شيء من احكامها لانه قال الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب رض في انّ الزوج اولى بزوجته في جميع الاحكام وفي الجواهر نفي وجدان الخلاف فيما ذكره المص ره وفي المعتبر نقل الاتفاق عليه حيث انه ره ذكر رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال يغسل الميّت اولى الناس به وقال الزوج احقّ بامرأته حتى يضعها في قبرها ثم قال ومضمون الرواية متّفق عليه قال صاحب ك بعد ذكر الرواية مسندا لما في المتن وحكاية ما نقلناه عن المعتبر ما صورته قلت ان كانت المسئلة اجماعيّة فلا بحث والّا امكن المناقشة فيها لضعف السند ولانه معارض بما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في المرأة تموت ومعها اخوها وزوجها ايّهما يصلّي عليها فقال اخوها احقّ بالصلوة ثم نقل عن الشيخ ره انه اجاب عن هذه الرواية بالحمل على التقيّة ثم اورد عليه بانه انما يتمّ مع التكافؤ في السند كما لا يخفى انتهى ولا يخفى انّ الرواية الاولى مؤيّدة بالشهرة كما يكشف عنها عدم ظهور الخلاف في الحكم اعني اولويّة و الثانية مما اعرض عنه الاصحاب وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد واما اولويّة الزوج مط فلرواية اسحق وان لم تكن صحيحة لعمل الاصحاب عليه وعدم ظهور الخلاف على ما يقولون ولكنه ره استشكل في معنى الاولويّة فقال متّصلا بكلامه المذكور ما نصّه ولكن معنى الاولويّة غير ظاهر بالمعنى المذكور انتهى واشار بالمعنى المذكور الى ما قدّمه في شرح قول العلّامة ره واولى الناس به اولاهم بميراثه من قوله كون الاولويّة بمعنى عدم جواز اشتغال الابعد باحكام الميّت الّا باذن الاقرب ولو مع عدم صلاحيّته له ما نرى له دليلا قويّا ولا تدلّ الآية واولوا الارحام عليه اصلا وما نفهم ولا يدلّ عليه خبر يغسل الميّت اولى الناس به لعدم صراحته في الوجوب ومنع الغير منه ثم انه ره ايّد ما ذكره بحمل العلّامة ره في المنتهى قول امير المؤمنين ع يغسله اولى الناس به على الاستحباب هذا وقد اشار قوله ره في تفسير الاولويّة بمعنى عدم جواز اشتغال الابعد باحكام الميّت الّا

باذنه لا بعد الى ان الاولوية لعلها من المباشرة وان المناط هو كونه ممن يلزم مراعاة امره واذنه ومن هنا يتضح وجه الجمع بين قضيتين في كلام جماعة منهم العلامة ره في الارشاد فانه ره ذكر فيه ان الزوج اولى في كل احكام الميت ثم ذكر انه يجوز لكل من الزوجين تغسيل الآخر بل ربما يقع ما هو اعظم من ذلك وهو الاشكال بحسب ما يتراءى في بادي النظر من جهة المنافاة بين اتفاقهم على اولوية الزوج بالزوجة واختلافهم في جواز تغسيل كل من الزوجين للآخر على اقوال احدها ما عن المرتضى رض في شرح الرسالة والشيخ ره في ف وابن الجنيد الجعفي من انه يجوز لكل من الزوجين تغسيل الآخر مجردا مع امكان وجود المحارم وعدمهم ثانيها ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية وابن زهرة وجملة من المتأخرين من جواز تغسيل كل منهما اختيارا مقيدا بكونه من وراء الثياب ثالثها ما ذهب اليه الشيخ ره في كتابي الاخبار من ان ذلك مختص بحال الاضطرار دون الاختيار وتبعه على ذلك جماعة من الاصحاب كما قيل رابعها ما استظهره في ك من جواز تغسيل كل منهما الآخر مجردا وان كان الافضل كونه من وراء القميص كما في مطلق التغسيل ويمكن ان يقال ان هذا القول ليس مغايرا للقول الاول حجة القول الاول امور احدها الاصل ثانيها العمومات وثالثها الاخبار الخاصة فمنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها وعن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا بأس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه ومنها الصحيح عن منصور قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته فتموت يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة ومنها الحسن عن محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وهذه الاخبار انما دلت على جواز تغسيل الزوج زوجته ويدل على العكس اعني تغسيل الزوجة لزوجها ما رواه الشيخ ره عن زرارة في الصحيح عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وليس معه الا النساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة ولكن الفقرة الاخيرة منه محمولة على التقية لموافقتها لمذهب ابي حنيفة والثوري والاوزاعي على ما نقل عنهم وحملها الشيخ ره على ارادة تغسيل الزوج لها مجردة قال في الذخيرة وهو حمل بعيد هذا وقد بقي في المقام شيء وهو ان الصحيحة الاولى قد اشتملت على تقييد الحكم بجواز تغسيل الرجل زوجته بقوله ان لم يكن عنده من يغسلها وح تنطبق الرواية على القول الثالث اعني الجواز في صورة الاضطرار دون غيرها واجيب بان التقييد انما هو في كلام السائل والجواب مطلق لا يسري اطلاقه الى غير مورد السؤال ايضا وهذا الجواب لا يخلو عن تأمل لان الجواب انما ينطبق على مورد السؤال وسعي غيره مسكوتا عنه ويمكن توجيه الجواب المذكور بان جوابه ع قد اشتمل على التعليل بقوله ع انما يفعل ذلك اهل المرأة آه وهو مما يستفاد منه التعميم لان المراد بالتعليل هو ان اهل المرأة انما يباشرون غسلها من جهة كراهتهم ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه وليس الا من جهة كراهتهم ذلك من دون استناد الى الشرع فلا مانع من تغسيله اياها مباشرا سواء كانوا حاضرين ام غائبين ومنها ما في كشف اللثام من الاخبار الناطقة بتغسيل امير المؤمنين ع فاطمة ع ثانيا وان علله بكونها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق اشعى بعضها ان التعليل المذكور لا ينافي دلالتها على جواز تغسيل الزوج لزوجته لان المورد من افراد المبحوث عنه ولا يخلو عن نظر لان الظاهر من سياق التعليل هو ان كونها صديقة رافع لمقتضى عدم الجواز الذي من المحتمل بل الظاهر كونه عبارة عن التخالف في الذكورة والانوثة ومنها ما في كشف اللثام ايضا من وصية زين العابدين ع واشار بذلك الى ما رواه في الوسائل مسندا عن اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان علي بن الحسين عليهما السلم اوصى ان تغسله ام ولد له ولا يخفى ان الاستدلال بهذه الرواية لا يخلو عن اشكال وقد نبه عليه في الوسائل فقال ان المروي في احاديث كثيرة ان الامام لا يغسله الا امام فمعنى الوصية هنا المساعدة على الغسل والمشاركة فيه كما مر في حديث اسماء او بيان الجواز والتقية وان كان المتولي باطنا هو الباقر ع كما وقع التصريح به في الاخبار والله اعلم حجة القول الثاني روايات كثيرة منها ما رواه الكليني ره والشيخ ره عن ابي الصباح الكناني في الصحيح عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال قال تكون تلك المرأة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها غسلها من فوق الدرع ويسكب الماء عليها سكبا ولا ينظر الى عورتها وتغسله امرأته ان مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة اسوء منظرا اذا ماتت ومثله رواية داود بن سرحان وان كان في سندها ضعف عن ابي عبد الله ع ومنها ما رواه الكليني ره والشيخ ره عن الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته وذو قرابته ان كانت له وتصب النساء عليه الماء صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها ومنها ما رواه الشيخ ره والكليني ره عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع باسناد لا يبعد ان يعد موثقا قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذات محرم وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب وعن سماعة

في الموثق قال سألته عن المرأة اذا ماتت فقال يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وعن الحلبي عن ابي عبد الله ع نحوه ومنها ما رواه الشيخ ره عن الحلبي باسناد فيه جهالة عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها وربما اورد في هذا المقام بان مؤدى هذه الاخبار ليس على نسق واحد لان ما عدا الاولين الذين هما خبرا منصور ومحمد بن مسلم يعطي التقييد بكون الغسل من وراء الثياب وهما يدلان على الجواز مطلقا من دون تقييد بكون الغسل من وراء الثياب قال في الذخيرة انه يمكن الجمع بين هذه الاخبار والخبرين السابقين بوجهين احدهما تقييد الخبرين السابقين بناء على ان المطلق يحمل على المقيد عند التعارض وعليه عول من اشترط كون الغسل من وراء الثياب ثم قال لكن هذا التأويل بعيد جدا في صحيحة منصور فانها كالصريحة في ان المعتبر ستر العورة حسب ثم قال والعجب ان بعض الاصحاب استدل بالصحيحة المذكورة على الاشتراط المذكور وثانيهما حمل تلك الاخبار على الافضلية والاستحباب قال ره وهو متجه انتهى قلت ومن هنا يعلم وجه اختياره للقول الاول وهو الجواز اختيارا من دون اشتراط كون الغسل من وراء الثياب حجة القول الثالث ما رواه الشيخ ره عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يجد امرأة واجاب عنه العلامة ره فيما حكاه عنه صاحب الذخيرة بالمنع من السند وبالحمل على الاستحباب او على الرجل الاجنبي قال ويكون الاستثناء اشارة الى ما روي من انه يغسل من الاجنبية وجهها وكفيها انتهى ما في الذخيرة حجة القول الرابع ما ذكره في ك بعد قوله والاظهر جواز تغسيل كل منهما الآخر مجردا وان كان الافضل كونه من وراء القميص كما في مطلق التغسيل من قوله لنا ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان وساق متنه الذي تقدم في حجة القول الاول ثم قال وفي الصحيح عن منصور وساق متنه المذكور هناك ايضا ثم قال وفي الحسن عن محمد بن مسلم وساق متنه المتقدم هناك ثم قال ويدل على ان الافضل كونه من وراء الثياب روايات كثيرة منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء عليه الماء صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده في قميصها فيغسلها وصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثوب وصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجل بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع ثم قال ره والجمع بين الاخبار وان امكن بتقييد الاخبار المطلقة بهذه الاحاديث الا ان حمل هذه على الاستحباب اولى لظهور تلك الاخبار في الجواز مط ولثبوت استحباب ذلك في مطلق التغسيل على ما سنبينه انتهى واشار بذيل الكلام الى ما ذكره في شرح قول المصنف ره وان يفتق قميصه وينزع من تحته من قوله وهل الافضل تجريده من القميص وتغسيله عاريا مستور العورة او تغسيله في قميصه الاظهر الثاني لقوله ع في صحيحة ابن مسكان وان استطعت ان يكون عليه قميص فغسله من تحته وفي حسنة سليمان بن خالد وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وفي صحيحة يعقوب بن يقطين ولا تغسله الا في قميص وتوضيح المقام انه لا خلاف كما صرح به جماعة في جواز تغسيل كل من الزوجين الآخر في حال الاضطرار ويدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في حجة القول الاول وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امرأته او ذات محرم وتصب عليه الماء صبا من فوق الثياب ولا يلزم في الاستدلال بها اشكال من جهة عدم دلالتها على اختصاص جواز التغسيل في صورة الاضطرار حيث ان التقييد بعدم وجود الرجال قد وقع في كلام السائل كما قيل وذلك لانا لسنا بصدد تخصيص الحكم بهذه الصورة بل المقصود هنا نفي الاشكال عن صورة الاضطرار في نفسها مضافا الى ان لنا ان نقول ان الجواب في مثل هذا المقام انما ينطبق على السؤال وليس من قبيل قوله ع خلق الله الماء طهورا في جواب سؤال من سأل عن بئر بضاعة كما لا يخفى على من له خبرة باساليب الكلام ومع التنزل عن ذلك ان صورة الاضطرار هو القدر المتيقن وهو كاف فيما نحن بصدده فهذا تمام الاشكال فيه وانما الاشكال في صورة الاختيار وح نقول قد افاد تخصيص الشيخ ره الجواز بصورة الاضطرار وعدمه في صورة الاختيار وبقي في طرف الجواز ح اقوال ثلثة الجواز مط والجواز مقيدا بكون التغسيل من وراء الثياب والجواز مجردا مع كونه من وراء الثياب افضل واما الاخبار فهي ثلث طوائف احديها ما دل على الجواز في طرفي الزوج والزوجة غير مقيد بكون التغسيل من وراء الثياب ثانيتها ما دل على الجواز في الطرفين مقيدا بكون التغسيل من وراء الثياب ثالثتها ما دل على الفرق بين الزوجين بالجواز في تغسيل الزوجة لزوجها وعدمه في العكس كصحيحة زرارة المشتملة على التعليل في صورة موت الزوج بانها في عدة منه وفي صورة موت الزوجة بانه ليس في عدة منها وقد تقدمت في طي حجة القول

الاول اما الاخيرة فقد اجاب عنها في المستند بانها لا تصلح لمعارضة ما مر لمخالفتها للعمل من حيث الفصل بين الزوج والزوجة ثم قال فضم على القول بالفصل مع الجزء الاخر ليس باولى من ضمه مع الاول مضافا الى كون هذا الفرق محكيا عن الحنفية مطلقا وعن احد قولي سائر الاربعة فتكون الرواية موافقة لهم وبهما تصير مرجوحة مع انها ظاهرة في الاضطرار الذي لم يقل فيه احد بعدم الجواز وتخصيص جزئها الاخير بالاختيار ليس باولى من تخصيصها بحال الجزء كما فعله في التهذيبين مع انه ليس صريحا في النهي فيمكن ان يكون الجملة الخبرية تجوزا عن عدم وجوب تغسيل الزوج او عدم اولويته ولا ينافيه ولايته لامكان الاذن حال الاختيار ثم قال ومنه يظهر الجواب عن مفهوم رواية ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معها رجل ورواية الشحام المتقدمة يعني قوله المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه بقي في المقام دوران الامر بين حمل مطلقات الاخبار على المقيد حتى يلزم الحكم بالتغسيل من وراء الثياب كما هو مذهب الشيخ ره في النهاية وابن زهرة وجملة من المتأخرين وبين حمل التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب على الاستحباب ومقتضى القاعدة انما هو البناء على الاول ولكن ما ذكره صاحب ك ره من ان حمل الاخبار المقيدة على الاستحباب اولى يدل على انه ره اراد ان لخصوص هذه الاخبار المطلقة مدخلا في الظهور في الدلالة على الجواز والظاهر انه ره اشار بذلك الى ان ما وقع في ذيل صحيحة عبد الله بن سنان من قوله انما يفعل ذلك لتعيير تغسيل اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه يعطي ان فعلهم وكراهتهم نظر زوجها الى شيء يكرهونه ليس الا امرا ناشئا من هوى انفسهم وليس من جانب الشارع فيكون مؤكدا للجواز تغسيله اياها ونظره اليها وان ما وقع في ذيل صحيحة منصور من قوله ع يلقي على عورتها خرقة يعطي جواز نظره الى غير عورتها فيكون مؤكدا للجواز تغسيله اياها مجردة وعلى هذا يسري الضعف الى الاخبار المقيدة فتحمل على الاستحباب والانصاف انه لا يخلو عن وجاهة تنبيهات الاول انه ره قال في ك اعلم ان اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائم والمنقطع انتهى وفي الجواهر ما نصه ولا فرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائم والمنقطع ولا بين المدخول بها وغيرها وكذا الزوج لاطلاق النصوص والفتاوى ثم قال ولا يقدح سبق بعضها الى الذهن لعله لتحقق الندرة المانعة بمجرد ذلك انتهى ولا اشكال في صدق الزوجة على الامة التي تزوجها غير مولاها باذنه والظاهر ان هذه هي التي ادعوا صدق اسم الزوجة عليها دون السرية وان كان لحوقها بالزوجة في الحكم من باب تنقيح المناط القطعي مما لا اشكال فيه والندرة التي نفى صاحب الجواهر ره عدم تحققها ان اراد بها عدمها بحسب الوجود الخارجي فهو مسلم وان اراد ندرة اطلاق اسم الزوجة فهو ممنوع ومن المعلوم ان المناط في الانصراف وعدمه انما هو كون اللفظ بحيث ينساق منه المعنى والا فالوجود الغير المؤثر في اللفظ وكذا الندرة كلاهما مما لا عبرة به وفيما نحن فيه ندرة استعمال اللفظ موجودة الثاني ان المطلقة الرجعية زوجة كما صرح به جماعة من الاصحاب بل قد نفى صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف فيه الا من العلامة ره في المنتهى فانه تامل فيه فقال لو طلق امرأته فماتت كان رجعيا ففي جواز تغسيل الاخر له نظر ثم انه اشار في الجواهر الى منشاء النظر فقال ولعله لاحتمال المناقشة فيه بانصراف ما دل على كونها زوجة الى غير ذلك ثم قال وهو ضعيف فلها ان تغسله ح ان مات قبل خروج العدة اما اذا مات بعد خروجها فهي اجنبية كالمطلقة بائنا وهو واضح ثم حكى عن الذكرى انه قال فيها ولا عبرة بانقضاء عدة المرأة عندنا بل لو نكحت جاز لها تغسيله وان كان الفرض بعيدا انتهى قال في الروضة ما نصه والمطلقة رجعية زوجة بخلاف البائن ولا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض وقال جمال المحققين ره في توضيح كلامه لا يقدح انقضاء العدة اي بعد الموت في جواز التغسيل بل يكفي كونها زوجة في العدة الرجعية حين الموت لان من كانت زوجة حينئذ يطلق عليها انها زوجة وان خرجت منها عند التغسيل ثم قال وقوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء عدتها ولو بعد الموت ثم قال ويؤيده ما ذكره بعض الاصحاب مضافا الى اجماعهم من ان الظاهر من الزوجة في الاخبار الواردة بجواز تغسيل الزوجة هي الزوجة حين الموت لان من كانت زوجة حينئذ يطلق عليها انها زوجة وان خرجت عن العدة بعده ومضت ما مضت لكن ما سبق في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي من انه تغسله امرأته لانها منه في عدة ظاهر في اعتبار العدة فلو لم يثبت الاجماع فللتوقف في الحكم مجال ويمكن حمل الخبرين على التقية كما اشرنا اليه سابقا انتهى وكتب على قوله ره وان بعد الفرض ما صورته قيد في الذكرى بقوله عندنا ووجهه ان عدة الحامل وغيرها عندنا ابعد الاجلين ففرض عدم تغسيل الزوج الى ان ينقضي اربعة اشهر وعشرة ايام التي هي اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزوج امرأته وتغسيلها له بعد ذلك فرض

نادر جدا واما على مذهب العامة فيكفي وضع الحمل في انقضاء عدتها وح فيمكن وضع حملها قريبا من موت زوجها ثم تزوجها ثم تغسيلها لزوجها الميت ولا بعد فيه كثيرا انتهى وقال في الجواهر والظاهر ان مرادهم بالعدة عدة الوفاة وبعد الفرض ح لاستبعاد بقاء الميت بغير غسل حتى تنقضي وتتزوج كما يشعر بذلك المنقول عن حاشية الروضة لصاحبها حيث قال انه يتحقق الفرض بدفن الميت بغير غسل ثم تزوجت زوجة بعد مضي عدتها ثم اخرج الميت من قبره لغرض كالشهادة على حقه او اخرجه السيل ولم يتغير فيجوز لها او يجب تغسيله انتهى وقال في الجواهر بعد ذكره ولعله لا يحتاج الى هذا التكلف في نحو عصرنا وقت ذلك لانه قد تعارف فيه بقاء الميت مدة طويلة جدا بسبب ارادة دفنه في احد المشاهد المشرفة الى ان قال ره وربما افرضت المسئلة في صورة اقرب مما ذكرنا وهي فيما اذا كانت حاملا ثم وضعت بعد موته بان عدتها تنقضي بالوضع فقط كما هو مذهب ابن ابي عقيل ره فاذا انكحت غيره وقبل تغسيله لم يمنع ذلك من تغسيلها الا ان ذلك لا يتم بناء على ما هو المعروف من مذهب اصحابنا من الاعتداد بابعد الاجلين ثم قال لكن قد يظهر من المصنف ره في المعتبر مشهورية القول بجواز التزويج لها بمجرد الوضع بين اصحابنا انتهى وعلى هذا القول الذي وصفه بالشهرة للمصنف ره لا يبعد الفرض واقول لا يخفى ان ما وقع في كلام جماعة من الاصحاب ره من ان المطلقة رجعيا زوجة ليس تفسيرا للفظ الزوجة وهو واضح لعدم صحة اطلاق اسمها عليها حقيقة من جهة انقضاء زمان التلبس فان اطلق عليها ذلك لم يكن صحته الا مبنيا على الاتصاف بالزوجية فيما مضى وعلى هذا فلا بد من ان يكون مرادهم بذلك انها يجري عليها حكم الزوجة ويشهد بهذا انه قال الشهيد الثاني ره في كتاب النكاح من الروضة اذا طلق ذو النصاب الذي لا يجوز مجاوزته واحدة او اكثر طلاقا رجعيا لم يجز له التزويج دائما حتى تخرج المطلقة من العدة لان المطلقة رجعيا بمنزلة الزوجة فالنكاح الدائم في زمن العدة بمنزلة الجمع زائدا على النصاب فكذلك لا يجوز له تزويج الاخت اي اخت المطلقة رجعيا دواما ومتعة وان كانت المطلقة واحدة لانه يكون جامعا بين الاختين ولو كان الطلاق بائنا جاز تزويج الزائدة عن النصاب والاخت لانقطاع العصمة بالبائن وصيرورتها كالاجنبية لكن على كراهة شديدة الى ان قال وقال في مبحث ميراث الازواج ما لفظه والطلاق الرجعي لا يمنع من الارث من الطرفين اذا مات احدهما في العدة الرجعية لان المطلقة الرجعية بحكم الزوجة بخلاف البائن انتهى وفي كتاب النكاح من الجواهر اذا طلق واحدة من الاربع حرم عليه العقد على غيرها حتى ينقضي العدة ان كان الطلاق رجعيا بلا خلاف اجده بل يمكن تحصيل الاجماع عليه لانها بحكم الزوجة نصا وفتوى الذي منه ذلك بل ظاهرهما انها كذلك وان التزم بعدم الرجوع بملزم شرعي فانه لا يخرجها عن حكم المطلقة رجعيا التي هي بحكم الزوجة نعم لو كان الطلاق بائنا جاز له العقد على الاخرى في الحال لخروجها عن الزوجية بالطلاق وعدم ما يدل على انها بحكمها في العدة فلا جمع ح بين خمس فيشملها ح دليل الاباحة هذا ما اهمنا من كلامه ره وقال في كتاب الارث لو طلقت رجعية توارثا اذا مات احدهما في العدة لانها بحكم الزوجة بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه وعلى انه لا ترث المطلقة البائن ولا تورث كالمطلقة طلقة ثالثة والتي لم يدخل بها واليائسة ولمن في سنها من تحيض لليأس والمختلعة والمبارات لانتفاء صدق الزوجة والزوج عليهما انتهى الثالث انك قد عرفت استحباب كون الغسل من وراء الثياب على قول ووجوبه على قول اخر فينبغي ان يعلم ان الظاهر من كثير من اخبار المسئلة انما هو كون المراد بها الثياب المعهودة كما صرح به بعضهم لاشتمال جملة منها على القميص واخرى على الدرع وثالثة على الثياب وح على هذا فلا يجب تغطية الوجه والكفين والقدمين لكن في جامع المقاصد بعد ما حكى عن جمع من الاصحاب التصريح بان التغسيل من وراء الثياب استنادا الى صحيحة محمد بن مسلم وذكر انه هو الاصح قال ولم اقف في كلام على تعيين ما يعتبر في التغسيل من وراء الثياب والظاهر ان المراد هو ما يشمل جميع البدن وحمل الثياب على المعهود يقتضي استثناء الوجه والكفين والقدمين فيجوز ان تكون مكشوفة انتهى وتامل فيه صاحب الجواهر ره ثم قال نعم قد يقال ان خلو الاخبار عن التعرض للرأس مع حمل الاخبار على ما تقدم يقتضي بجواز كونه مكشوفا ثم قال لكن الظاهر عدمه لما يحمل الثياب على ما يشمله وان المراد بقاؤها في ثيابها التي كانت في حيوتها والغالب فيها مستورية الرأس وقد يؤيد ذلك بالنهي عن النظر الى شعرها في صحيح الحلبي فتامل انتهى وقال بعض المحققين ره من مشايخنا ان قوله ع في رواية الحلبي المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها يدل على وجوب ستر جميع بدنها الا ان يجعل الشيء كناية عن الزينة الباطنة انتهى الرابع انه هل يطهر الثياب بعد اتمام الغسل من غير عصر نقل فيه بعض مشايخنا المحققين ره قولين احدهما طهرها بمجرد اتمام الغسل من دون حاجة الى العصر وحكاه عن الذكرى وجامع المقاصد والروضة والحدائق وثانيهما توقف طهارة تلك الثياب على عصرها وحكى هذا القول عن ظاهر روض الجنان ثم قال وربما نسب الى المعتبر ثم قال الا ان كلامه في مسئلة تغسيل الميت

فيتصف بخصوص ما اذا تنجس القميص بما يخرج عن الميت لا بملاقاة الميت حجة القول الاول اطلاق الامر بالتغسيل في الثياب وخلو
الاخبار عن التعرض لحالها فحالها حال الخرقة التي يستعملها الغاسل وفي الذكرى ان على طهارة القميص هنا نص فيما لو لم يخرج
من الميت نجاسة كالدم والبول والغائط بالصب ممنوع وجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره حجة القول الثاني ان عدم تعرض الاخبار
لذا انما يدل على عدم تنجس الميت بالثياب ما دامت ملاصقة لبدنه وهذا لا يستلزم طهارتها بعد تنجسها وربما احتمل في المقام وجه
ثالث وهو عدم تنجس الثياب او الاملاقات بدن الميت لان ادلة تنجس الملاقي للنجاسة ليست اقوى من ادلة اعتبار العصر عند
غسل الثياب المتنجسة فتامل انتهى ولا يخفى ضعف هذا الاحتمال كما اعترف به من ذكره وذكر صاحب الجواهر ره في المقام وجوها
احدها حصول الطهارة بمجرد الصب من غير حاجة الى العصر وقد حكى هو ره هذا الوجه عن الذكرى وجامع المقاصد والروضة وغيرها
معللا بقوله لاطلاق الاخبار فجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره ومجرى الخرقة الساترة للعورة فانها لا تحتاج الى العصر قطعا
على ما يشعر به عبارة الروضة ووجه الاشعار انه جعل الخرقة مشبها بها ومقيسا عليها في تلك العبارة لا فرق فيها والمشهور انه من
وراء الثياب وان جاز النظر ويفتقر العصر هنا في الثوب كما يفتقر في الخرقة الساترة للعورة مطلقا اجراء لهما مجرى ما لا يمكن عصره انتهى
ثانيها ان الحكم بطهارة الميت عند اتمام الغسل حكم شرعي تعبدي فلا ينافي احتياج طهارة الثوب الى العصر ولا عدم تعدي
نجاسته الى الميت ثالثها عدم نجاسة الثوب اصلا وراسا وان قلنا بتعدي نجاسة الميت في غير ذلك ثم انه ره عقب ما ذكره من الوجوه
بالترتيب الذي تنبأه بقوله ولعل الاقوى في النظر الاول لكن الاحتياط بالثاني كاللازم في المقام لامكان المناقشة فيه بعد تمحيص
الروايات شيئا من ذلك والقياس على خرقة الستر لا نقول به لو سلم الحكم في المقيس عليه ثم قال والاحوط التغسيل من تحت الثياب من دون
نظر من الغاسل بان يغطي الميت بالثوب ويرفعه عنه كان يقبض عليه من جانبيه او نحو ذلك فالذي ولو اني عثرت على احد يحمل اخبار التغسيل
من وراء الثياب على ذلك ما كنت عدلت عنه الى غيره وان كان حمل بعض الاخبار عليه لا يخلو عن سماجة كقوله فيصب الماء من فوق الدرع
مع انه قد يراد به انه يوضع الماء على نفس الدرع ثم منه الى الميت من غير مباشرة الميت نفس الدرع فتامل جيدا انتهى الخامس انك قد
عرفت حكم الزوجة وهل يلحق بها المملوكة الغير المتزوجة ولا المعتدة ولا المكاتبة ولا المبعضة فيكون للمولى تغسيلها ويكون لها تغسيله
نقل بعض المحققين ره من مشايخنا فيه اقوالا احدها الجواز وهو الذي افتى به في القواعد حيث قال ولا يغسل الرجل غير امة الا الرجل
او زوجته وكذا المرأة يغسلها زوجها او امرأة انتهى وحكي عن البيان ايضا ثانيها عدم اللحوق مطلقا وقد حكي المحقق المذكور نسبته الى الروض
فالحكم هو عدم الجواز ثالثها انها ان كانت ام ولد لحقت بالزوجة فجاز التغسيل وان لم تكن ام ولد لم يلحق واستدل المحقق المذكور للقول
الاول باطلاقات التغسيل واصالة الرائبة بناء على جريانه فيما يشك في دخلته في العبادة واستصحاب المحرمية وان انتقل الملك الى غيره
او انعتق وفي الجواهر ما نصه انه لعله لا خلاف فيه بالنسبة الى الثاني يعني تغسيله اياها كما استظهر بعضه في مجمع البرهان وفي جامع المقاصد
ان تغسيلها جائز قطعا اذا كان وطؤها جائزا ونحوه في ك وقد عرفت غير مرة ان ذلك ممن لا يعمل بالظنيات يجري مجرى الاجماع ثم ان
صاحب الجواهر ره استدل على الجواز باصالة جواز النظر واللمس واستصحابهما ان كان ذلك هو المانع من جواز التغسيل على ما عساه
يظهر من مستند الخصم والى بقاء علقة الملك من الكفن والمؤنة والاعتداد منه مع ما كان من الاستمتاع بين المتزاوجين وللقول الثاني بزوال
المحرمية في ام الولد بالانعتاق وضعف الروايات التي استدلوا بها فيها كما تعرف ذلك وللقول الثالث بزوال المحرمية في غير ام الولد
بانتقال ملكها الى غيره واما ام الولد فيدل على مغايرة حكمها لغيرها من الاماء وانه يجوز مباشرتها التغسيل المولى رواية اسحق بن عمار عن
جعفر عن ابيه ان علي بن الحسين عليهما السلم اوصى ان يغسله ام ولد له واعترضه صاحب ك بضعف طريقها وصاحب الحدائق ره
بان الرواية المذكورة لا تخلو عن اشكال لما تحقق عندنا من ان الامام لا يغسله الا امام فلا بد من تاويل الخبر المذكور اما بحمله
على ان الوصية بذلك للتقية ودفع الضرر عن الامام الباقر ع كما ذكره بعض مشايخنا او بحملها على المعاونة كما يدل عليه ما في الفقه
الرضوي حيث قال ويروى ان علي بن الحسين ع لما مات قال الباقر ع لقد كنت اكره ان انظر الى عورتك في حيوتك فما انا بالذي انظر
اليها بعد موتك فادخل يده وغسل جسده ثم دعا ام ولد له فادخلت يدها فغسلت عورته مرتبة وكذلك فعلت انا بابي قوله ويجوز
ان يغسل الكافر المسلم اذا لم يحضره مسلم ولا مسلمة ذات رحم وكذا تغسل الكافرة المسلمة اذا لم تكن مسلمة ولا ذو رحم معنى قال في الذكرى
اذا مات مسلم ولا مسلم ولا ذات رحم معا او مسلمة ولا امرأة معها ولا ذو رحم فالمشهور تولي الكافر والكافرة الغسل بعد اغتسالهما ثم

استدل له برواية عمار الآتي ذكرها ثم قال ولا اعلم مخالفا لهذا من الاصحاب سوى المحقق ره في المعتبر الى ان قال فان الشيخين نصا عليه و
ابن الجنيد وسلار والفقيه ره وابن حمزة وهذا المحقق في غير المعتبر وابن عمه نجيب الدين يحيى بن سعيد نعم لم يذكره ابن ابي عقيل ولا
الجعفي ولا ابن البراج في كتابيه ولا ابن زهرة ولا ابن ادريس ولا الشيخ في ف وللتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المشهور فكيف يفيد
غيره الطهارة انتهى وفي المستند انه المشهور كما صرح به جماعة ثم قال بل عن التذكرة نسبته الى علمائنا انتهى لكن عبارة التذكرة ليست
صريحة ولا ظاهرة فيما ذكر من النسبة لانه قال فيها لو مات ولا مسلم هناك ولا ذات رحم فان كان هناك كافر امر بعض النساء المسلمات
رجلا كافرا بالاغتسال وعلمته غسل اهل الاسلام ثم يغسل كذلك ثم استدل له عليه برواية عمار الآتية ثم قال ومنع الجمهور من ذلك و
ان لم يكن معه احد من الكفار قال علماؤنا يدفن بغير غسل لان النظر اليه حرام انتهى وانت خبير بان ما نسبه الى علمائنا انما هو الدفن
بغير غسل عند عدم المماثل في الذكورية والانوثية وان كان كافرا واين هذا من نسبة تغسيل الكافر الى علمائنا نعم انما ذكر ان الجمهور
يمنعون من تغسيل الكافر للمسلم حتى عند انتفاء المسلم وهو لا يستلزم اتفاق علمائنا على الجواز كما هو المدعى وبالجملة فكلماتهم في
دعوى الشهرة في المسئلة مضطربة بل قد اشتمل كلام الشهيد ره على ما ينافي الشهرة التي ادعاها حيث انه نقل عن جماعة من الاعاظم عدم
التعرض لذلك الا ان يقال ان السكوت عن البيان لا ينافي الشهرة وان الذي ينافيه انما هو تصريح الجماعة بالمخالفة وقد علم مما بيناه
ان مراد الشهيد بقوله لا اعلم مخالفا انما هو نفي العلم بمن صرح بالانكار هذا وقد استدلوا بما رواه المشايخ الثلثة في الموثق عن عمار
عن الصادق ع قال قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات
ليس بينه وبينهم قرابة قال يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي
قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام عن علي
قال اتى رسول الله ص نفر فقالوا ان امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم قالوا صببنا عليها الماء صبا فقال اما
وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها فقالوا لا فقال افلا يمموها قال في الحدائق ويدل عليه ما ذكره في الفقه الرضوي حيث قال وان مات
ميت بين رجال نصارى ونساء مسلمات غسله الرجال النصارى بعد ما يغتسلون وان كان الميت امرأة مسلمة بين رجال مسلمين ونسوة نصرانية
غسلتها قال في المعتبر بعد نقل الروايتين الاوليين وعندي في هذا توقف والاقرب دفنها من غير غسل لان غسل الميت يفتقر الى النية و
الكافر لا تصح منه نية التقرب ثم طعن في الحديث الاول بان السند كله فطحية وهو مناف للاصل وفي الحديث الثاني بان رجاله زيدية وحديثهم
مطرح بين الاصحاب واعترضه في الحدائق بان هذا الطعن مناف لما قرره هو ره في صدر كلامه من ان ضعف الخبر لا يوجب الطعن مع عمل الاصحاب
به واتفاقهم على القول بمضمونه والامر هنا كذلك فانه لم يظهر لهذا الحكم مخالف وان تعرض فيه من تبعه ومتى ثبت قبول الخبرين فلا وجه لما
ذكره من الكلام في امر النية فانه متى دل الدليل على الجواز دل على صحة نية الكافر والطعن بما ذكره اجتهاد في مقابلة النص قلت يشهد بما حكاه
عن المصنف ره انه قال في اوائل المعتبر بعد ذكر الاقوال في قبول الواحد ورده ما صورته والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن
على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه انتهى فالنقل عنه مطابق للمنقول عنه والظاهر ان المصنف ره يكتفي في قبول الاصحاب
الذي جعله معيارا لوجوب العمل بخبر الواحد بقبولهم في مثل هذا المقام من حكم جماعة بمقتضاه مع عدم ظهور مخالف لهم وعلى هذا يتجه عليه ما
اورده صاحب الحدائق ره لكن كلامه مع وجاهته ايراده لا يخلو عن خلل لانه علل اثبات اتفاق الاصحاب بانه لم يظهر في الحكم مخالف ومن البين
ان عدم ظهور المخالف اعم من الاتفاق والعام لا يدل على الخاص وتحقيق المقام ان مناط البحث انما هو تحقيق ان الكفر بنفسه مانع
كالمخالفة في الذكورية والانوثية بين الاجنبيين حتى يكون سراية النجاسة من الغاسل الى الميت مما لا مدخل له في المنع اذ ليس من
لوازم كون الغاسل كافرا سراية النجاسة اليه وذلك لانه يمكن ان يكون بيد الكافر اناء له عروة من جلد او نحوها فيمسكه من عروته
ويغترف به على وجه لا يصيب يده نداوته ثم يصب على الميت ويقلبه بخشبة ونحوها كما انه ليس من لوازم كون الغاسل مسلما حصول
الغسل على وجه لا يصيب الميت او ماء الغسل نجاسة فالنسبة بين كفر الغاسل وتنجس الميت هو العموم من وجه بحسب المورد وعلى هذا
فلا يصح ان يجعل سراية نجاسة الغاسل الى الميت مانعا من جواز تغسيل الكافر للمسلم كما ان عدم صحة نية التقرب من الكافر ليس مما
يصح ان يجعل مانعا لان الكفر بنفسه ليس مانعا من قصد القربة ضرورة ان القربة عبارة عن ان ينوي الفاعل بفعله الاتيان به لانه
مامور به وهذا يتحقق من الكافر في صورة كونه معتقدا بالمعبود الحقيقي جل شانه مع كونه منكرا النبوة موسى او عيسى او نبينا عليه وعليهما

السلام مثلا انه لا يصح نية القربة ممن لا يقول بالمبعوث الحقيقي فتعليل عدم جواز مباشرة الكافر للتغسيل بعدم صحة نية القربة منه تعليل بالاعم المفارق للمعلل به وبما ذكرناه من التحقيق يتبين سقوط ما عرفته من الشهيد ره في ذيل كلامه حيث قال وللتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المشهور فكيف يفيد غيره طهارة وكذا يظهر سقوط ما ذكره المصنف ره فيما قدمناه من كلامه بقوله لان غسل الميت يفتقر الى النية والكافر لا تصح منه نية القربة انتهى ويعلم ايضا ان ما ذكره صاحب الحدائق ره بقوله لا يخفى ان الاخبار مختلفة في طهارة اهل الكتاب ونجاستهم وهذه الاخبار يعني ما قدمناها من جملة ما يدل على الطهارة فمن ترجح عنده القول بالطهارة فلا اشكال عنده في هذه المسئلة من هذه الجهة ومن ترجح عنده القول بالنجاسة كما هو الاظهر فالتوقف في هذا الحكم عنده مجال وان كان الظاهر ان الكل ممن قال بالطهارة او النجاسة قد حكموا بصحة هذا الحكم هنا وهو مشكل جدا انتهى وانت قد عرفت ذلك نقول ان اطلاقات الامر بالتغسيل لم تتقيد بكون الغاسل مسلما فهي كافية وان اغمضنا عن الروايات المخصوصة بهذه المسئلة لكن مع ذلك نقول ان الرواية الاولى موثقة فهي حجة ومع ذلك مؤيدة بالرواية الثانية وبما حكيناه عن الفقه الرضوي وبعدم ظهور الخلاف الى زمن المصنف ره فيتعين العمل بها او يكون امتثال الغاسل قبل الغسل حكما تعبديا فرع قال في الذكرى لو وجد بعد الغسل الاضطراري فاعل الاختياري فلا اعادة في غير من غسله كافر للامتثال والاقرب الاعادة في الكافر لعدم الطهارة الحقيقية انتهى واعترضه صاحب المدارك ره بعد ذكره فقال هذه الاقربية انما تتم على القول بنجاسة اهل الكتاب كما اشرنا اليه انفا واما على القول بطهارتهم فيصير الحكم فيه كسائر الافراد الاضطرارية من عدم وجوب الاعادة بل يبعد القول بتعين الاعادة على القول بالنجاسة وبالجملة فان من حكم بالاخبار المذكورة اوجب الغسل في الصورة المشار اليها من غير توقف عنده لان المامور به في تلك الحال هو الغسل على هذه الكيفية وامتثال الامر يقتضي الاجزاء واما من توقف في العمل بالاخبار وحصل له الاشكال بما ذكرناه في هذا المجال فلا ريب في تحتم الاعادة عنده بعد حصول تعيين البرائة عنده لان المامور به في تلك الحال هو الغسل على هذه الكيفية وامتثال الامر يقتضي الاجزاء بذلك الغسل ثم انه ره اورد على صاحب الذخيرة بانه وقع في كلامه تفكيك اللازم والملزوم لانه قال بعد ذكر الخبرين المذكورين ما لفظه والظاهر عدم العدول عن الخبرين لما اشرنا اليه انفا من ان الظاهر جواز العمل بالاخبار الموثقة خصوصا مع اعتضادها بغيرها وبالشهرة بين الاصحاب وسلامتها عن المعارض وتاييدها بالعمومات ثم قال هل يجب اعادة الغسل لو وجد من يجوز له تغسيله من المسلمين فيه قولان اقربهما نعم لان المامور به لم يوجد للتعذر فاذا ارتفع العذر لم يكن هنا معدل عن وجوبه وتوجيه الايراد ان مقتضى الكلام الاول صحة الاخذ بالخبرين والعمل بهما ومقتضاهما عدم وجوب الاعادة وهو مناف لقوله في الكلام الثاني لم يوجد لان المامور به وذلك لان المامور به في تلك الحالة بحكم الخبرين انما هو تغسيل الكافر لا غيره وقد وجد وتغسيل المسلم ح غير مامور به لتعذره والا لزم التكليف بما لا يطاق هذا ولا يخفى انا لو لم نعمل بالاخبار المذكورة في المسئلة كان المورد من قبيل ما يجب فيه دفن الميت بدون الغسل ثم اذا وجد من يصح منه تغسيل المسلم جرى البحث في ان هذا الفرض هل يدخل في عنوان البحث عن كونه مستثنى من حرمة النبش كما هو مقتضى اطلاق كلام العلامة ره في التذكرة لانه ره قال فيها عند ذكر مستثنيات حرمة النبش ما صورته لو دفن ولم يغسل قال الشيخ ره لا ينبش وبه قال ابو حنيفة وهو الوجه لانه مثلة وقال الشافعي ينبش ويغسل ويصلى عليه اذا لم يخف فساده في نفسه وبه قال مالك واحمد وابو ثور لانه واجب فلا يسقط بذلك وهو وجه عندي وكذا لو دفن الى غير القبلة انتهى ويحتمل ان يقال ان مورد هذا البحث انما هو ما لو اتفق مانع من التغسيل كنسيان ونحوه فلا يجري في صورة انتفاء المقتضي كما فيما نحن فيه هذا كله بناء على عدم العمل بالاخبار المذكورة وان عملنا بها لم يكن ما نحن فيه من فروع مسئلة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وانما يكون من قبيل ما تبدل فيه الموضوع وذلك لان محل البحث في اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء انما هو ما لو انكشف عدم مطابقة الامر الظاهري للواقع كما لو صلى باستصحاب الطهارة ثم تبين انتقاضها قبل الشروع في الصلوة وبعبارة اخرى يكون ما نحن فيه من موارد الامر الواقعي الاضطراري كما لو صلى بالتيمم في حال فقدان الماء ثم حصل الماء اتفاقا بعد الفراغ من الصلوة وقد حققنا في محله ان الامر الواقعي العذري مقتض للاجزاء وكذا فيما لو كان مريضا لا يقدر على الصلوة قائما فصلى قبل اخر الوقت بناء على عدم وجوب تاخير ذوي الاعذار الى اخر الوقت ثم انه بعد الفراغ من الصلوة حصل الاقتدار على الصلوة قائما هذا وبقي الكلام فيما ذكره الشهيد ره من تعليل اعادة الغسل فيما لو كان المغسل هو الكافر ثم وجد مغسل مسلم بقوله لعدم الطهارة الحقيقية فانه لا يخلو من اجمال ولا يكاد يحصل له محصل لانه ان اراد ان نجاسة الكافر تسري الى الميت لملاقاته لماء الغسل فيجب عليه

انه لا وجه للامر بالتغسيل ح لعدم صحة الغسل بالماء النجس مضافا الى ان تنجس الميت بالنجاسة العرضية لا داعي اليه فيكون الامر به لغوا يجب تنزيه الحكيم عنه بل يكون الامر به حينئذ منافيا لما علم من تعلق غرض الشارع باكرام ميت المسلم وتنظيفه وان اراد ان الطهارة اضطرارية فلا تكون طهارة حقيقية توجه عليه انه لا وجه لاستثناء تغسيل الكافر من بين اقسام التغسيل الاضطراري ضرورة اشتراك الجميع في كونها ابدالا قوله ويغسل الرجل محارمه من وراء الثياب اذا لم تكن مسلمة وكذا المرئة المراد انه يجوز تغسيل الرجل محارمه بل يجب كما هو ظاهر الجملة الخبرية في كلام المصنف ره ولازم الجواز هنا اذ لا قائل بالجواز بمعنى تساوي الفعل والترك فيما نحن فيه وهذا الحكم في الجملة معلوم ولهذا صرح في الجواهر بنفي وجدان الخلاف فيه ثم قال بل هو اجماعي والاخبار مستفيضة انتهى لكن وقع الخلاف في امرين احدهما اشتراط كون التغسيل من وراء الثياب كون مباشرة غير المماثل من باب الاضطرار وقد نبه على الامرين في الذخيرة حيث قال ومنها المحرمية فيجوز لكل من الرجل والمرئة تغسيل الاخر اذا كان محرما من وراء الثياب وهل يشترط في ذلك تعذر المماثل ذهب اليه الاكثر وذهب ابن ادريس ره والمصنف في المنتهى الى جوازه اختيارا من فوق الثياب والاظهر عندي جواز ذلك اختيارا نظرا الى صحيحة منصور وحسنة الحلبي وحسنة عبد الله بن سنان السابقات في مسئلة تغسيل الزوجين وهل يعتبر كون ذلك من وراء الثياب مقتضى الاخبار المذكورة عدم اعتبار ذلك واليه ذهب صاحب المدارك ره والذي ذهب صاحب [illegible] ره والذي صرح به الاصحاب اعتبار كون الغسل من وراء الثياب ولم اجد قولا بخلافه سوى ما نقلته عنك انتهى ومعلوم ان ما اجتمع فيه القيدان وهو التغسيل في حال الاختيار من وراء الثياب يكون مما اتفق الاراء على جوازه ولهذا قال العلامة ره في التذكرة ما نصه وللرجل ان يغسل من ذوي ارحامه محارمه من وراء الثياب عند عدم الزوج والنساء ونعني بالمحارم من لا يجوز للرجل نكاح واحدة منهن نسبا او رضاعا كالبنت والاخت والعمة والخالة وبنت الاخ وبنت الاخت ذهب اليه علماؤنا لتسويغ النظر اليهن في الحيوة انتهى والذي يحصل من كلماتهم في المسئلة اقوال ثلثة احدها عدم اعتبار الاضطرار والمصير الى جواز تغسيل المحارم اختيارا مع اعتبار التقييد بكونه من وراء الثياب وهو الذي ذهب ابن ادريس ره والعلامة ره في بعض كتبه قال في السرائر ولا باس ان يغسل الرجل امرئته والمرئة زوجها وكل ذي محرم رحم يغسل رحمه من فوق الثياب في حال الاختيار وهو الاظهر عند اصحابنا ومذهب شيخنا ابي جعفر في سائر كتبه الا في استبصاره فانه قال ذلك عند الاضطرار دون الاختيار انتهى ويستفاد منه نقل شهرة هذا القول لانه نسبه الى الجمع المضاف والمستثنى منه واحد وهو الشيخ ره في بعض كتبه وقال في المنتهى هل يجوز للرجل ان يغسل المرئة اذا كانت رحما محرما كالبنت والاخت في حال الاختيار فيه قولان لاصحابنا والاقرب عندي الجواز من فوق الثياب ثم استدل على ما استقربه فقال لنا الاصل وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن صفوان عن منصور قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج الى السفر ومعه امرئته ايغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة اقول الوجه في استدلاله بالصحيح المذكور على جواز تغسيله اياها اختيارا مع اشتماله على التقييد بالخروج في السفر وظهوره في عدم حضور غيرها من النساء هو ان التقييد انما وقع في السؤال والجواب بجواز التغسيل في مورد السؤال لا ينفي الجواز في غيره حتى يفيد الحصر لكن مع ذلك لا يخفى توجه الاشكال على الاستدلال به لان كلمة نعم ليست من قبيل قوله ع خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الحديث في كون الجواب لفظا عاما يشمل المورد وغيره فيصح الاستدلال به في الثاني لانها صريحة في الانطباق على المورد من دون افادة للعموم بالنسبة الى غيره فيبقى ما عدا المورد مسكوتا عنه فلا يبقى مجال للاستدلال به عليه ثانيها الجمع بين التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب وبين التقييد بالاضطرار اعني انتفاء المماثل وهذا هو الذي ذهب اليه المصنف ره ههنا كما هو صريح عبارة المتن ووافقه العلامة ره في التذكرة كما نطق به عبارته التي قدمنا ذكرها حجة القول الاول امور الاول ما عرفته في ذيل كلام العلامة ره من التعليل بتسويغ النظر الى المحارم في حال الحيوة والظاهر ان غرضه التعليل لاصل جواز تغسيل المحارم والا فالعلة المذكورة غير وافية باعتبار شيء من القيدين المذكورين الثاني ما علل به في المعتبر حيث قال يجوز للمحارم ان يغسلن محارمهن اذا لم يوجد رجال وكذا الرجال ونعني بالمحارم من لا يجوز للرجال نكاح واحدة منهن ويستوي فيه النسب والرضاع ويكون ذلك من وراء الثياب الى ان قال لنا ان المرئة عورة فيحرم النظر اليها وانما جاز مع الضرورة من وراء الثياب جمعا بين التطهير والستر انتهى وفي الجواهر انه مبني على حرمة نظر المحرم الى الجسد عاريا كما عن العلامة ره التصريح به في حد المحارم ولا ريب في ضعفه كما يظهر لك انشاء الله تعالى انتهى الثالث الاخبار بعد حمل مطلقها على مقيدها وبيان ذلك انه قد اختلف الاخبار في المسئلة فمنها ما افاد التقييد بصورة الاضطرار اعني تعذر المماثل من دون تقييد بكون التغسيل من وراء الثياب فهو مطلق

من هذه الجهة مثل ما في صحيح الحلبي عن الصادق ع انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرئته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء عليه الماء وحسنة عبد الله بن سنان قال سمعت الصادق ع يقول اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرئته فان لم تكن معه امرئته غسلنه اوليائه من وراء الثياب وتلف على يديها خرقة ومنها ما افاد التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب مع ظهوره في كون ذلك مع عدم وجود المماثل كموثقة عمار عن الصادق ع انه سئل عن الرجل يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمتان كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته وخالته في قميصه ولا يقربه النصارى وعن المرئة تموت في السفر وليس معها امرئة مسلمة ومعها النساء النصارى وعمها وخالها مسلمان قال يغسلانها ولا تقربها النصرانية كما كانت المسلمة تغسلها غير انه عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع وموثقة سماعة قال سئلت الصادق ع عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرئة ذات محرم منه وتصب النساء عليه الماء ولا تخلع ثوبه وان كانت امرئة ماتت مع رجال وليس معها امرئة ولا محرم لها فلتدفن كما هي بثيابها وان كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها ومنها ما دل على انه مع تعذر المماثل يجوز تغسيل المحارم للميت مجردا مثل رواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام في حديث قال اذا مات الرجل في السفر الى ان قال وان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه ومثلها صحيح منصور المتقدم ذكرها فيما حكيناه من كلام العلامة ره في المنتهى قال في الحدائق ره بعد ذكر هذه الاخبار وانت خبير بان هذه الروايات المذكورة ما عدا صحيحة منصور المشار اليها ورواية عمرو بن خالد ما بين مطلق في وجود المماثل وعدمه وبين مقيد بعدم وجود المماثل ومطلق بالنسبة الى الثياب وعدمها ومقيد بكونه من وراء الثياب وقضية الجمع المتكرر في كلامهم حمل مطلقها في كل من الامرين على مقيدها ويظهر قوة القول المشهور يعني القول باشتراط تغسيل المحارم من وراء الثياب بصورة الاضطرار الذي هو تعذر المماثل ثم انه ره التفت الى ان صحيحة منصور قد بقيت على طرف من هذا الجمع فقال نعم يبقى الكلام في صحيحة منصور ولم اجد به قائلا سوى ما يظهر من صاحب المدارك ره وانت خبير بان هذه الرواية وان صح سندها الا انها كما عرفت في المسألة السابقة معارضة باخبار تغسيل الرجل امرئته فان جملة منها قد اشتملت على كون ذلك من وراء الثياب وبه قيد مطلقها وجملة من اخبار هذه المسألة على تعددها وفيها الصحيح والحسن والموثق وهي مختصة بناء على حمل مطلقها على مقيدها على كون ذلك من وراء الثياب بشرط عدم وجود المماثل والقول بمضمون هذه الرواية مناف لجملة روايات المسألتين وترجيحها على جملة تلك الروايات بعيد غاية البعد انتهى واورد في الجواهر على هذا الطريق من الاستدلال بان هذا الاصل وان كان يقتضي حمل المطلق على المقيد الا انه يقوى هنا حمله على الاستحباب اذ هو مع اعتضاد المطلقات هنا باطلاقات الامر بالتغسيل وبالاصل وباستصحاب حلية التكشف في حال الحيوة والنظر واللمس مع احتمال كون الامر بذلك لمعارض خارجي كوجود اجنبي او اجنبيات كما يشعر به ما تقدم من الروايات مضافا الى ظهور ما في كثير منها في اتحاد حكم الزوج هو الاستحباب فيكون قرينة على حمل الامر به عليه لتضمن الخبر للمرئة والمحارم والا لزم استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه انه لا يتجه ما ذكر من حمل المطلق على المقيد لظهور قول الصادق ع في صحيح منصور بن حازم المروية في كتب الثلثة في جواز التجريد بحيث لا يصلح حمله على المقيد قال سئلته عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرئته ايغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقى على عورتها خرقة ويغسلها وقوله ع في خبر زيد الشحام حيث سئله عن امرئة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرئة غيرها ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها الحديث وقول امير المؤمنين ع في خبر عمرو بن خالد عن زيد بن علي ع عن ابائه عليهم السلام في حديث قال اذا مات الرجل الى ان قال وان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه اذ لا قائل بالفصل بين الرجال والنساء من المحارم ثم قال ومن ذلك كله ظهر لك وجه القول بالاستحباب لكن في الجواهر ان الوقوف مع المشهور احوط ان لم يكن اقوى سيما مع امكان المناقشة في المعتمد مما تقدم وهو الصحيح بارادة خصوص المرئة من نحو بلد ولا جابر لغيره من الاخبار وثالثها ما ذهب اليه صاحب ك ره من عدم اعتبار شيء من الامرين المذكورين فانه قال في شرح عبارة المتن ما صورته ومقتضى العبارة المنع من تغسيل الرجل محارمه في حال الاختيار وجوزه في المنتهى من فوق الثياب والاظهر الجواز مطلقا تمسكا بمقتضى الاصل وصحيحة منصور وساق متنها على الوجه الذي حكيناه عن المنتهى ثم قال والعجب من العلامة ره في المنتهى حيث استدل بهذا الخبر على جواز التغسيل من فوق الثياب مع صراحته في جواز التغسيل مجردا مع ستر العورة انتهى ووجه ذلك ان الكلام على ما نسبناه اليه من منع اعتبار كل من الامرين هو انه يبين استفادة التقييد بصورة الاضطرار

من كلام المصنف ره ونقل التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب عن المنتهى وشيعهما بان الاظهر هو الجواز مطلقا مصيرا الى الاطلاق ناظرا الى نفي كل من التقييدين ويؤيد ما فهمنا من كلامه ره ان صاحب ئق ره قال في تعداد الاخبار التي ذكرها في هذا المقام ومنها صحيحة منصور المتقدمة فانها دالة على جواز تغسيل المرئة مجردة وهي مطلقة في عدم المماثل الى ان قال نعم يبقى الكلام في صحيحة منصور ولم اجد بها قائلا سوى ما يظهر من صاحب ك ره حيث قال بعد نقل القولين المتقدمين والاظهر الجواز مطلقا تمسكا بمقتضى الاصل وصحيحة منصور ثم ساق الرواية هذا ما في الحدائق ولكن بقي في المقام شيء وهو وجه استدلال صاحب ك ره بالصحيحة المذكورة على عدم اعتبار شيء من التقييدين فنقول اما بالنسبة الى عدم اعتبار تعذر المماثل فهو ما بيناه في وجه استدلال العلامة ره بها على الجواز في صورة الاختيار وان كان لا يخلو عن اشكال كما اشرنا اليه هناك واما بالنسبة الى عدم اعتبار كون التغسيل من وراء الثياب فهو اطلاق لفظها تنبيهان الاول انه لا فرق بين كون الميت هو الرجل في تغسيل محارمه من النساء اياه وبين العكس وقد دل عليه موثقة سماعة وموثقة عمار مضافا الى عدم القول بالفصل بين الصورتين كما صرح به في الجواهر الثاني انه قال في الجواهر ان الظاهر تحقق الاضطرار بامتناع المماثل من المباشرة وعدم التمكن من اجباره او قلنا بعدم صحة الفعل مع الاجبار لاشتراط القربة ثم قال ويحتمل قويا هنا القول بسقوط التغسيل من غير المماثل لانحصار التكليف في المماثل مع عدم الدليل على انتقاله الى غيره بمجرد عصيانه فالاصل البرائة قوله ولا يغسل الرجل من ليست بمحرم قد عرفت في شرح العبارة السابقة ان المصنف ره فسر المحارم في المعتبر بمن لا يجوز نكاح واحدة منهن وانه ره صرح باستواء ذات النسب والرضاع في ذلك وح نقول في المسألة ثلثة اقوال احدها ما ذكره المصنف ره من عدم جواز التغسيل مطلقا وهو الذي وصف في الجواهر بانه المشهور بين الاصحاب شهرة كادت تكون اجماعا وقال في التذكرة لو ماتت امرئة وليس هناك الا الاجنبي قال علمائنا تدفن بثيابها ولا يغسلها الاجنبي ولا ييممها انتهى وقال في ف اذا ماتت امرئة بين رجال لا نساء معهم ولا زوجها ولا احد من ذوي ارحامها دفنت بغير غسل ولا تيمم وبه قال الاوزاعي وقد روى انه يغسل منها ما يحل النظر اليه في حال الحيوة من الوجه والكفين الى ان قال دليلنا الاجماع واخبار المروية عن الائمة في هذا المعنى واجماعهم عليها وقد بينا القول في الرواية الشاذة في الكتابين المتقدم ذكرهما انتهى ثانيها ما يظهر من المفيد ره في المقنعة فانه قال فيها وان ماتت صبية بين رجال مسلمين ليس لها فيهم محرم وكانت بنت اقل من ثلث سنين جردوها وغسلوها وان كانت اكثر من ثلث سنين غسلوها في ثيابها وصبوا عليها الماء صبا وحنطوها بعد الغسل ودفنوها في ثيابها انتهى ثالثها ما صار اليه ابن زهرة من التغسيل مع تغميض العينين قال في الغنية واذا لم يوجد للرجل من يغسله من الرجال المسلمين غسلته زوجته وذوات ارحامه من النساء فان لم يوجد من هذه صفته غسلته الاجانب في قميصه وهن مغمضات وكذلك الحكم في المرئة اذا ماتت بين الرجال ثم قال ومن اصحابنا من قال اذا لم يوجد للرجل الا الاجانب من النساء وللمرئة الا الاجانب من الرجال دفن كل واحد منهما بثيابه من غير غسل انتهى و الاول احوط وهذا القول الذي حكاه عن بعض اصحابنا هو القول الذي صار اليه المصنف ره حجة القول الاول الاخبار المعتبرة منها صحيحة الحلبي عن الصادق ع انه سئل عن المرئة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت وليس معه الا النساء ليس معهن رجال قال يدفن كما هو بثيابه ومنها صحيحة عبد الله بن ابي يعفور انه سئل الص ع عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجال كيف يصنع به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه ومنها صحيحة عبد الرحمن ابن ابي عبد الله البصري قال سئلته عن امرئة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ومنها صحيحة ابي الصباح الكناني عن الصادق ع في الرجل يموت في السفر ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرئة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها يغسلها من فوق الدرع وهذه الاخبار مع صحة اسانيدها ووضوح دلالتها معتضدة بالشهرة المنقولة حجة القول الثاني ما رواه عبد الله بن سنان قال سمعت الصادق ع يقول المرئة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرئة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ورواية جابر عن ابي جعفر ع في رجل مات ومعه نسوة ليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصببن عليه الماء صبا ويدخلنه قبره والمرئة تموت مع الرجال ليس معهم امرئة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها ويصلون ويدفنون ورواية ابي حمزة عن الباقر ع قال لا يغسل الرجل المرئة الا ان لا يوجد امرئة ورواية ابي سعيد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول المرئة اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم ذو محرم يصبون الماء عليها صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن الماء عليه صبا فقال ابو عبد الله ع بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل

لحرمة النظر اليه ولامسه وهو حي صب الماء عليه صبا لحجة القول الثالث هي الاخبار المذكورة في حجة القول الثاني ووجه كون هذا
القول احوط هو عدم تفويت الغسل المامور به مع عدم شئ من اللمس والنظر واجيب بان اخبار القول الاول معتبرة السند بخلاف
غيرها مما ذكر وان الاولى موافقة للشهرة مخالفة للعامة بخلاف الاخبار التي هي مستند القولين كما ينبئ عنه رواية ابي سعيد
مضافا الى ما في المستند من ان صب الماء ليس صريحا ولا ظاهرا في التغسيل فارادة الصب على مواضع الوضوء وعلى مواضع التيمم ممكنة
تنبيهات الاول انه هل يستحب التغسيل بصب الماء من فوق الثياب ام لا قال في المستند ظاهر المعظم الثاني ثم قال وهو كذلك للاصل
وظهور الروايات في مطلوبية ترك الغسل بل صراحة خبر داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا فسأل الصادق ع عن المرئة تموت مع
الرجال ليس فيهم لها ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها فانه رتب على الغسل ورود
الدخل وهو بالتحريك العيب ومثله رواية زيد بن علي حيث انكر فيها ترك التيمم الدال على رجحانه الغير المجتمع مع الغسل اجماعا وظاهر
الاستبصار وموضع من التهذيب ومحتمل كلام ابن زهرة والحلبي استحبابه لرواية زيد بن علي اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن
امرأته ولا ذو محرم يوزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولرواية ابي سعيد وما وافقها في الامر بصب الماء واجيب بانها معارضة
بما دل على نفي التغسيل فيرجع الى الاصل مع انها موافقة للعامة فيحمل على التقية مضافا الى ان الصب ليس صريحا ولا ظاهرا في
التغسيل الثاني انه يسقط التيمم فيما يسقط فيه الغسل قال الشيخ ره في ف اذا ماتت امرأة بين رجال لا نساء معهم ولا زوجها ولا
احد من ذوي ارحامها دفنت بغير غسل ولا تيمم وبه قال الاوزاعي وقد روي انه يغسل منها ما يحل النظر اليه في حال الحيوة من الوجه واليدين
وقال مالك وابو حنيفة تيمم ولا تغسل وتدفن الى ان قال دليلنا الاخبار المروية عن الائمة ع في هذا المعنى واجماعهم عليها وقد بينا
القول في الرواية الشاذة في الكتابين المقدم ذكرهما انتهى ووافقه المصنف في المعتبر فانه نقل عن ابي حنيفة فيما اذا ماتت امرأة بين رجال
اجانب ولا نساء انها تيممها الرجال لان الغسل تعذر فصار كعدم الماء ثم نقل عن اصحابنا روايات احدها يصبون عليها الماء
صبا من وراء الثياب والثانية انهم يغسلون ما يجب عليه التيمم الوجه والكفين والثالثة انهم يغسلون مواضع الوضوء ثم حكم بضعف
الروايات المذكورة كلها ثم قال وفي رواية يدفنونها من غير غسل وهي المشهورة وعليها العمل ثم قال لنا ان نظر الاجنبي محرم والغاسل
لا ينفك من الاطلاع على ما يحرم ثم استدل برواية ابي الصباح الكناني ورواية داود بن سرحان ثم قال وقد دلت هذه الرواية على ان
الحكم في الرجل يموت بين النساء الاجانب ولا رحل كالمرئة فلا يحتاج الى افراد البحث فيه بمسئلة منفردة واحتجاج ابي حنيفة ضعيف لان
نظر الاجنبي محرم والمانع من الغسل مانع من التيمم وان كان الاطلاع مع التيمم اقل لكن النظر محرم قليله وكثيره انتهى الثالث ان
اخبار المسئلة كثيرة مختلفة مضطربة كما نبه عليه صاحب الحدائق ره ففي بعضها التغسيل من وراء الثياب وفي آخر يغسل منها
موضع الوضوء وفي ثالث يغسل كفيها وفي رابع الامر بالتيمم وفي خامس يغسل منها ما اوجب الله تع عليها التيمم وفي سادس المنع من
التغسيل من وراء الثياب الذي دل عليه بعضها والامر بغسل الكفين خاصة وفي سابع يوزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا
ومن الظاهر البين ان العمل بهذه الاخبار يتوقف على دفع التنافي بينها وانى لنا ذلك سيما مع ما يدل عليه من جواز النظر والمباشرة
اللذين لا ريب في تحريمهما خصوصا الرواية الدالة على جواز مس النساء من الرجل ما كان يحل لهن النظر اليه في حال حيوته وبالجملة فالاعراض
عنها وردها الى قائلها هو الاظهر والعمل في هذه المسئلة على ما هو الاشهر واما خبر ابي حمزة وخبر عبد الله بن سنان الموافق له
فالظاهر حملهما على المحارم فلا يكونان من اخبار هذه المسئلة ويدل على ذلك قوله في الثاني منهما ويستحب ان يلف على يديه خرقة المشعر
بجواز اللمس انتهى قوله الا ولها دون ثلث سنين وكذا المرئة ويغسلها مجردة بين بالعبارة المتقدمة بانضمام هذه العبارة اشتراط
المماثلة بين الغاسل والمغسول في الذكورة والانوثة سواء كانت الميتة مرئة او رجلا مصرحا ببعض ما استثنى مضافا الى بعض ما تقدم ذكره
فحصل مما ذكره ره انه استثنى من عدم جواز تغسيل الذكر للمؤنث من كان لها من العمر ما دون ثلث سنين ومن تغسيل الانثى للذكور من كان
له ما دون ثلث ولكن الذي يحصل من كلماتهم وقوع الخلاف في اصل الاستثناء لان منهم من يحصل من كلامه انكار ذلك قال في ك
واطلاق العبارة يقتضي جواز ذلك اختيارا وشرط الشيخ ره في النهاية فيه عدم المماثل انتهى ومعلوم ان مقتضى ذلك هو عدم الاستثناء
ومنهم من يحصل من كلامه الخلاف في المستثنى لانه نقل عن المفيد ره وسلار تجويز تغسيل المرئة ابن خمس سنين مجردا وعن الصدوق ره
تجويز تغسيل الرجل بنتا اقل من خمس سنين مجردة ومنهم من فصل في المستثنى كالمصنف في المعتبر حيث منع من تغسيل الرجل الصبية مطلقا وجوز

للمرئة تغسيل ابن الثلث اختيارا واضطرارا فارقا بينهما بان الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية وليس كذلك
الصبية والاصل حرمة النظر انتهى وتنظر فيه صاحب ك ره وهو في محله لان مثل ذلك لا يصلح مستند الحكم شرعي وتوضيح ذلك ما ذكره
بعض المحققين ره من ان مبنى كلام المصنف ره ما اشار اليه من ان الاصل حرمة النظر خرج منه تغسيل المرئة للصبي وهو ضعيف اذ لو فرض
تسليم حرمة النظر الى العورة فغاية الامر كون الصبية مثل المحارم يجب تغسيلها من وراء الثياب كما اختاره المصنف ره في المحارم ودعوى حرمة
النظر الى ما عدا عورة الصبية الغير المميزة مخالف لما ثبت بالنص الصحيح بانها لا تغطي راسها عن الرجل حتى تحيض وادعى في الحدائق عدم
الخلاف في جواز النظر مضافا الى السيرة القطعية وعلى هذا فلا بد من الرجوع الى الاخبار وهي باعتراف جملة من المتتبعين منحصرة في ثلثة
احدها ما دل على جواز تغسيل الرجل الصبية وتغسيل المرئة الصبي بقول مطلق غير مشتمل على تقييد وتحديد في عمر واحد منهما وهو ما رواه
الشيخ ره في الموثق عن عمار الساباطي عن الصادق ع انه سئل عن الصبي تغسله المرئة فقال انما يغسل الصبيان النساء وعن الصبية لا تصاب امرئة
تغسلها قال يغسلها رجل اولى الناس بها وثانيها ما دل على تحديد عمر المغسل بثلث سنين لكنه لم يشتمل الا على تغسيل المرئة للصبي
وهو ما رواه الكليني ره عن ابن النمير مولى الحرث بن المغيرة النضري قال قلت لابي عبد الله ع حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال
الى ثلث سنين وثالثها ما دل على ان اقل حد عمر المغسل اذا كانت انثى والمغسل رجلا خمس سنين وهو ما رواه الشيخ ره في التهذيب عن محمد
بن احمد بن يحيى مرسلا قال روي في الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل ولا يخفى ان الرواية
الاولى وان كانت موثقة معتبرة الا انها مطلقة يمكن تطبيقها على كل من الاقوال اذ ليست ظاهرة فيما ينافي شيئا منها فينبغي التعارض
بين الرواية الوسطى والاخيرة والاولى منهما يتعين ترجيحها لامرين الاول انها اعني الرواية الوسطى هي الموافقة لما نقل في الجواهر من
الشهرة بقوله والمشهور الثلث فما دون انتهى بناء على ان تكون الغاية المذكورة فيها اعني مدخول الى داخلا في المغيى بل نزيد على ذلك و
نقول انها القدر المتفق عليه من حيث عدم اعتبار المماثلة بين الغاسل والمغسل في الذكورة والانوثة قال العلامة ره في التذكرة اجمع العلماء
على ان للنساء غسل الطفل مجردا عن ثيابه وان كان اجنبيا اختيارا واضطرارا لانها تربيه ولا تنفك عن الاطلاع على عورته لكن اختلفوا
في تقديره فللعلماء قولان قال الشيخ ره يغسل ابن ثلث سنين وهو اولى لقول ابي عبد الله ع وقد قيل له حدثني عن الصبي الى كم تغسله
النساء فقال الى ثلث سنين ولانه وفاق انتهى فاشار بقوله ولانه وفاق الى ما بيناه الثاني ان الرواية الاخيرة مضطربة المتن فعن ابن
طاوس ره ان لفظ اقل هنا وهم واصله اكثر وحكي في الذكرى ان الموجود في جامع محمد بن الحسن اذا كانت بنت اكثر من خمس او ست دفنت
ولم تغسل فان كانت بنت اقل من خمس غسلت وعلى ما عرفت من الوجهين يتبين رجحان القول بالاقتصار على الثلث تنبيهات الاول
ان مقتضى اطلاق كلام المصنف ره وجماعة عدم اختصاص جواز تغسيل الصبي والصبية بصورة فقد المماثل وهو مقتضى اطلاق اخبار المسئلة
الناطقة باصل الحكم فانه لم يذكر فيها التقييد بفقد المماثل خلافا لما حكي عن الشيخ ره في النهاية و ط حيث خص فيهما الحكم المذكور بصورة
فقده ورد بان هذا المقال محجوج بالعمومات وتخصيصها بعموم قوله ع لا يغسل الرجل المرئة الا ان لا يوجد امرئة ضعيف لضعف الرواية
مضافا الى منع صدق اسم المرئة على الصبية لانها مؤنث المرء الذي لا يصدق على الصبي ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا بصدقه قلنا الاشبه
في انصراف المرء والمرئة الى من انتهى الى حد البلوغ واقول قد تقدم موثقة عمار وقد وقع فيها السؤال عن تغسيل المرئة للصبي فاجاب
ابو عبد الله ع بان النساء يغسلن الصبيان وسئل عن الصبية التي لا تصاب امرئة تغسلها فاجاب بانه يغسلها رجل اولى الناس
بها وفتواه في ط موافقة لهذه الموثقة لانه قال فيه فان كانت صبية لها ثلث سنين فما دونها حكمها حكم النساء البالغات
فان كان دون ذلك جاز للرجال تغسيلها عند عدم النساء وللصبي اذا مات وله ثلث سنين فحكمه حكم الرجال سواء وان كان دونه
جاز للاجنبيات غسله مجردا عن ثيابه انتهى لكن الموجود في النهاية انه ان كان الصبي ابن ثلث سنين او اقل من ذلك فلا باس ان
يغسله النساء عند عدم الرجال مجردا عن ثيابه انتهى الثاني ان تغسيل الصبي والصبية غير مقيد بكونه من وراء الثياب وقد
صرح المصنف ره بجواز تغسيل الرجل للصبية مجردا ويساعد عليه اطلاق اخبار المسئلة وقد صرح بالجواز في عكسه اعني تغسيل
المرئة للصبي صاحب الجواهر ره بل نفى وجدان الخلاف فيه بل نقل الاجماع عليه من التذكرة والنهاية مصرحا بانه الحجة الثالث انه قال
المحقق الثاني ره ان الظاهر من اطلاق النص والاصحاب كون كل منهما مجردا عدم وجوب ستر العورة وهو متجه والاحوط تجريد البنت
لان جميع بدنها عورة ولانتفاء الشهوة في مثل ذلك ثم قال وقد صرح في الذكرى بعدم الوجوب وكذا في التذكرة انتهى وبعض

مشايخنا المحققين ره ان ظاهر اطلاق الاصحاب الحكم بجواز غسل الصبي والصبية مجردا عدم وجوب ستر العورة كما استظهر ذلك منهم في
جامع المقاصد حيث يدل عليه مضافا الى اشعاره وجوب ستر العورة لا نفسا ولا لاجل الغسل والى اطلاق معقد اجماعاتهم المطلقة
بجواز التجريد اطلاق روايات الحارث وعمار المتقدمة مع اقتضاء المقام للبيان مع ان السؤال عن الجواز عاريا كما هو المتعارف في
غسل الصبيان انتهى ولكن لا يخفى انه ليس في هذا الباب رواية عن الحارث وانما هي رواية ابن النمير مولى الحارث بن المغيرة ومطلقة
بالنسبة الى ستر عورة الصبي كما عرفت منها الذي حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين فنسبة الرواية الى الحارث
سهو من قلمه الشريف واما رواية عمار فهي الموثقة التي فيها تغسل الصبيان النساء وهي اول الاخبار الثلثة التي ذكرناها الرابع انه
قال في جامع المقاصد لا يخفى ان الثلث سنين هي نهاية الجواز فلا بد من كون الغسل واقعا قبل تمامها بحيث يتم بتمامها فاطلاق
ابن ثلث سنين يحتاج الى التنقيح الا ان يصدق على من شرع في الثالثة انه ابن ثلث سنين انتهى وهو مبني على الالتفات الى رواية ابن
النمير حيث سأل بقوله الى كم تغسله النساء فاجاب عليه السلام بقوله الى ثلث سنين ولما كان قوله الى كم تغسله بمنزلة ان يقال الى منتهى اي
مقدار من الزمان يجوز تغسيل النساء اياه فلذلك قال ان الثلث سنين هي نهاية الجواز يعني ان منتهاها منتهى الزمان الذي
يتصف بوقوع الغسل فيه هذا ولكن لا يخفى انه يبقى الكلام بعد ذلك في ان مجرد كون الثلث نهاية للجواز لا ينتج ما فرعه عليه من انه لا بد
من كون الغسل واقعا قبل تمام الثلث لان انتاجه لذلك مبني على ان كون المراد الى ثلث منتهاها منتهى الغسل والمتبادر المنساق
خلاف ذلك اذ لا يفهم من ذلك عند عرضه على اهل التعارف سوى ثلث منتهاها عمر الطفل وقد اجاب الشهيد الثاني ره حيث قال في
روض الجنان اعلم ان المفهوم من التحديد بالثلث هنا وفي الصلوة عليه ان منتهاه الموت فلا اعتبار بما بعده وان طال فيمكن على هذا
حصول الموت على نهاية الثلث ووقوع الغسل بعد ذلك فلا يشترط في صحة الحكم وقوع الغسل قبل تمام الثالثة فلا يتوجه ما قاله
المحقق الشيخ علي ره نقل كلامه الذي حكيناه ثم قال وهذا كما عرفت انما يتوجه لو جعلنا غاية التحديد الغسل لا الموت وهو غير واضح
انتهى وقد وافقه على ذلك جماعة ممن تأخر عنه والانصاف انه في محله الخامس ان مقتضى تعبير المصنف ره بقوله الا ولها دون ثلث
هو ان ابن ثلث ليس داخلا في موضوع المستثنى الذي حكم بجواز تغسيل المرئة له وكذا الحال في ابنة ثلث سنين كما هو مقتضى قوله ره وكذا
المرئة فحصل من ذلك ان المماثلة في الذكورة والانوثة معتبرة فيما كان على حد الثلث من دون زيادة ونقيصة ايضا فيلزم الحكم
بالتحريم وقد صرح الشيخ ره بذلك في ط حيث قال فان كانت صبية لها ثلث سنين فصاعدا فحكمها حكم النساء البالغات فان كان
دون ذلك جاز للرجال تغسيلها عند عدم النساء والصبي اذا مات وله ثلث سنين فصاعدا فحكمه حكم الرجال سواء وان كان دونها
للاجنبيات غسله مجردا عن ثيابه انتهى وقوله عند عدم النساء اشارة الى كلام آخر وهو انه يشترط في المستثنى انتفاء المماثل وهو كلام آخر لا يعتبر
اثباته ولا نفيه بما نحن بصدده ههنا وتوضيح ذلك انك قد عرفت الخلاف في كون الاستثناء ناظرا الى الثلث والخمس فذهب الى كل
فريق ثم ان القائلين بالاول اختلفوا من جعل نفس الثلث خارجا كالمصنف ره ههنا والشيخ ره في ط ومنهم من جعل نفس الثلث داخلا
كالشهيد ره حيث قال ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين مجردة وكذا المرئة وزاد في الروضة يجوز لها تغسيل ابن ثلث سنين مجردا
وان وجد المماثل والمفيد ره في المقنعة خص التحديد بالثلث بالصبية واعتبر في الصبي خمس سنين لكن حكم بالجواز فيهما في اقل من
ثلث وخمس وحكم فيما زاد على ثلث وخمس بالغسل من وراء الثوب وبقي حكم الثلث والخمس مهملا في كلامه ومبنى المسئلة انما هي
رواية ابي النمير المتقدم ذكرها فانها تشتمل على قول السائل حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين فان قلنا
بدخول الغاية في المغيا لزم القول بجواز تغسيل النساء لابن ثلث كاملة وان قلنا بخروجها عنه لزم القول بعدم جواز تغسيلها اياه
فتدبر فانه قد وقع لجمال المحققين ره في كلام له في حواشي الروضة متعلق بهذا المقام ما هو بعيد عن ساحة جلالة شانه فانه قال اشير
الى الرواية المذكورة مناقشة ولا يخفى ان الرواية الاولى مع ضعفها مختصة بالصبي وظاهرها الغسل فيما دون الثلث عملا بمفهوم
الغاية كما هو المشهور بين الاصوليين ولو لم نقل بحجيته كان الثلث مسكوتا عنه واما الحكم بدخوله في الجواز فلا وجه له وعلى هذا
فالظاهر ما في المبسوط لا ما ذكره المصنف يعني الشهيد ره من اعتبار الثلث انتهى ووجه البعد ان الحكم فيما نحن فيه مبني على دخول الغاية
في المغيا وعدمه لا على حجية مفهوم الغاية وعدم حجيته والفرق بين الامرين واضح فان البحث عن دخول الغاية في المغيا بحث عن
حكم المنطوق به والبحث عن حجية مفهوم الغاية داخل في مباحث المفاهيم وتوضيح ذلك ان في مثل قولك سر الى الزوال يبحثون عن امرين احدهما

ان الزوال داخل في الزمان المامور به والآخر ان ارتفاع وجوب السير بعد الزوال هل هو مما يدل عليه الكلام المذكور وحاصله انه
هل ينتفي الامر بالسير بعد انقضاء الزوال ومن هنا كان الاول على تقدير ثبوته داخلا في المنطوق كما ينبئ عنه لفظ الدخول الذي هو المحمول في قولهم
الغاية داخلة في المغيا والثاني داخلا في المفهوم لكونه على تقدير ثبوته ليس داخلا في محل النطق واذ قد عرفت ذلك علمت ان المبحوث عنه هنا انما هو
دخول الغاية في المغيا لان المطلوب دخول ذي الثلث فيمن يجوز تغسيل غير المماثل اياه لا خروج من زاد عمره على الثلث عمن يجوز تغسيل غير المماثل
اياه فان ذلك مسلم بين الجميع ثم انا نقول بعد ذلك ان الظاهر عدم دخول الغاية في المغيا فانه المتبادر المنساق من اللفظ وعلى هذا فلا يدخل
ذو الثلث فيما استثني من اعتبار المماثلة فلا يجوز تغسيل غير المماثل اياه لكن هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى دلالة الرواية وقد عرفت ضعف
سندها الا ان الذي يسهل الخطب هو كون حكم من عمره دون الثلث هو عدم اعتبار المماثلة فيه اتفاقا ويبقى الشك في دخول من كان على حد الثلث
في المستثنى بل يتحقق الظن بعدم دخوله فيه فلا بد من الرجوع الى عمومات وجوب التغسيل وتحريم اللمس ان هناك عمومات ومطلقات ناطقة بوجوب تغسيل
الميت وقد خصصت او قيدت بما يقتضي خروج غير المماثل لكن في خصوص ما بين الرجال والنساء مثل رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال لا يغسل
الرجل المرئة الا ان لا توجد امرئة ومثل هذه الرواية لا يفيد عدم جواز تغسيل الرجال للصبية ولا عدم جواز تغسيل النساء للصبي فلا منافاة
بينها وبين العمومات فيبقى في الباقي حجة الذي هو ههنا عبارة عن الصبي والصبية فمنطوقها ظاهر فيمن كان له دون ثلث سنين بناء
على عدم دخول الغاية في المغيا كما هو الظاهر فيستفاد منه جواز تغسيل من كان له دون ثلث ومفهومه عدم جواز التغسيل فيما بعد
الثلث ويبقى من كان على حد الثلث مسكوتا عنه ثم ان قلنا بمفهوم الغاية كما هو المشهور دل على نفي جواز تغسيل النساء ابن ما زاد على
الثلث ويعارض ما رواه الشيخ ره مرسلا في الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست سنين دفنت
ولم تغسل لكن قال في الوسائل انه محمول على الزيادة على الثلث انتهى ومع لا تعارض ثم انه قال فيها ايضا بعد ذلك انه نقل عن ابن طاوس ره
انه قال ان لفظ اقل ههنا وهم واصله اكثر ثم قال فيها وثاني مثله من طريق الصدوق ره وعلى هذا فمفهوم الشرط غير مراد فيما زاد على الثلث
لانه القدر المتيقن انتهى السادس ان الخنثى المشكل ومن اشتبهت ذكوريته وانوثيته كالممسوح مثلا ان لم يبلغ الثلث فلا اشكال في جواز
تغسيل كل من الرجال والنساء اياه واما تغسيله لغيره فان بلغ من العمر مبلغ المكلفين ففي المستند ان الحق جواز تغسيله لكل من الذكر و
الانثى وبالعكس تمسكا بالعمومات التي لم يرد عليها تخصيص سوى الاخبار المانعة عن تغسيل المغاير الذي هو في المورد غير معلوم وانت
خبير بانه لم يرد في الخطابات الشرعية النهي عن تغسيل المغاير حتى يقال ان عنوان المغاير ليس بمحقق فيرجع الى اصل البرائة وانما ورد مثل
قول ابي جعفر ع لا يغسل الرجل المرئة الا ان لا توجد امرئة ومن المعلوم انه لو غسل امرئة توقف اجزاؤه على تحقق العنوان الواقعي
بالنسبة الى المكلف اذ الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ومستعملة فيها فان كان هو رجلا لم يكن تغسيله اياها مجزيا وان كان هو في
الواقع امرئة كان تغسيله مجزيا وقد اشتبه المصداق فلا بد من الاحتياط ويمكن ان يقال ان الرواية المذكورة وما ضاهاها افادت تنويع
عموم ما دل على وجوب تغسيل الموتى فالمخاطبون بتغسيل الاموات صنفان احدهما الرجال ولا يغسلون الا من كان من صنفهم والآخر
النساء ولا يغسلن الا من كان من جنسهن وكل جنس مخاطب بالوجوب الكفائي فاذا وجد ميت خنثى لا يعلم كل من الفريقين من جنسه مع
علمهما اجمالا بكونه من جنس احدهما كانا بالنسبة اليه كواجدي المني في الثوب المشترك في ان هناك مكلفين يجري بالنسبة الى كل منهما اصل
البرائة لكونه شاكا في التكليف وليس المكلف واحدا علم اجمالا بكون احد الامرين واجبا في حقه السابع ان في صحة تغسيل غير المكلف
اذا كان مميزا قولين احدهما الجواز وهو المحكي عن الفاضلين في كتبهما استنادا الى تأتي نية القربة منه على الوجه المعتبر شرعا ودلالة
الاخبار على جواز عتقه ووصيته وصدقته ونحوها وثانيهما عدمه كما عن الدروس استنادا الى عدم تأتي النية منه على الوجه المعتبر
شرعا وعن ظاهر الذكرى واللوامع التوقف وقد بنى القولين على اعتبار النية في هذا الغسل وعدمه وقد حاول صاحب المستند ره تحقيق
المقام فقال ان الكلام هنا اما في وجوبه او في جوازه بمعنى الصحة والامتثال او ترتب الاثر عليه فان كان المراد هو الاول فعدمه ظاهر و
الا لم يكن غيره مكلفا واخبار جواز العتق ونحوه منه ان جعلت ادلة على التكليف كبعضهم خرج عن الموضوع والا فجواز بعض الامور منه
بدليل لا يوجب تعلق امر آخر به وان كان المراد هو الثاني فلتوقف العلم بترتب الاثر وحصول الامتثال على شمول العمومات الطلبية له
يبتني عليه فان قلنا بالشمول صح وتأتي النية منه والا كما هو الاظهر فلا وان لم يتوقف الغسل على النية وعلى القول بالصحة لا يجب
عليه وهو ظاهر واقول لا ريب في ان هذه المسئلة من فروع مسئلة شرعية عبادات الصبي او تمرينيتها فعلى القول بالاولى تصح منه التغسيل

وغيره من الواجبات الكفائية ويترتب عليه سقوط التكليف عمن عداه من المكلفين والنية ايضا من جملة افعاله التي يحكم عليها بالصحة بناء على هذا القول قوله وكل مظهر للشهادتين وان لم يعتقد الحق يجوز تغسيله عدا الخوارج والغلاة هذا هو المشهور كما في كلام جماعة خلافا للمفيد ره فانه قال في المقنعة ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي عليه الا ان تدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية واصحاب ره حيث استشكل في الحكم ثم استظهر عدم وجوب تغسيل غير المؤمن ومثله صاحب الذخيرة ره حجة القول المشهور اعني ما اختاره المص ره امور الاول استصحاب جريان حكم المسلم عليه الثابت له قبل الموت الثاني ما في التذكرة من الاجماع فانه قال فيها يجب غسل كل مسلم للامر به ولا يجب تغسيل الكافر ذميا كان او حربيا مرتدا كان او اصليا قريبا كان او بعيدا ولا يجوز ذلك ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وحكى مثله عن نهاية الاحكام وفي مجمع البرهان واما وجوب غسل كل مسلم فلعل دليله الاجماع الى ان قال والظاهر انه لا نزاع فيه لاحد من المسلمين كما في المنتهى وقال ايضا ولعل عبارات بعض الاصحاب مثل الشيخ المفيد ره في عدم غسل المخالف مبني على انه ليس بمسلم عنده كما يدل عليه دليله في يب ولكنه بعيد انتهى ويؤيد ذلك كله دعوى الشهرة من بعضهم على الجواز الثالث ما استدل عليه في المنتهى من مضمرة ابي خالد قال اغسل كل شيء من الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل الرابع ما رواه الشيخ ره عن طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع قال صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله تع وهي منجبرة بالشهرة لو كان فيها ضعف ثم انه بضميمة عدم القول بالفرق بين الصلوة والغسل يتم المطلوب وقد نبه على جميع ما ذكرناه مع الاشارة الى ما يؤيده في الجواهر حيث قال وقد يستدل عليه يعني وجوب التغسيل مضافا الى ما ذكرناه يعني نقل الاجماع عليه والى استصحاب ان حكم المسلم عليه والى ما يظهر من المشهور في باب الصلوة على الميت من الصلوة عليه وان ادعي عليه فيها حتى قال في المنتهى يجب الصلوة على الميت البالغ من المسلمين بلا خلاف الى ان استدل عليه بما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد الى اخر الرواية المتقدمة ثم قال يعني في المنتهى المسلم هنا كل مظهر للشهادتين ما لم يعتقد خلاف ما علم بالضرورة من الدين انتهى اذ لا قائل بالفرق سيما مع اشتراط الصلوة بالغسل بل لعل الصلوة اولى بالمنع فح يصح الاستدلال بكل ما يصلح لذلك من العموم وغيرها والى ما عساه يشعر به فحوى اخبار الباب وكلام الاصحاب من ايجاب تغسيل الميت في بلاد الاسلام بل ايضا وان لم يعرف مذهبه ولا اصل للحقه بالامام باطلاق الادلة وعمومها كقوله ع غسل الميت واجب ومضمر ابي خالد ونحو ذلك من الاطلاقات في الزوج والزوجة والمحارم ونحو قوله ع يغسله الولي او من يامره بذلك وغيرها مع انجبار ما فيها من الضعف في السند او الدلالة بما تقدم كما انه لا ينافيها نحو قوله ع انما المؤمن غسل مؤمنا اذ اقتضاه بعد اعتبار المفهوم وكون لفظ المؤمن لا يشمل المخالف عدم حصول ذلك الموظف من الثواب على تغسيل غير المؤمن وهو مسلم بل يشعر بانه مكروه على ما ذكر جماعة من الاصحاب انتهى ما في الجواهر ولكن لا يخفى عليك ضعف التمسك لما هو المطلوب هيهنا باطلاقات الزوج والزوجة والمحارم فانها مسوقة لبيان حكم اخر فهي قضايا اهمل فيها الالتفات الى كون الزوج مخالفا او كون الزوجة او المحارم كك حجة القول الذي ذهب اليه المفيد ره امور وقع ذكره في كلماتهم احدها ما استدل به الشيخ ره في التهذيب من ان المخالف للحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل واذا كان غسل الكافر لا يجوز فيجب ان يكون غسل المخالف ايضا غير جائز الى ان قال والذي يدل على ان غسل الكافر لا يجوز اجماع الامة لانه لا خلاف بينهم في ان ذلك محظور في الشريعة ثم استدل برواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت قال لا يغسله مسلم ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وان كان اباه وفيه ان الكبرى وان كانت مسلمة الا ان الصغرى كون المخالف محكوما عليه بالكفر ممنوع ثانيها ما ذكره بعضهم من ان تغسيل الميت انما هو لاكرامه المامور به من جانب الشرع ولا اكرام لمخالف الحق لانكاره الامامة من اصول الدين التي هي خمسة بل من المخالفين من انكر العدل ايضا فيخرج من الدين فيجب الحكم عليه بالكفر وحكمه عدم جواز تغسيله وفيه ان وجوب تغسيل الميت حكم شرعي تعبدي ولا عبرة بامثال النكات المذكورة مما لا يدور مدارها الحكم الشرعي دوران المعلول مدار العلة مضافا الى ان العدل والامامة من اصول الايمان ثالثها ان الاطلاقات الناطقة بوجوب تغسيل الميت تنصرف الى المؤمن بل ادعى المحقق البهبهاني ره انه يوجد في اكثر الاخبار قرائن على ارادته وفيه انا نمنع من الامرين حجة ما ذهب اليه صاحب المدارك ره وان لم تكن مذكورة في كلامه ره اذ لم يزد على قوله والمسئلة قوية الاشكال وان كان الاظهر عدم وجوب تغسيل غير المؤمن انتهى الا ان المحقق البهبهاني ره بين الوجه بقوله واستشكل الشارح ره من اطلاقات الاخبار الدالة

على

على تغسيل الميت وان الاطلاقات ربما كان منصرفا الى المؤمنين كما ورد في بعض الاخبار من غسل مؤمنا وانه في اكثر الاخبار قرائن على ارادة المؤمن ثم قال والاظهر عدم الوجوب لعدم الثبوت ثم قال ويؤيده ما في بعض الاخبار من ان التغسيل وامثاله لحرمة الميت وانه اذا لم يكن له الحرمة فلا يجب فلاحظ وتامل انتهى وقال في الذخيرة بعد ما نقل ما حكيناه عن الشيخ ره في يب ما لفظه ولا يخفى ان اتمام هذا الدليل يتوقف على اثبات ان المخالف كالكافر في جميع الاحكام ولم يثبت ذلك ولم اطلع على دليل يدل على وجوب الغسل لكل مسلم ولا اجماع هيهنا فالاصل يقتضي عدم وجوب تغسيل غير المؤمن انتهى ومحصله الاستناد الى اصل البرائة لكن عرفت ادلة القول الاول هذا وقد وقع للفاضل الاصبهاني ره تفصيل ذكر صاحب الجواهر ره في شانه انه لم يعرف له موافقا عليه ولا وجها يركن اليه فانه ره قال في شرح قول العلامة ره في القواعد ويجب تغسيل كل مظهر للشهادتين وان كان مخالفا عدا الخوارج والغلاة ما نصه لم ار موافقا له على التنصيص في وجوب تغسيل المخالف ونص المفيد ره على الحرمة لغير تقية وهو الوجه عندي اذا قصد اكرامه لخلته او لاسلامه ويحتمل الا استثناء لتقية او غيرها ومن التقية هنا حضور احد من اهل نحلته فان الغسل كرامة للميت ولا يصلح لها غير المؤمن وانما يجب ان احضر احد من اهل نحلته لئلا يشيع عندهم انا لا نغسل موتاهم فيدعو ذلك الى تعسر تغسيلنا موتانا او تعذره ويمكن تنزيل الوجوب الذي في المص عليه وان اراد الظاهر فلعله استند الى العموم كقوله ع غسل الميت واجب ومضمر ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين وضعفه واضح ثم قال وفي المراسم والمهذب ان المخالف لا يغسل وفي الشرايع جوازه للاصل وفي ط والنهاية والجامع كراهته ولا خلاف بين القولين بالجواز والحرمة اذا نزلت الحرمة على ما ذكرناه ولا ينافيه استثناء التقية لجواز ان يكون الدلالة على المراد وبالجملة فجسد المخالف كالجماد لا حرمة له عندنا فان غسل كغسل الجمادات من غير ارادة اكرام لم يكن به باس وعسى ان يكون مكروها للتشبيه بالمؤمن وكذا ان اريد اكرامه لرحم او صداقة ومحبة وان اريد اكرامه لكونه اهلا له لخصوص نحلته او لان لا يخرجه عن اهل الاسلام والناجين حقيقة فهو حرام وان اريد اكرامه لاقراره للشهادتين احتمل الجواز انتهى وفي الجواهر بعد نقله ما لفظه وفي كلامه مواضع للنظر لا تخفى ثم قال وكان الذي دعاه الى ذلك تعبير بعض الاصحاب كالمص ره بالجواز واخر بالكراهة وثالث بالحرمة ورابع بالوجوب فاراد الجمع بين الجميع بعد ان ثبت عنده ان سبب منع التغسيل للمخالف انما هو من جهة عدم استحقاقه للاكرام والاحترام والفرض ان وجوب غسل الميت لذلك ولعله يرتكب مثل هذا التفصيل في الكافر ايضا ويحتمل انه يفرق بينهما ومن المعلوم ان من عبر بالجواز كالمص ره لم يرد ذلك بل الظاهر ارادة اثبات او نفيه اصل الجواز في مقابلة القول بالمنع والا فمتى جاز وجب لعدم معقولية غيره ويشعر بذلك تعبيره به عن المؤمن والمسلم حيث قال وكل مظهر للشهادتين يجوز تغسيله ومن المعلوم وجوبه بالنسبة الى الاول فلا ينبغي الاشكال في ذلك من هذه الجهة تنبيه هل المدار في وجوب التغسيل على الاسلام وما في حكمه او على عدم ثبوت الكفر ظاهر الاصحاب في بادي النظر هو الاول والاقوى هو الثاني ولا يبعد ان يكون مرادهم ذلك وفاقا لصاحب الجواهر ره بدلالة العمومات الدالة على وجوب تغسيل كل ميت خرج عنها الكفار فبقي من لم يتحقق الحكم عليه بالكفر شرعا مثل ولد الكافر المسبي بيد المسلم بناء على طريقة من استشكل في تبعيته للسابي فيما زاد على الطهارة من الاحكام وكذا اللقيط بدار الكفر مع امكان تولده من مسلم فقد تامل بعضهم في اجراء حكم المسلم عليه قوله والشهيد الذي قتل بين يدي الامام ومات في المعركة لا يغسل ولا يكفن ويصلى عليه قال في الصحاح الشهيد القتيل في سبيل الله وقد استشهد فلان والاسم الشهادة انتهى وقال ابن الاثير في النهاية الشهيد في الاصل من قتل مجاهدا في سبيل الله ويجمع على شهداء ثم اتسع فيه فاطلق على من سماه النبي ص من المبطون ... الى الاحاديث التي ذكرها في مواردها فذكر في مادة بطن ما لفظه يعني في الحديث المبطون شهيد اي الذي يموت بمرض بطنه كالاستسقاء ونحوه انتهى وفي مادة حرق ما نصه حرق النار بالتحريك لهبها وقد يسكن الى ان قال ومنه الحديث الحرق والغرق والشرق شهادة ومنه الحديث الاخر الحرق شهيد بكسر الراء وفي رواية الحريق اي الذي يقع في حرق النار فيلتهب انتهى وفي مادة غرق ما لفظه فيه الحرق شهيد والغرق شهيد الغرق بكسر الراء الذي يموت بالغرق وقيل هو الذي غلبه الماء ولم يغرق فاذا غرق فهو غريق انتهى وفي مادة هدم ما صورته وفي حديث الشهداء وصاحب الهدم شهيد الهدم بالتحريك البناء المهدوم وفعيل بمعنى مفعول وبالسكون الفعل نفسه انتهى وفي مادة جنب ما صورته وفي حديث الشهداء ذات الجنب شهادة وفي حديث اخر ذو الجنب شهيد وفي اخر المجنوب شهيد ذات الجنب هي الدبيلة والدمل الكبيرة التي تظهر في باطن الجنب وتنفجر الى داخل وقل ما يسلم صاحبها وذو الجنب الذي يشتكي جنبه بسبب

الدبيلة

الذبيلة الا ان ذو للمذكر وذات للمؤنث وصارت ذات الجنب علما لها وان كانت في الاصل صفة مضافا والمجنوب الذي اخذه ذات الجنب وقيل اراد بالمجنوب الذي يشتكي جنبه مطلقا انتهى لكن لا يخفى ان ما ذكره من الاطلاق من باب الاتساع لا يخلو عن المنع فان مثل قوله المبطون شهيد ليس من باب اطلاق الاسم وانما هو من باب الحمل بناء على التشبيه يعني انه مثل الشهيد في الاجر والثواب كما في قولهم زيد اسد وقوله الطواف بالبيت صلوة وقد اريد انه يجري عليه احكامها وقال في القاموس الشهيد القتيل في سبيل الله لان ملائكة الرحمة تشهده او لان الله تعالى وملائكته شهود له بالجنة او لانه ممن يستشهد يوم القيمة على الامم الخالية او لسقوطه على الشاهدة اي الارض او لانه حي عند ربه حاضر او لانه يشهد ملكوت الله وملكه انتهى وهذا بحسب اللغة وقد صرح صاحب المدارك بان ما وقع في عبارة المصنف تفسير الشهيد كما ان المحقق الثاني ره قال في شرح قول العلامة ره والشهيد المقتول بين يدي الامام ان مات في المعركة صلى عليه من غير غسل ولا كفن ما نصه وقوله المقتول آه تفسير للشهيد ولو قتل في الجهاد السائغ كما لو دهم المسلمين من يخاف منه على بيضة الاسلام واضطروا الى جهادهم بدون الامام ونائبه لا مثل المقتول في حرب قطاع الطريق اذ لا يعد ذلك جهادا ومحاماة عن الدين فان اطلاق الاخبار وعموم بعضها مثل قول الصادق ع الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد الحديث يقتضي كونه شهيدا بمعنى ثبوت هذا الحكم له واختاره الشهيد ره وصاحب المعتبر وعليه الفتوى ويلوح من المصنف ره الميل اليه وحكوا عن ظاهر الشيخين المنع والعموم حجة عليهما انتهى والظاهر ان قوله ره فان اطلاق الاخبار جواب لو في قوله ولو قتل الى اخره وانه يريد الحاق هذا القسم بالشهيد في الحكم لا ادراجه في موضوعه والا كان منافيا لحكمه بكون ما ذكره العلامة ره تفسير اللفظ الشهيد وكيف كان فما ذكره المصنف ره من حكمه مما لا اشكال فيه وقد استدل عليه بالاجماع والنص اما الاول فمنه قول الشيخ ره في الخلاف الشهيد الذي يقتل في المعركة يدفن بثيابه ولا ينزع منه الا الجلود ولا يغسل ويصلى عليه الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال في الغنية ويغسل القتيل بجور غير حق الا قتيل المعركة في جهاد لازم فانه لا يغسل وان كان جنبا ويدفن في ثيابه الا القلنسوة والفروة والسراويل الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وقال الشهيد يسقط تغسيل عشرة الاول الشهيد اذا مات في المعركة ولا يكفن ايضا باتفاقنا انتهى وفي ك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب انتهى بل في المعتبر ان الشهيد اذا مات في المعركة لا يغسل ولا يكفن وهو اجماع اهل العلم الا سعيد بن المسيب والحسن فانهما اوجبا غسله قالا لان الميت لا يموت حتى يجنب ولا عبرة بخلافهما واما الثاني فمنه صحيحة زرارة واسمعيل بن جابر عن ابي جعفر ع قلت له كيف رايت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وحسنة ابان بن تغلب وابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن ان رسول الله صلى الله عليه وآله كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه ومنه ما في الفقه الرضوي وان كان الميت قتيل المعركة في طاعة الله لم يغسل ودفن في ثيابه التي قتل فيها بدمائه ولا ينزع منه من ثيابه شيء معقود الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوي خال عن التقييد بالموت في المعركة وليس في شيء منها ما يدل على اختصاص الحكم بمن يستشهد بين يدي الامام وانما المذكور في بعضها من قتل في سبيل الله وفي ثالث من قتل بين الصفين مع ان المحكي في كلام جماعة عن الاكثر ان المراد هو المقتول في المعركة بين يدي النبي ص او الامام ع بل نسبه في الذخيرة الى الاصحاب وتحرير المقام انه قد اعتبر جماعة منهم المصنف ره في الشهيد الذي هو موضوع الحكم المذكور هنا امرين احدهما ان يكون مقتولا بين يدي الامام ع وليس المراد به ما يقتضيه الجمود على لفظه والا لزم ان يكون من اريد قتله قصاصا فهرب الى الامام ع وقتل قصاصا بحضرته شهيدا وليس كذلك وكذلك الحال لو قتل ظالم رجلا بحضرة الامام ع فلا بد من ان يكون المراد بقتله بين يديه قتله في المعركة الذي بين معسكره ومعسكر اعدائه مع كونه ع حاضرا في المعسكر وعلى هذا يخرج عنه قسمان احدهما ما لو كان امير العسكر نائبه الخاص مع عدم حضوره فيقتل من المسلمين رجل في المحاربة فان اللازم حينئذ ان لا يكون مثل ذلك المقتول شهيدا وثانيهما ما لو دهم المسلمين طائفة من المشركين يخاف من استيلائهم على بيضة الاسلام فقتل في محاربتهم رجل من المسلمين فان اللازم على ذلك ان لا يكون مثل ذلك المقتول شهيدا ولو اريد من القيد المذكور اعتبار كون قتله قدام المعسكر القائم بامره ع سواء كان هو ع حاضرا فيه ام لا شمل من كان قتله قدام المعسكر الذي فيه نائبه الخاص لكن يخرج عنه من قتل في الدفاع عن بيضة الاسلام وكان هذا هو المبني لما ذكره في الذخيرة من الحاق الحق بالامام نائبه الخاص هذا وربما ابدل هذا

القيد بقولهم في سبيل الله ومو ايضا لا يتم بظاهره والا لشمل من حج البيت فقتل في اثناء مسيره بعض قطاع الطريق فلا بد من ان يكون المراد به المحاربة لحماية الدين ولو بدفع من هجم على بيضة الاسلام مع عدم حضور الامام ع وبعبارة اخرى يكون المراد هو الجهاد في سبيل الله كما وقع في عبارة ابن الاثير المتقدمة وفي كلام بعض مشايخنا المحققين ره ان المراد بالشهيد هنا من قتل في جهاد حق وقال المصنف ره في المعتبر بعد ان عزى اشتراط كونه مقتولا بين يدي الامام الى الشيخين والاقرب اشتراط الجهاد السائغ حسب فقد يجب الجهاد وان لم يكن الامام موجودا واشتراط ما ذكره الشيخان زيادة لم يعلم من النص انتهى والى هذا التعميم ذهب الشهيد في الذكرى وهو متجه وثانيهما ان يكون موته في المعركة وقد وقع في بعض العبارات ادراك المسلم اياه وبه رمق وهذا ايضا لا خصوصية له وكان المراد به بيان طريق الاطلاع ومقتضى اعتبار الشرط المذكور هو انه لو مات في غير المعركة غسل وقال في الذخيرة والادلة غير ناهضة بالدلالة على ذلك بل المستفاد من صحيحة ابان ان الحكم منوط بعدم ادراك المسلمين اياه وبه رمق سواء مات في المعركة ام لا وانه لو ادركه المسلمون وبه رمق غسل سواء مات في المعركة ام لا واعترف بذلك جماعة من الاصحاب انتهى وقال بعض المحققين من مشايخنا ان الاقوى ان المراد به كل من قتل في جهاد حق وفاقا للمحكي عن الغنية والكافي والمحقق والمصنف يعني العلامة ره في محتمل التذكرة والشهيدين والمحقق الثاني وصاحبي ك والذخيرة وجمع من متأخري المتأخرين ويؤيده استبعاد كثرة وقوع السؤال لفرض لا يحتاجون اليه بدا نعم الاقوى اعتبار الموت في المعركة والمراد بها المحل المتلبس بالعراك ويتفرع عليه كما في كشف اللثام وغيره انه لو انقضى الحرب وبه رمق غسل وعن المنتهى لو جرح في المعركة ثم مات قبل ان ينقضي الحرب وينقل عنها فهو شهيد انتهى ودل عليه مضافا الى ظاهر معاقد الاجماعات ان ذلك هو الظاهر من مضمر ابي خالد المتقدمة وضعفها منجبر بما عرفت من الشهرة بل حكاية الاتفاق على هذا التقييد صريحا عن الذخيرة واستظهار الاجماع من مجمع البرهان ولا فرق في ذلك بين ان يدركه المسلمون وبه رمق ام لا على ما استظهره في محكي جامع المقاصد من اطلاق الاصحاب واجماع التذكرة ثم قال ومثله الاجماع المحكي عن المعتبر والذكرى وغيرهما واما قوله ع في حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه المسلمون وبه رمق فلا دلالة فيها على كفاية عنوان مسلم عليها حتى في التغسيل وان لم ينقض الحرب لم ينقل عن المعركة فلعل المراد سواء ادراك الكامل اما بادراكهم اياه حيا بعد تقضي الحرب او اما بنقلهم اياه من المعركة الى معسكرهم انتهى ويمكن ان يكون المراد بالحسنة المذكورة بيان الحكم على وجه يحصل للمكلفين طريق العمل ووجهه

قوله وكذلك من وجب عليه القتل يؤمر بالاغتسال قبل قتله ثم لا يغسل بعد ذلك مستند الحكم ما رواه في الكافي عن مسمع بن كردين عن الصادق ع قال المرجوم والمرجومة يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد ورواه الصدوق ره عن امير المؤمنين ع مرسلا وقال في الفقه الرضوي وان كان الميت مرجوما بدئ بغسله وتحنيطه وتكفينه ثم يرجم بعد ذلك وكذلك القاتل اذا اريد قتله قودا قال في الذكرى الطريق الى مسمع ضعيف لكن الشهرة تؤيده انتهى وقال قبل ذلك من وجب عليه الرجم والقود يؤمر بالاغتسال والتحنيط والتكفين ثم يقام عليه الحد ولا يغسل بعد ذلك ولا نعلم فيه مخالفا من الاصحاب وبه خبر مسمع انتهى وتنقيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول انه هل يختص الحكم المذكور بالزنا والقود كما هو مورد الرواية او يشمل كل من وجب قتله بسبب لا يخرجه عن الاسلام مثل من افطر في نهار رمضان في الرابعة مثل المرتد او ساب النبي ص لانه يحكم عليهما بالكفر فلا يجب في حقه التغسيل ظاهر عبارة المصنف ره هو الثاني وهو ظاهر الاصحاب ايضا كما في الحدائق ره وبه صرح في الذكرى فانه قال فيها بعد العبارة التي حكيناها الظاهر الحاق كل من وجب عليه القتل بهما للمشاركة في السبب انتهى والاظهر الاول وفاقا لصاحب ئق ره لان الاستناد الى المشاركة في السبب قياس لا نقول به الثاني انه قد وقع في كثير من العبارات في المسئلة انه يؤمر من وجب عليه الحد بالاغتسال والتحنيط وذكروا ان الامر هو الامام ع او نائبه لكن الاخبار خالية من ذلك وكان من اعتبر الامر استند الى ان المنفهم من لفظ الحديث انما هو يغسلان بالتشديد من باب التفعيل كما قيل انه احد الثقلين فالمراد بقوله يغسلان انهما يؤمران بالغسل والنقل الآخر سواء من باب الافتعال فيكون المكلف به شرعا هو الغسل فتوجه الخطاب اليهما وربما وجه كلام الجماعة بان حكمهم بان من وجب عليه القتل يؤمر بما عرفت مختص بما اذا كان هو جاهلا بكون وظيفته ذلك الثالث ان تقديم الغسل على الوجه المذكور هل هو عزيمة او رخصة قولان اولهما للسلار ره وابن ادريس قال في المراسم واما من يجب غسله عليه قبل هلاكه وهو المقتول قودا فانه يؤمر بالاغتسال والتكفين والتحنيط فاذا قتل صلي عليه ودفن انتهى وقال في السرائر والضرب الثاني يجب ان يغسل قبل موته ولا يجب غسله بعد موته وقتله وهو المقتول قودا والمرجوم فانهما يؤمران بالاغتسال فاذا اغتسلا اقتلا الخ وهذا القول قد حكاه في المستند عن ظاهر الاكثر وحق الدليل وثانيهما لصاحب الحدائق ره فانه ذكر فيه وجهين ثم قرب الثاني ثم قال

قال العلامة ره في ايضاح الاشتباه مسمع بكسر الميم الاولى وفتح الثانية وبينهما سين مهملة وقال في ايضاح كردين بكسر الكاف وقيل بفتحها والاول اثبت عندي منه نيد عزه

ولعلّه هو ظاهرهما ايضا انتهى والاظهر عندى هو الاول لظهور الجملة الخبرية فى امثال المقام فى الانشاء الذى مقتضاه ذلك الرابع ان
ظاهر النص والفتوى بل صريح جماعة ان هذا الغسل انما هو غسل الميت لكنه قدم وعلى هذا يعتبر فيه ما يعتبر فى غسل الاموات من الاغسال
الثلثة مع مزج الخليطين فى الاثنين منها ونحو ذلك وقد نفى صاحب الجواهر وجدان الخلاف فيه الا من العلامة ره فى ... اتفقوا عدو
تبعه بعض من تأخر عنه حيث استشكل فى وجوب الاغسال الثلثة وعلله بعضهم باصالة البرائة وبان المعهود فى غسل الاحياء الوحدة
وباطلاق الامر بالاغتسال فى النص والفتوى فيتحقق مع الوحدة ويندفع جميع ذلك بظهور النص والفتوى المشار اليه خصوصا الثانى
فان هذا ليس من غسل الاحياء وقياسه عليه مما لا يوافق طريقة الخاصة وما نحن فيه نظير غسل الجمعة المقدم فى يوم الخميس الخامس
انه لا اشكال فى الاجتزاء به عن غسل الميت الموظف بعد الموت وانه لا يصير بسبب البقاء على الطهارة وعدم عروض النجاسة التى تحصل
لغيره بسبب الموت ويترتب عليه ما يترتب على غسل الميت من عدم وجوب الاغتسال على من مسه بعد موته ونحوه واستبعاد ذلك من جهة
تقديم الغسل على سبب النجاسة بعد ثبوت ذلك من النص والفتوى مما لا وجه له اذ الاحكام الشرعية تعبدية يجب اقتفاء ما قرره الشارع
منها السادس انه لو سبق موته قتله او قتل بسبب اخر لم يسقط الغسل الموظف بعد الموت كما جزم به فى الحدائق مصرحا بانه لا فرق بين
ما لو بقى السبب الاول كالقصاص وما لو ثبت الرجم وبين ما لو ارتفع كما لو عفى الولى عن القود وقتل بسبب اخر معللا بانه سبب جديد وقوفا
على ظاهر النص لان الحكم خارج عن مقتضى الاصول فيقتصر فيه على مورد النص وهناك فروع مذكورة فى كلمات جملة من الاواخر تركناها
لقلة الحاجة اليها قوله ره واذا وجد بعض الميت فان كان فيه الصدر او الصدر وحده غسل وكفن وصلى عليه ودفن وان لم يكن وكان فيه
عظم غسل ولف فى خرقة ودفن وكذا السقط اذا كان له اربعة اشهر فصاعدا وان لم يكن فيه عظم اقتصر على لفه فى خرقة ودفنه وكذا السقط
اذا لم تلجه الروح هذه العبارة على ما اشتملت على بيان صور ثلث الاولى ان يوجد قطعة مشتملة على الصدر او يوجد الصدر نفسه وحكم
التغسيل والتكفين والصلوة والدفن ولا يخفى ان محصل هذا البيان كون مناط الحكم بالامور الاربعة المذكورة هو الصدر سواء كان معه
زيادة من غيره من اجزاء الميت ام لا وقد تعرض العلامة ره لنقل الاقوال فى المسئلة بصورها فقال فى لف اذا وجد بعض الميت فان كان هو
الصدر فحكمه حكم الميت يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه ويدفن وان كان غيره فان كان فيه عظم غسل وكفن ودفن من غير صلوة وان لم
يكن فيه عظم لف فى خرقة ودفن من غير غسل ولا صلوة هذا هو المشهور بين علمائنا وقال ابن الجنيد ره ولا يصلى على عضو الميت والقتيل
ولا يغسل الا ان يكون عضوا تاما بعظامه او يكون عظما مفردا ويغسل ما كان من ذلك لغير الشهيد كما يغسل بدنه ولم يفصل الى الصدر
وغيره وقال على بن بابويه ره فان كان الميت اكله السبع فاغسل ما بقى منه وان لم يبق منه الا عظام جمعتها وغسلتها وصليت عليها ودفنتها
ثم قال لنا ما رواه على بن جعفر فى الصحيح عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل ياكله السبع والطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال
يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فان كان الميت نصفين صلى على النصف الذى فيه القلب والصدر ولان الصدر والقلب محل
العلم والتكليف منوط به فهو فى الحقيقة الانسان المكلف ثم قال احتج ابن الجنيد ره بما رواه محمد بن مسلم فى الحسن عن الباقر ع قال اذا
قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه وان وجد عظم بلا لحم صلى عليه وعن محمد بن خالد عمن ذكره عن ابى عبد الله ع قال اذا
وجد الرجل قتيلا فان وجد عضو من اعضائه تام صلى على ذلك العضو ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن انتهى
وقد استفيد من هذا الكلام ان الصورة الاولى حكمها جريان الامور الاربعة فيها على جميع الاقوال اما على القول الاول الذى وصف
بالشهرة فواضح واما على القول الثانى وهو ما نقله عن ابن الجنيد ره فلانه جعل معيار الجمع بين الغسل والصلوة المصرح به فى كلامه هو
العضو التام بعظامه او العظم المفرد والمراد به الجنس المشتمل على جميع عظام الميت وغير المشتمل على جميعها بقرينة استناده الى حسنة
محمد بن مسلم المشتملة على قول ابى جعفر ع وان وجد عظم بلا لحم صلى عليه لا يقال ان كلامه ره قد اشتمل على مجرد الصلوة عليه والتغسيل
بدلالة استثناء العضو التام والعضو المفرد من الميت الذى حكم بنفى الصلوة عليه والغسل فى حقه وقد نسبت اليه القول بجريان الامور
الاربعة المذكورة وذلك مما لا وجه له لانا نقول ان من يغسل ويصلى عليه لابد من تكفينه ودفنه بطريق اولى وكانه لم يصرح بالتكفين
والدفن لما ذكرناه من الاولوية وبهذا البيان يعلم الحال بالنظر الى مذهب على بن بابويه ره ايضا فيجرى الامور الاربعة بناء عليه لانه اجرى
فى العظام الغسل والصلوة والدفن ففيما اشتمل العضو على اللحم والعظام اولى واذا وجب الغسل والصلوة فالتكفين اولى وعلى مثل
هذا يبتنى ترك ذكر الدفن فى ط والنهاية والمراسم وكذا ترك ما عدى الصلوة فى جملة من الكتب لظهور اولوية وجوب ما عدا الصلوة عند

وجوبها ومن هذا البيان يعلم ان ما ذكره صاحب الجواهر ره فى هذه الصورة من نفى الخلاف بين المتقدمين والمتاخرين فى محله هذا وقد عرفت
انه استدل العلامة ره فى لف على القول الذى ذهب اليه المصنف ره بصحيحة على بن جعفر ع المشتملة على قوله ع فان كان الميت نصفين صلى
على النصف الذى فيه القلب والصدر ولا يخفى انها انما تدل على حكم النصف الذى فيه القلب والصدر ولا دلالة فيها على ان حكم الصدر
وحده هو بعينه حكم النصف المذكور الا ان يتم بعدم القول بالفصل او يستدل على خصوص حكم الصدر نفسه بالاجماعين المنقولين عن كرة
ونهاية الاحكام على وجوب الصلوة المستلزم لوجوب غيرها من الغسل ونحوه فعن الاول انه قال فيه ويصلى على العضو الذى فيه الصدر
او القلب او الصدر وحده نفسه عند علمائنا وفى الثانى يصلى على ما فيه الصدر والقلب او الصدر نفسه عند علمائنا انتهى وقال فى ف
اذا وجد قطعة من ميت فيه عظم وجب غسله وان كان صدره وما فيه قلبه وجب الصلوة عليه واذا لم يكن فيه عظم لا يجب غسله الى ان
قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وربما استدل بامور اخر الاول فحوى ما ستعرفه انشاء الله تعالى من الادلة الدالة على وجوب
الغسل لقطعة ذات عظم من الاجماع وغيره الثانى اجماع الغنية فانه قال فيها ولا يغسل ما وجد من ابعاض الانسان الا ان يكون
موضع صدره او يكون فيه عظم ولا يغسل السقط اذا كان له اقل من اربعة اشهر كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى الثالث
الاستصحاب نظرا الى عدم العلم باشتراط اجتماع الجملة فى شىء من احكام الميت كالغسل وغيره وان شئت قررته بوجه اخر وهو ان
حكم التغسيل كان ثابتا لهذا الجزء فى حال اقترانه بسائر الاجزاء فبعد تبدل حالة الاقتران اذا شك فى بقاء الحكم السابق استصحب
وفيه ان حكم التغسيل وغيره من احكام الميت انما ورد على الميت الذى هو عبارة عن الانسان المركب من الزائل والباقى وينتفى المركب
بانتفاء بعض الاجزاء فيتغير الموضوع ويسقط الاستصحاب ولا يرد النقض على ما قلناه بانه اذا اخذ من الماء الزائد على مقدار الكر شىء
اوجب الشك فى زوال الكرية لزوم البناء على بقائها واجرى عليه احكام الكر مع زوال بعض الموضوع قطعا فلو كان زوال بعض الموضوع
قادحا فى جريان الاستصحاب لم يكن لذلك الحكم وجه لانا نقول انه قد قام الاجماع على جريان حكم الكر على ما كان كرا ثم شك فى زوال
كريته فهو حكم خاص بمورده تعبدا وليس مبنيا على حجية الاستصحاب ولذلك قال به من لم يقل بحجية الاستصحاب الرابع قاعدة عدم سقوط
الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وفيه ان معنى قوله ع لا يسقط الميسور بالمعسور ان الميسور من عمل مشتمل على افراد او اجزاء لا يسقط
بالمعسور منه واين هذا من انتفاء بعض الموضوع كما هو الحال فيما نحن فيه الخامس ما علل به الحكم فى لف من ان الصدر والقلب محل العلم و
التكليف منوط به فهو فى الحقيقة الانسان المكلف ولا يخفى ما فيه لان كون الصدر والقلب محل العلم وان كان مسلما فى نفسه الا انه بالنظر الى
ما نحن فيه وجه اعتبارى لا يصلح دليلا عليه وان قوله فهو فى الحقيقة الانسان المكلف ممنوع تنبيهات الاول قال فى الجواهر هل يلحق
بالصدر بعضه كما هو قضية بعض الادلة السابقة من الاستصحاب وعدم سقوط الميسور بالمعسور وكونه من جملة هيكله وبه صرح بعضهم او لا
كما يشعر به تعليق الحكم فى العبارة وغيرها من عبارات الاصحاب على الصدر الذى لا يصدق على البعض ولعله الاقوى اذا لم يكن هو البعض المشتمل
على القلب والا كان الاقوى هو الاول للاطلاق المتقدم فتامل انتهى واشار بالتعليل بالاطلاق المتقدم الى ما حكاه عن المعتبر من مرفوعة
البزنطى المقتول اذا قطع اعضاؤه فصل على العضو الذى فيه القلب وهى كما ترى مرفوعة لا حجية فيها انه فى المعتبر ما صورته روى البزنطى فى جامعه
عن احمد بن محمد بن عيسى عن بعض اصحابنا يرفعه قال المقتول اه وكانه ره اشار بالامر بالتامل الى ان مورد صحيحة على بن جعفر انما هو النصف
الذى فيه القلب والمراد به نصف الانسان المشتمل على القلب والصدر لا نصف الصدر فلاجراء حكمه على نصف الصدر خروج عن مورد النص
وان المرفوعة ليست بحجة بل لا دلالة فيها على ما نحن بصدده لان المذكور فيها انما هو العضو الذى فيه القلب ونصف الصدر نصف العضو وليس
هو العضو الثانى انه يظهر من المصنف ره فى المعتبر انه اعتبر فى جريان الحكم المذكور على الصدر وجود اليدين معه لانه ذكر ما صورته والذى يظهر لى
انه لا تجب الصلوة الا ان يوجد ما فيه القلب او الصدر واليدان او عظام الميت وذكر فى الاستدلال صحيحة على بن جعفر المتقدمة ثم مرفوعة
البزنطى المذكورة ثم ذكر رواية الفضل بن عثمان الاعور عن الصادق ع عن ابيه ع فى الرجل يقتل فيوجد راسه فى قبيلة ووسطه وصدره ويداه فى قبيلة و
الباقى منه فى قبيلة قال ديته على من وجد فى قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه وظاهره الاستناد الى هذه الرواية وفيه اولا انها ضعيفة السند
وثانيا انه لا دلالة فيها على اشتراط وجود اليدين مع الصدر فى جريان الحكم المذكور لانه انما ذكر فى سؤال السائل وهو لا يعطى كونهما مما له
مدخل فى الحكم فان السائل عبر بوجودهما على حسب ما وقع وقد اجاب المسئول ع بما عرفت فكما يمكن ان يكون مناط الجواب هو المجموع من الصدر
واليدين كذلك يمكن ان يكون مناطه وجود الموضوع الذى يترتب عليه الحكم مع اقترانه بما لا مدخل له فى شىء من جانبى الوجود والعدم فقوله

الحكم على الصدر وحده بالحكم المذكور على الروايات التي اقتصر فيها على ذكر الصدر غير متعرض بهما الثالثة انه استشكل في روض الجنان في تكفينه
بالقطع الثلث لعدم وجوب ستر العورة للصدر ثم قال لكن يمكن القول بجوازه او استحبابه بان بعض الاصحاب جوز كون الثلث لفائف تستر جميع
البدن وقال في الجواهر وهل يعتبر التكفين بالقطع الثلث كما هو المنساق من لفظ التكفين في النص والفتوى وقاعدة الميسور باعتبار عدم
مدخليته للصدر فيه لعدم وصوله اليه ظاهر الاصحاب الاول وهو لا يخلو عن تامل بالنسبة الى المئزر ان لم يثبت اجماع عليه في ذلك لعدم وضوح
دليل على التشبيه بالميت بحيث يشمل ذلك سيما ان اريد وضع مئزر له على هيئة الميت بل لعله مقطوع بعدمه عند التامل والاشتغال الى ارادة
القطع الثلث وان لم تكن بتلك الكيفية لا دليل عليه في الاستصحاب وقاعدة الميسور لا يصلحان لاثبات ذلك عند التامل التام ثم ذكر ان هذا
هو مبنى استشكال الشهيد الثاني ره في روض الجنان والانصاف ان عدم قابلية المحل الذي هو الصدر للثوب في المئزر قرينة واضحة على عدم ارادة
كيفية التكفين المقرر لبدن الانسان بتمامه خصوصا مع كون الكفن في الاصل عبارة عما يغطى به وقد استعمل في هذا المعنى في الحديث فامكلنا
شاة وكفنها اي ما يغطيها عن الوغفان كذا في نهاية ابن الاثير الرابع انه هل يجب تحنيطه ام لا قال في روض الجنان في شرح قول العلامة
ره في الارشاد وصدر الميت كالميت في جميع احكامه فيجب تغسيله وتغسيل الجزء الذي فيه الصدر وتكفينه والصلوة عليه وفي وجوب تحنيطه
نظر من الحكم بكونه كالميت ومن تعذر مواضع الحنوط الواجبة ثم قال واطلاق المصنف هنا جريان الاحكام يقتضي الجزم بالحنوط فان
قلنا به اجزء وضع مسمى الكافور عليه انتهى وفي الجواهر انه قد يظهر من جماعة من الاصحاب ممن اطلق مساواة الصدر او ما فيه الصدر للميت
وجوب الحنوط كما عن صريح الشيخ ره وسلار وفي القواعد فيه اشكال كما في النهاية وفي التذكرة وفي الاخير ينشاء من اختصاصه بالمساجد ومن
الحكم بالمساواة انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره ناقش فيه بعدم ثبوت هذه المساواة في شيء من النصوص حتى يتم التمسك باطلاقها وكيف مع
اختصاص التحنيط بالمساجد بل قد يشعر الاقتصار على التكفين والتغسيل والصلوة والدفن فيما سمعت من النصوص لعدم وجوب التحنيط فمن هنا
اتجه ما عن الشهيد ره وتبعه جماعة ممن تأخر عنه من انه لا اشكال في عدمه مع عدم المحل كما لا اشكال في عدمه مع عدم علمه ولعله على الاول ينزل ما عن
الشيخ ره وسلار كما استظهره بعضهم منهما نعم لا يشترط اجتماع جميعها فيوضع على الموجود منها بل في جامع المقاصد انه لو وجد عضو من
المساجد كاليد حنط انتهى ملخصا وفي الجواهر الصورة الثانية ان يوجد قطعة غير ما ذكر ولكن يكون فيها عظم وقد ذكر المصنف ره انه يترتب عليها وجوب
امور ثلثة التغسيل ولفها في خرقة ودفنها اما الاول فقد استدل له بامور احدها الاجماع قال في ف اذا وجد قطعة من ميت فيه عظم وجب غسله
وان كان صدره وما فيه قلبه وجب الصلوة عليه وان لم يكن فيه عظم لا يجب غسله الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وقال في المعتبر
ولا يغسل ما وجد من ابعاض الانسان الا ان يكون موضع صدره او يكون فيه عظم ولا يغسل السقط اذا كان له اقل من اربعة اشهر كل
ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى ويؤيده ما عن المنتهى من نفي الخلاف بين علمائنا وما في جامع المقاصد من قوله ذكره الاصحاب وقال في
الجواهر لم اعثر على مخالف من الاصحاب بل قد بالغ حيث فرع عليه الرد على وصف هذا الحكم بالشهرة كما في كلام جماعة نظرا الى ان الشهرة مورده
ما كان فيه خلاف نادر وما لا خلاف فيه يكون متفقا عليه لا مشهورا ثانيها صحيحة ايوب بن نوح عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال اذا قطع
من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان بكل ما فيه عظم وجب على من مسه الغسل وهذه الصحيحة وان كان موردها القطعة المبانة من
الحي لكن صرح بعض من استدل بها بان مراده الاستدلال بفحويها ولم يبين ولكن ذكر بعض مشايخنا المحققين ره ان الاستدلال من وجهين
احدهما ان ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل كما استظهره الشهيد في الذكرى حيث قال وفي النهاية وط يجب الغسل بمس قطعة فيها عظم
ابينت من حي ولم يذكر تغسيلها والظاهر تلازمهما انتهى ويظهر عن ذلك من الرياض ونسبه في الحدائق الى ظاهر الاخبار والاصحاب وثانيها
ان جعلها ميتة يقتضي اجراء جميع احكام ميتة الانسان وليس المراد خصوص النجاسة قطعا بقرينة تفريع وجوب غسل المس لعدم التخصيص
تفريعه عليه لا يدل على اختصاص التنزيل به او لم يدل على كونه اعم كما لا يخفى على المتامل نعم في التفريع اشكال اخر غير قادح في الاستدلال وهو
ان التفصيل في الممسوس بين ذي العظم وغيره ليس من احكام الميت فكيف يتفرع عليه ويمكن دفعه بان مس الميت بجملته انما يوجب الغسل
باعتبار كون الممسوس ذا عظم فتامل انتهى ثالثها ما في الخلاف فانه قال فيه بعد العبارة التي حكيناها في بيان الوجه الاول ما نصه وايضا
روي ان طائرا القى يدا بمكة في وقعة الجمل فعرفت بالخاتم وكانت يد عبد الرحمن بن عتاب بن اسيد فغسلها اهل مكة وصلوا عليها ورد
بضعف الرواية بل كونها من جملة ما روي بطرق المخالفين وانها ليست من روايات اصحابنا مضافا الى عدم حجية فعل اهل مكة رابعها ما في الذكرى
حيث قال بعد حكاية وجوب تغسيل قطعة فيها عظم عن الشيخين ما صورته ويلوح ما ذكره الشيخان من خبر علي بن جعفر ع لصدق العظام على التامة

والناقضة انتهى ويرد عليه بان الخبر المذكور ظاهر في وجود تمام العظام او اكثرها فلا يتم الاستدلال به على حكم قطعة فيها عظم خاصتها
مضمرة ابن خالد اغسل كل شيء من الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا وقد استدل بها
صاحب المستند ره وقال في تقريب الاستدلال بها ما لفظه دلت على وجوب الغسل في اكيل السبع اي ما بقي منه وهو عام لكل اكيل خرج اللحم
منه ما خرج بالدليل فيبقى الباقي ثم قال ولو جعلت لفظة من في قوله من الموتى تبعيضية لا بيانية كانت دلالته اوضح واظهر وان كانت
على البيانية ايضا ظاهرة سيما بملاحظة مرسلة ايوب بن نوح المتقدمة في غسل المس المصرحة بصدق الميتة على القطعة وفيه اولا انه يوهن الحمل
على التبعيض اعادة لفظ كل واستثناء ما قتل بين الصفين خصوصا مع تعقيبه بالتفصيل فيه بقوله فان كان به رمق غسل والا فلا فانه
يجعله نصا في ان المراد بقوله بين الصفين انما هو الانسان بتمامه وان كان بدونه ظاهرا في الانسان دون ابعاضه مع انه جعل قوله
قتل صلة لما الموصولة وثانيا ان دعوى ظهور لفظ الحديث في تغسيل البعض على تقدير كون من بيانية لا وجه له ضرورة ان القطعة من
الانسان ليست مما يصدق عليها الانسان الميت حتى يجري عليها حكم التغسيل الذي جرى في الحديث على الموتى سادسها الرضوي وان كان
الميت اكله السبع فاغسل ما بقي منه فان لم يبق منه الا عظام فاجمعها واغسلها وصل عليها وادفنها وقد استدل به صاحب المستند ره
مدعيا انجبار ضعفه بالشهرة والاجماع المنقول وفيه ان انجباره بالشهرة انما يتم على تقدير تسليم كفاية موافقة المضمون لما هو المشهور
واما ان قلنا بان الانجبار انما يتحقق فيما لو كشفت الشهرة عن تداول فيما بين اصحابنا وكشفها عن صدوره عن الحجة فلا مجال له في هذا المقام لعدم
تداول الفقه الرضوي بين ظهرهم الى زمان العلامة المجلسي ره سابعها التمسك بقاعدة الميسور وفيه ان معنى الحديث عبارة عن ان الميسور
من شيء اي عمل لا يترك بالمعسور منه فهو ناظر الى بيان حكم صورة تعسر بعض العمل لا انتفاء بعض متعلق العمل وموضوعه وتعسره والحال
فيما نحن فيه على هذا المنوال وثامنها استصحاب وجوب تغسيل ذلك الجزء وذلك لانه قبل انتفاء ساير الاجزاء كان يجب تغسيل ذلك الجزء فاذا
شك حال افتراقه بها بحالة انفصاله عنها وشك في بقاء الحكم وزواله استصحب بقاؤه فيجب تغسيله ولا يخفى ما فيه من الاشكال لان الواجب سابقا
انما هو وجوب غسل الميت وهو عبارة عن المجموع والمفروض انه قد زال البعض الموضوع ولم يبق الا بعضه فاستصحاب الثابت للمركب بعد زوال
بعضه للبعض الاخر استصحاب الحكم الزائل موضوعه واما الثاني فقد نفى عنه الخلاف صاحب الجواهر ره وبعض مشايخنا المحققين ره لكن قد
وقع الاختلاف في التعبير عنه وقد عبر عنه المصنف ره هنا باللف كما هو المحكي عن التحرير والتذكرة ونهاية الاحكام بخلاف المحكي عن المقنعة
والشرائع وغيرها فقد وقع التعبير فيها بالتكفين وكما يحتمل ارجاع الاول الى الثاني بارادة التكفين من اللف كذلك يحتمل ارجاع الثاني
الى الاول بان يراد بالتكفين اللف والثاني هو الاظهر بالنظر الى اللفظ الواقع في كتب الاصحاب فيحمل عليه لفظ التكفين وفي كلام بعض
المحققين من مشايخنا ان الظاهر هو التكفين المعهود بلا خلاف ظاهر او يعتبر ان يكون بالقطع الثلث لانه المعهود ويحتمل ان يقيد ذلك
بما لو كان محلها باقيا انتهى وربما حكي عن بعضهم ان الاظهر هو التفصيل بانه ان كان المحل للقطع الثلث باقيا اعتبر الثلثة وان كان
المحل لاثنتين باقيا اعتبر الاثنتان والا فواحدة وربما نزل اطلاق الجماعة لفظ التكفين على التفصيل المذكور واستنادا الى قاعدة الميسور
والاستصحاب وردته في الجواهر بانها لا يقتضيان بوجوب القطع الثلث بعد القطع بانتفاء الخصوصية السابقة وكذلك لا اشكال في المئزر و
القميص في قطعتين وان لم يكونا كذلك محتاج الى دليل غير الاستصحاب والقاعدة لعدم دخول ذلك تحت الميسور من المكلف به وتغير الموضوع
ويظهر مما ذكر البحث في التحنيط فيتجه مع وجود شيء من محاله بخلاف ما لو انتفت ولعل على هذا ينزل ما حكي عن الشيخين وسلار من اطلاق
التحنيط كما يومي اليه ما عن التذكرة حيث قال بعد نقله ذلك وهو حسن ان كان احد المساجد موجودا والا فلا انتهى وعندي ان ما ذكره
جيد متين لكن بعض المحققين من مشايخنا ره تمسك بالقاعدة المذكورة ودفع ما يراه من الوهن فيها بكثرة ورود التخصيص عليها وخروج
الكثير افرادها كما صرح به في مورد اخر من كتبه بشهرة الحكم هنا ودعوى عدم الخلاف فيه من بعضهم ودعوى الاجماع عليه من بعض اخر ونسبته
الى الاصحاب من ثالث قال ره ولعل ذلك يكفي في انجبار القاعدة المتقدمة المستفادة من قوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
ثم حكى عن قائل انه قال خرج من ذلك الصلوة ويبقى الباقي ورده بانه لا حاجة الى اخراج الصلوة لان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة
على الكل كما في الغسل انتهى والوجه في التعليل في ذيل الكلام واضح لان الثابت بالقاعدة انما هو الامر بالاتيان ببعض العمل المركب عند
اسقاطه باسقاط بعضه الاخر والعمل الذي هو الصلوة لم ينتف منه شيء بل اتى به بتمامه غاية ما هناك انه انتفى بعض من يصلى عليه واين هذا
من مؤدى الحديث الذي هو دليل القاعدة المذكورة ويمكن توجيه جريان القاعدة المذكورة في الغسل بان الغسل مركب من افعال متعلقة

بالاعضاء وقد انتفى بعض تلك الافعال بانتفاء موضوعه وعدم استطاعة الاتيان بالبعض اعم من انتفائها بانتفاء موضوع الفعل الذى
هو البعض ومن انتفائها لجهة اخرى مع بقاء موضوعه واما الثالث اعنى الدفن فهو مما لا خلاف فيه كما صرح بعضهم تنبيهان
الاول ان مقتضى صحيحة ايوب بن نوح المرسلة جريان الحكم المذكور فى المتن على العضو المقطوع من الحى ايضا وفاقا للاكثر على ما حكى عنهم
بل عن ف دعوى الاجماع عليه لكن قال بعض مشايخنا المحققين ره ان المحكى عن ف لا يدل على ذلك فانه قال من مس ميتا بعد برده بالموت
وقبل تطهيره بالغسل وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة من حى وكان فيها عظم وجب فيه الغسل وخالف جميع
الفقهاء فى ذلك هذا كلام بعض المشايخ والظاهر ان منع دلالة عبارته مبنى على منع الملازمة بين وجوب التغسيل للميت وبين غسل
المس ثم انه ره قال وكيف كان فهو يقتضى ثبوت الحكم فى المقطوع من الحى حسن مع ثبوت دلالة المرسلة على المطلوب باحد الوجهين المتقدمين
لكن الشأن فى ثبوتها على وجه تسكن اليه النفس ودعوى انجبار قصورها بالشهرة مدفوعة بان الاصحاب لم يستدلوا بها حتى يكشف
عن فهمهم المطلوب فالمسئلة محل اشكال ولهذا توقف فيه فى جامع المقاصد بل قوى فى المعتبر عدم وجوب التغسيل واقول فى توضيح
المقام انهم اختلفوا فى حكم القطعة المبانة من حى فذهب العلامة ره فى التذكرة الى وجوب تغسيله مستدلا بان القطعة ميتة وكل ميتة
يغسل ومعلوم ان القياس بشكله ينتج ان القطعة تغسل ويمكن المناقشة فيه بان دليل الكبرى اما ان يكون هو النص مثل قول ابى عبد الله ع
فى حديث رواه سماعة غسل الميت واجب او يكون هو الاجماع والضرورة كما وقع الاستدلال بهما فى كلام جملة من الاعاظم قال فى الجواهر و
هو يعنى الغسل فرض على ما يستثنى اجماعا وسنة بل لعله من ضروريات المذهب بل الدين الى اخر ما قال اما الاول فلا دلالة فيه لانصراف
الميت الى الانسان الميت فظهوره فيه فلا يشمل الجزء واما الثانى فلعدم جريان الاجماع والضرورة فى مثل هذه المسئلة التى وقع فيها
الخلاف بين اساطين علمائنا وذهب المحقق ره فى المعتبر الى انها تدفن بغير غسل ولو كان فيها عظم معللا بانها من جملة لا تغسل واجاب عنه الشهيد ره
فى الذكرى بقوله قلنا الجملة لم يحصل فيه الموت بخلاف القطعة وتوقف المحقق الثانى ره فى جامع المقاصد قال فى شرح قول العلامة ره فى
القواعد او كان بعضه اذا كان فيه عظم ما نصه ومما يستفاد من قوله او كان بعضه ان القطعة المبانة من الحى المسلم يجب غسلها وهو مختار
الذكرى وذهب صاحب المعتبر الى دفنها بغير غسل لانها من جملة ما لا يغسل ورده فى الذكرى بان الجملة لم يحصل فيه الموت بخلاف القطعة وفى
الدليل ضعف وكل من القولين محتمل والحمل على قطعة الميت قياس ولو قيل لو لم يجب تغسيلها لم يجب تغسيل من قطع حيا اربا او بقطع متفرقة
لان كل قطعة لا يتعلق بها الوجوب لم يتم لانه لعين هذا يلزم وجوب الصلوة على القطعة الا ان يقال انتفى هذا بالاجماع فلا يقدح ولا ريب ان
تغسيلها احوط انتهى والاقوى عدم وجوب تغسيلها لاصالة البرائة لكن الاحتياط حسن وليس بواجب فى هذا المقام ضرورة رجوع الشك
الى التكليف دون المكلف به الثالث ان ما ذكر كله انما هو فيما يتعلق بالقطعة المشتملة على العظم واما ان كان الذى وجد من الميت هو العظم المجرد عن
اللحم فهل يجرى عليه حكم القطعة المشتملة على العظم او يحكم عليه بحكم اخر فنقول ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون هو مجموع تمام العظام
غير منفصل بعضها من بعض والاخر ان يكون بعضها او جميعها بعد الانفصال اما القسم الاول فحكمه المدلول عليه ببعض الاخبار هو التغسيل
والتكفين والصلوة عليه والدفن ففى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل ياكله السبع والطير فتبقى عظامه بغير لحم
كيف يصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن وفى بعضها ما عدا الصلوة مثل رواية القلانسى فيمن ياكله السبع فتبقى عظامه بغير لحم
قال يغسل ويكفن ويدفن ومن المعلوم ظهور لفظ عظامه فيما ذكرنا خصوصا فى هذا التركيب الذى هو اسناد البقاء الى بعض المركبات
المستوى بالاتصال والرواية الاولى صحيحة ولا يعارضها الثانية من جهة عدم اشتمالها على الصلوة اذ ليس للساكت قوة معارضة للناطق
خصوصا مع كونه جامعا للشرايط الحجية بخلاف الاول ولكن الظاهر ان الصلوة على العظام مما لا يقول به احد وقد ذكر بعضهم ان الصحيحة
المذكورة مشتملة على ما لا يقول به احد والظاهر ان مراده هذا لكن سيأتى من صاحب الجواهر ره الاستدلال بها بضميمة قاعدة الميسور بالنسبة
الى بعض العظام ولا يتم الا بالالتزام باصل مضمونها فتامل ثم ان ظاهر الروايتين انما هو التكفين المعهود ولا صارف لهما عما هما ظاهرتان فيه
واما القسم الثانى فيظهر من اصحابنا الخلاف فيه على ما اطلعنا عليه ونقل السيد فمنهم من ذهب الى الحاق العظم المجرد بالقطعة
التى فيها عظم فى جميع ما ذكره المصنف ره من التغسيل واللف فى خرقة والدفن كابن الجنيد فيما نقل من صريح كلامه وفى بعض النسخ كما نقل عن
ظاهر كلامه وربما نقل عن الشهيدين والمحقق الثانى ره فى حاشية الشرايع وقال فى الجواهر الظاهر الحاق العظم المجرد يعنى بالقطعة التى
فيها عظم فى جميع ما تقدم ومنهم من انكر ذلك كما نقله بعضهم لكن قال فى الجواهر لم اجد احدا ممن اوجب تغسيل القطعة ذات العظم

صرح بعدم الوجوب ثم قال وكان ما نقله بعض المتاخرين من القول به اراد به وجوب التغسيل للقطعة ذات العظم انتهى وقد ذهب الى هذا
القول بعض مشايخنا المحققين ره حيث قال هل يلحق بالقطعة ذات العظم العظم المجرد فيه قولان والاقوى العدم لعدم الدليل وفاقا
للمحكى عن ظاهر جماعة انتهى ومنهم من ذكر فيه وجهين كالفاضل الاصبهانى ره حجة القول الاول الاستصحاب وقاعدة الميسور وتوضيح
ذلك على ما يعطيه كلام صاحب الجواهر ره سواء انه قام الاجماع على وجوب تغسيل الميت اذا بقى تماما عظاما من غير لحم ودل عليه
الحسن كالصحيح انه اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم فصل عليه بعد حمله كما هو الظاهر منه على
ارادة وجدانه تماما او ما يقرب منه عظاما بلا لحم لاستلزام الصلوة الغسل واذ قد ظهر لك من ذلك كله وجوب التغسيل مع بقائه عظاما
تاما اتجه الاستدلال على وجوب ذلك فى بعض العظام بالاستصحاب وقاعدة الميسور ونحو ذلك حجة القول الثانى ما عرفت الاشارة
اليه فى طى ما حكيناه عن بعض مشايخنا المحققين ره من عدم الدليل ثم انه ره قال ويؤيده ما دل على ان علة الغسل هو التنظيف اذ لا
ريب ان تنظيف العظم المجرد يحصل بغسله لا بتغسيله وحيث ان الاستناد الى عدم الدليل لا مجال له مع وجود الدليل تصدى هو ره لرد
دليل ارباب القول الاخر وابطاله فقال ويمكن الاستدلال لهم بالقاعدة المتقدمة بعدما ثبت برواية على بن جعفر والقلانسى وجوب
اجراء احكام الميت على من اكله السبع او الطير فبقيت عظامه بلا لحم لان وجوب تغسيل العظام المجردة مع الامكان يستلزم وجوب
تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع ثم قال ويرد عليه ان الروايتين محمولتان على الغالب من حضور شئ من اللحم فى العظام وان صرح
فيهما بانه بقى العظام من غير لحم الا انه مبالغة تنزيلا لليسير منزلة المعدوم مع ان القاعدة غير منجبرة فى المقام هذا وقد بقى الكلام
فى منشأ الوجهين اللذين ابداهما الفاضل الاصبهانى ره فنقول انه عبارة عن دوران التغسيل مدار العظم كما يكشف عنه تغسيل
القطعة المشتملة على العظم وعدم تغسيل القطعة الخالية عنه فى جانب عدم وجوب تغسيل العظم المجرد وصحيحة على بن جعفر ورواية
القلانسى فى جانب وجوب التغسيل وقد تقدم متنهما ولا يخفى ضعف الاستناد الى الدوران خصوصا فى مقابل الروايتين اللتين احديهما
الصحيحة الثالث انك قد عرفت فى كلام المصنف ره انه جعل حكم السقط الذى تم له اربعة اشهر حكم القطعة التى فيها عظم والمستند فى ذلك
امران احدهما الاجماع المنقول المعتضد بنا وجب فيه قال فى ف يجب غسل السقط اذا ولد وفيه حيوة فاما الصلوة عليه فعندنا لا تجب
الصلوة عليه الا بعد ان يصير له ست سنين بحيث يعقل الصلوة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال فى المعتبر لا يغسل السقط
الا اذا استكمل شهورا اربعة وهو مذهب علمائنا انتهى وقال فى المنتهى فذهب اكثر اهل العلم الى وجوب تغسيل السقط اذا تم له اربعة
اشهر وللشافعى قولان انتهى وقد نسب الحكم المذكور فى الذكرى وجامع المقاصد وروض الجنان الى الاصحاب وفى كشف اللثام لا نعرف
فيه خلافا الا من العامة وفى الجواهر لم اجد فيه خلافا بين الاصحاب فالاجماع الذى حكيناه اولا معتضد بهذه الكلمات الثانى
الاخبار منها رواية زرارة عن ابى عبد الله ع قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل ومثله بعينه ما رواه احمد بن محمد عمن ذكره قال
فى الجواهر لا يقدح ما فى سندها بعد الانجبار بما عرفت يعنى عدم الخلاف والاجماع المنقول واقول لا اشكال فى ذلك بالنسبة الى
رواية زرارة لكن بالنسبة الى رواية احمد لا يخلو عن البحث لعدم العلم بكون المروى عنه هو المعصوم ومنها موثقة سماعة عن ابى
عبد الله ع قال سألته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب اذا استوى واستشكل
صاحب ك ره فى دلالة الموثقة قال بعد ذكر الروايتين ما نصه لا يخفى ان الحكم فى الرواية الثانية وقع معلقا على استواء الخلقة لا على
بلوغ الاربعة اللهم الا ان يدعى التلازم بين الامرين واثباته مشكل انتهى واعترضه فى الحدائق بعد ذكر العبارة فقال لا اشكال بحمد
الله المتعال لورود ذلك فى اخبار الال ع ومنها ما رواه فى الكافى فى الموثق عن الحسن بن الجهم قال سمعت ابا الحسن الرضا ع يقول قال ابو
جعفر ع ان النطفة تكون فى الرحم اربعين يوما ثم تصير علقة اربعين يوما ثم تصير مضغة اربعين يوما فاذا اكمل اربعة اشهر بعث الله
تعالى ملكين خلاقين فيقولان يا رب ما نخلق ذكرا ام انثى فيؤمران الحديث وعن محمد بن اسمعيل او غيره قال قلت للباقر ع ندعو للحبلى
ان يجعل الله ما فى بطنها ذكرا سويا قال تدعو ما بينه وبين اربعة اشهر فانه اربعين ليلة نطفة واربعين ليلة علقة واربعين ليلة مضغة
فذلك تمام اربعة اشهر ثم يبعث الله ملكين خلاقين الخبر ونحو ذلك صحيحة زرارة وهذه الاخبار كما ترى صريحة فى انه بتمام الاربعة
تمت خلقته وبذلك صرح فى الفقه الرضوى يعنى قوله ع فيه اذا اسقطت المرئة وكان السقط تاما غسل وحنط وكفن ودفن وان لم يكن تاما
فلا يغسل ويدفن بدمه وحد تمامه ان اتى عليه اربعة اشهر وتبعه على ذلك فى الرياض لكن ناقش فيه صاحب الجواهر ره فقال قلت وقد بينا

فيه بانه لا دلالة في استيذان الملكين على التمامية سيما بعد ما عساه يظهر من خبر زرارة عن الصادق ع قال اذا سقط لستة اشهر فهو تام وذلك ان الحسين بن علي ع ولد وهو ابن ستة اشهر وذيل مرفوعة احمد بن محمد المتقدمة فانه بعد ان ذكر ان السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل قال اذا تم له ستة اشهر فهو تام فهي كالصريحة في عدم دوران الغسل مدار التمام وهو في محله فاللازم في هذا المقام هو الحكم بدوران وجوب التغسيل مدار تمام اربعة اشهر بدلالة الاجماع المعتضد بما عرفت من كلماتهم الظاهر بعضها في الاتفاق والصريح في جملة منها بنفي الخلاف وهي كما تعتضد بالاجماع يجبر ضعف ما دل على الاربعة من الاخبار ولا حاجة بنا الى دعوى التلازم بين التمام وبين الاربعة بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان التلازم غير ثابت واما ما في كشف اللثام من تعليل وجوب تغسيل ذي الاربعة بحلول الروح فهو مما لا مستند له مما تركن اليه النفس نعم مثل ما روى عن النبي ص من انه اذا بلغ اربعة اشهر ينفخ فيه الروح معارض بما في رواية الشيباني عن الصادق ع اذا مضت الخمسة اشهر فقد صار فيه الحيوة والذي يلوح من كلام الشهيد ره هو ان تمام الاربعة اشهر مما يتفق فيه حلول الحيوة ولكن ليس ذلك من الدائم الذي لا يتخلف الا نادرا قال في الذكرى ما نصه ولو نقص عن اربعة اشهر لم يغسل لفقد الموت الذي هو عدم الحيوة عن محل اتصف بها بخلاف الاول يعني من لم ينقص عن الاربعة ثم قال ره وفي اعتبار الحيوة في وجوب الغسل والظاهر ان الاربعة مظنتها ويلوح ذلك من خبر محمد بن مسلم عن الباقر ع وفي خبر يونس الشيباني عن الصادق ع اذا مضت خمسة اشهر فقد صار فيه الحيوة وروى عن النبي ص اذا بلغ اربعة اشهر نفخ فيه الروح وفي خبر الديلمي عن الصادق ع اشارة اليه هذا ما افاده ره والوجه فيما استشعرناه من كلامه ره هو انه نقل عن الشيخ ره انه اعتبر الحيوة في وجوب الغسل ومعناه اشتراط تحققها في الوجوب ثم قال ره في مقابلة ما نقله ان الظاهر ان الاربعة مظنتها ومظنة الشئ بكسر الظاء موضع يظن فيه وجوده كما صرح به في القاموس من المعلوم ان الظن بالوجود انما يقال مع توهم العدم ولا يكون الا مع اتفاق التخلف في احتمال ووقوعه ولو في بعض الاوقات

الصورة الثالثة ان لا يكون للبعض الذي وجد من الميت عظم بل كان لحما مجردا وقد عرفت ان المصنف قال في المتن وان لم يكن فيه عظم اقتصر على لفه في خرقة ودفنه وعلى هذا فلا يجب تغسيله وقد استدل له في ف بالاجماع الفرقة وقال في الغنية ولا يغسل ما وجد من ابعاض الانسان الا ان يكون موضع صدره او يكون فيه عظم ولا يغسل السقط اذا كان له اقل من اربعة اشهر كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وقال في الحدائق ما لفظه ولو خلت القطعة من العظم فلا غسل ولا كفن ولا صلوة ما انتهى اتفاقا ولولا الاجماعان المذكوران المعتضدان بنقل الاتفاق كان مستند نفي ما ذكر من الحكم اصل البرائة لكن يبقى هنا شئ وهو انه ذكر المصنف لفه في خرقة وفاقا لسلار وتبعه على ذلك العلامة ره في القواعد بل في كتبه كما في كشف اللثام وذلك مناف للاتفاق الذي نقله صاحب ف ره وموهن له وان كان هو ره استثنى سلار الا انه لم يستثن العلامة ره والامر سهل بعد انحصار المخالف في واحد او اثنين بل في الجواهر ان ذلك غير مناف للاجماع اصلا لان ما قام الاجماع على نفيه انما هو التكفين وهو عبارة عن المعهود الذي هو ادراج الميت في ثلث قطعات وما ذكره المصنف ره ومن وافقه انما هو اثبات اللف في خرقة فالمثبت غير المنفي فلا يلزم ثبوت الاجماع على نفي القطعة الواحدة وكيف كان فالمعتمد انما هو عدم وجوب اللف في الخرقة ايضا لاصالة البرائة اذ لا مستند له وربما قيل ان المستند هو قاعدة الميسور قال بعض المحققين ره من مشايخنا لا دليل عليه يعني اللف في الخرقة عدا ما في الرياض من وجوب مراعاة القاعدة المتقدمة من ان وجوب التكفين بالقطع الثلث وبقي الباقي وهو حسن لو وجد الجابر للقاعدة وقلنا بان المراد باللف في الخرقة هو التكفين في قطعة واحدة بحيث يراعى في ذلك جميع شروط الكفن اما لو كان المراد لفه في خرقة من غير تقييد بشرايط الكفن فلا وجه لاجراء القاعدة انتهى وظاهر عبارة المصنف في المعتبر عدم وجوب اللف في الخرقة فانه قال فيه لو كانت القطعة لحما لا عظم فيها دفنت بحالها من غير غسل ولا صلوة وقال سلار لفت في خرقة ودفنت لنا التمسك بالاصل انتهى وكان العبارة ظاهرة في عدم وجوب اللف كما هي صريحة في وجوب الدفن والظاهر انه مما لا ينكره احد فرع لو ابينت القطعة من حي دفنت من غير غسل ولو كان فيها عظم ولا يصلى عليها لانها من جملة لا تغسل ولا يصلى عليها هذا ما ذكره المصنف ره في المعتبر بالفاظه الشريفة تتميم قد عرفت من كلام المصنف ره من ان حكم السقط اذا لم تلجه الروح حكم القطعة الخالية عن العظم وفسر عدم ولوج الروح بان يكون لدون اربعة اشهر وكلام المصنف ره لا يخلو عن الدلالة على ذلك لانه جعل السقط الذي الحقه بالقطعة ذات العظم عبارة عما تم له اربعة اشهر فعلى ما ذكره ره لا يغسل السقط المذكور ولا يكفن ولا يصلى عليه بلا خلاف اجده في شئ من ذلك كما في الجواهر بل قال المصنف ره في المعتبر ولو كان للسقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف في خرقة ويدفن

الظ سقط مهملة

ذكر ذلك الشيخان في ط و غيره وهو مذهب العلماء خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه وكان المعنى الموجب للغسل هو الموت وهو مفقود هنا ثم قال ومما يدل عليه من طريق الاصحاب ما رواه محمد بن الفضل قال كتبت الى ابي جعفر ع اسئله عن السقط كيف يصنع به قال السقط يدفن بدمه في موضعه قلت لا اشكال في انه مع الاغماض عما ذكر يكفي اصل البرائة في نفي ما لم يقم على اثباته دليل فلا يتجه ما اورد به صاحب ك ره من ان هذه الرواية ضعيفة السند نعم يتجه ما اورده من انها خالية عن ذكر اللف في خرقة بل ظاهرها انه يدفن مجردا قوله وا ذا

لم يحضر الميت مسلم ولا كافر ولا محرم من النساء دفن بغير غسل ولا يقربه الكافر وكذا المرئة وروى انهم يغسلون وجهها ويديها هذا الكلام تفصيل لما يلزم من كلامه السابق وهو اشتراط المماثلة او المحرمية والاسلام في صورة امكان المسلم والا اجتزء بتغسيل الكافر واما الرواية التي اشار اليها فهي رواية المفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في امرئة تكون في السفر مع الرجال ليس معهم لها ذو محرم ولا معهم امرئة فتموت المرئة ما يصنع بها قال يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا تمس ولا يكشف لها شئ من محاسنها التي امر الله بستره قلت وكيف يصنع بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل ظهر كفيها قال في ك وهي ضعيفة السند جدا وفي مقابلها اخبار صحيحة دالة على ما تضمنته فوجب اطراحها راسا انتهى ومن جملة الاخبار المشار اليها ما رواه الصدوق ره في الصحيح عن عبد الله بن علي الحلبي عن الصادق ع انه سئل عن المرئة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت وليس معه الا النساء ليس معهن رجال قال يدفن كما هو بثيابه ومنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سئلته عن امرئة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ومنها ما عن عبد الله بن يعفور في الصحيح انه سئل الصادق ع عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجال كيف يصنعن به قال يلففنه في ثيابه ويدفننه ولا يغسلنه ومنها صحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرئة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها او محرم لها وبمعناها غيرها من الموثق وغيره فرواية المفضل التي اشار اليها لا تقاوم الاخبار المذكورة من وجوه صحة السند وكثرة العدد وعدم افتاء احد بمضمون تلك الرواية المقابلة لها قوله ويجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا المراد بالنجاسة هي النجاسة العارضة لا نجاسة الموت لانها انما تزول بالتغسيل وهو واضح والمراد بقوله اولا هو ما قبل الشروع في الغسل كما قال في المعتبر الثاني الغسل والواجب امام ازالة النجاسة عن بدنه وفي المنتهى يبدء بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة وجوبا بلا خلاف انتهى والذي يتحصل من كلماتهم ان هذا الحكم من قبيل المسلمات عندهم ففي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره عند قول العلامة ره ويجب ازالة النجاسة اولا اما الظاهر عدم الخلاف قال في الذخيرة ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه اولا قبل الشروع في الغسل والظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصحاب انتهى وفي ك مشيرا الى ما في المتن ان هذا الحكم مقطوع به بين الاصحاب انتهى وصرح في التذكرة بالاجماع عليه وقال في المفاتيح يجب ازالة النجاسة العينية اولا للاجماع والاخبار ثم تغسيله انتهى وهذا المقدار مما لا اشكال في الاستناد اليه وربما يتمسك في المقام باصالة الاشتغال بناء على ان التكليف بالتغسيل ثابت فاذا شك في اشتراط مثل ذلك في صحة الغسل لم يتحقق الامتثال الا باحرازه لكن هذا انما يتم على القول بالاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرايط واما على القول بالبرائة فلا مجال لمثل ذلك واستدل صاحب ك ره وغيره بالاخبار قال في ك ويدل عليه روايات منها قوله ع في رواية الكاهلي ثم ابدء بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات وفي رواية يونس واغسل فرجه وانقه ثم اغسل راسه بالرغوة واجيب بان النسبة بين الامر بغسل الفرج وبين الامر بازالة النجاسة هو العموم من وجه فقد يفترق كل منهما عن الاخر وقد يجتمعان فالاستدلال باحدهما على الاخر غير سديد فاللازم ان يقال ان ذلك من قبيل الاداب المندوبة لكون الفرج مظنة للنجاسة ومحتملا لها ويرشد الى ما بيناه كلام العلامة ره فانه قال فيه ثم يبدء بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة وجوبا بلا خلاف ثم يبدء بفرجه فيغسله بماء السدر والحرض فيغسله ثلث غسلات على جهة الاستحباب لانهما محل الاخباث ويؤيده رواية الكاهلي عن ابي عبد الله ع ثم ابدء بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات واكثر من الماء هذا كلامه ره فانه ره مع نفيه الخلاف عن وجوب ازالة النجاسة حكم باستحباب الابتداء بغسل الفرج وقال في التذكرة يبدء بغسل فرجه بماء السدر والحرض لقول الصادق ع ثم ابدء بغسل فرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات وهذا على جهة الاستحباب ويجب ان يبدء بازالة النجاسة اجماعا انتهى وربما علل الحكم المذكور

حرض نضمته او ضمته من الاشنان ق

اعني وجوب ازالة النجاسة بالاحتراز عن تنجس ماء الغسل بالنجاسة الاجنبية الخارجية وهذا هو الذي استظهره المحقق البهبهاني ره في
حاشيته بعد حكايته عن المعتبر ورام بذلك دفع ما اورده صاحب ك ره من المناقشة في هذا المقام وبيان ذلك انه قال في ك
وقد يناقش في هذا الحكم بان اللازم طهارة المحل الواحد من نجاسة دون نجاسة وهو غير معقول ثم قال ويجاب بعدم الالتفات
الى هذا الاستبعاد بعد ثبوت الحكم بالنص او الاجماع او يقال ان النجاسة العارضة مما تطهر بما يطهر غيرها من النجاسات بخلاف نجاسة
الموت فانها تزول بالغسل وان لم يكن مطهرا لغيرها من النجاسات فاعتبار ازالتها اولا ليطهر الميت بالغسل ثم قال وهذا اولى مما
ذكره في المعتبر من ان تقديم ازالة النجاسة لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها ولانه اذا وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى انتهى وكتب المحقق
البهبهاني ره على قوله ره وقد يناقش اه ما هذا صورته يمكن ان يقال انه ليس المراد تحصيل الطهارة الشرعية بل المراد ازالة النجاسة
الخارجية الاجنبية لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاته كما ذكره في المعتبر بل لعل الظاهر هو هذا انتهى وانت خبير بما فيه لان ازالة النجاسة
العارضة ان لم تفد التطهير يجب مطلقا على حاله من كونه منجسا فان الافات الماء الواقع عليه تنجس وان افاد التطهير منها عاد منها
الاشكال الاول لان نجاسة الموت لم تزل والمفروض زوال النجاسة الاخرى وهو ما اورده المستشكل من انه يلزم طهارة المحل الواحد
من نجاسة دون نجاسة وانه غير معقول هذا هو الكلام بناء على ان مرادهم بازالة النجاسة اولا او بالابتداء بازالة النجاسة او وجوب الازالة
امام الغسل هو وجوب ازالتها قبل الشروع في الغسل ولكن فسر الفاضل الاصبهاني عبارتهم المذكورة بوجه اخر حيث قال والمراد ازالة
النجاسة عن كل عضو قبل تغسيله اذ لا دليل على وجوبها عن الرجل مثلا قبل غسل الراس وان تضمن الخبر غسل الفرج قبل اول الغسلة
الاولى ثم قبل اول الثانية ان خرج منه شيء بعد مسح البطن فانه مع الخصوص ليس نصا في الوجوب وان كان الاولى اتباعه وليس في المهذب
الا تقديم ازالة النجاسة من غير نص على الوجوب ولا في النافع الا وجوب الازالة من غير نص على التقديم ولا في الوسيلة الا وجوب التنجية
من غير نص على القبلية ويجوز عمومها لازالة كل نجاسة ولا في الكافي الا تقديمها من غير نص على الوجوب وفي المقنعة والنهاية وط والاقتصاد
والمصباح ومختصره والمراسم والسرائر والارشاد الا تقديم تنجيته او غسل فرجه بالسدر والاشنان او احدهما وهو مستحب وليس من ازالة
النجاسة بمعنى التطهير الشرعي وليس في الغنية الا وجوب غسل فرجه ويديه مع النجاسة والاجماع عليه وكانه لا خلاف في وجوب تطهيره من النجاسة
وان لم يتعرض له وكانه المعني بالاجماع المحكي في التذكرة ونهاية الاحكام لكن وجوب تقديمه على الاغسال مبني على تنجس ماء الغسل وفيه من
الكلام مثل ما مر في الجنابة وزيد هنا ان الميت نجس منجس للماء لا يطهر الا بعد التغسيل فالتقديم ممنوع الا ان يجوز الطهارة من نجاسة
دون اخرى ولم يعهد فالظاهر ان الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة او التنجية ارادوا ازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم
يحصل التطهير انتهى ولا يخفى ان ذيل كلامه يعطي خلاف ما افاده اول الكلام لان مؤدى اوله هو ان مرادهم وان كان هو تقديم الازالة
الا ان المراد بالمقدم عليه انما هو كل عضو من اعضاء الغسل فقبل تغسيل الراس يجب ازالة النجاسة عنه وقبل تغسيل جانب الايمن ازالة
النجاسة عنه وقبل تغسيل جانب الايسر ازالة النجاسة عنه ولا يجب ازالة النجاسة عن رجله قبل تغسيل راسه ولا ازالة النجاسة عما عدا
الراس من الاعضاء قبل الشروع في الغسل ومؤدى ذيله كما ترى انما هو ازالة عين النجاسة قبل الشروع في الغسل لئلا يمتزج عين النجاسة بماء الغسل
وليس المراد بها التطهير وبهذا ذكر التعميم بقوله وان لم يحصل التطهير يعني وان لم يحصل بازالة النجاسة تطهير المحل مضافا الى ما يتجه على
كل منهما بحياله اما الاول فلانه يلزم تاويل عباراتهم ومعاقد اجماعاتهم على وجه بعيد الا ترى الى قول المصنف ره في المعتبر الثاني الغسل
والواجب امام ازالة النجاسة عن بدنه فانه على ما ذكره الفاضل المذكور ره يجب ان يؤول مقالته الى ان الواجب امام تغسيل كل عضو اراد
تغسيله ازالة النجاسة من ذلك العضو الذي هو من بدنه وكذلك الحال في معقد اجماع العلامة ره في التذكرة فانه قال فيها يجب ان
يبدء بازالة النجاسة عن بدنه اجماعا انتهى فان مقتضى ما ذكره هو ان يؤول الكلام المذكور الى انه يجب ان يبدء بازالة النجاسة عن العضو الذي
يريد تغسيله من بدنه وعلى هذا القياس جميع عباراتهم التي لا يليق الامناقشة فيها ككلام المصنف ره وكلام العلامة ره فارتكاب التاويل
فيها مما لا مجال للاجتراء عليه واما الثاني فلانه يلزمه كفاية ازالة عين النجاسة بالمسح بخرقة ونحوها على وجه لا يبقى شيء من اجزائها ورطوبتها
اللاحقة بجسمه ولا اظنهم يقولون به لان الظاهر انهم يريدون بزوال النجاسة بوصفها العنواني لا بمجرد زوال العين الذي يبقى المحل
متنجسا بعده لو كان ظاهر ايجاب الاصل وايضا فان مقتضى ذلك انه لا يجب تطهير بدنه من البول اذا كان قد يبس عند الشروع في الغسل هذا و
قد ذكر بعض المحققين من شراح الشرائع ما يوافق الوجه الاول فانه قال ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات هو وجوب الابتداء بها

لكن التامل التام فيها يقضي بان الوجوب في كلامهم راجع الى اصل الازالة لا الى الابتداء بها فان ذكر الابتداء من باب الفرد الغالب المتعارف
ولكونه اسهل واسلم عن سراية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه ثم انه ره حاول تشييد اركان مطلوبه او تقريبه فذكر له نظيرا هو
وجوب ازالة النجاسة في غسل الجنابة مع انه ليس الواجب هناك الا تطهير كل عضو عند ارادة تغسيله فقال وهذا نظير ما ذكروه
في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا كما عبر به في القواعد بل عن الغنية ان المفروض على من اراد غسل
الجنابة البول ثم غسل ما في بدنه من نجاسة ثم النية الى اخر كلامه ثم صرح هو بانعقاد الاجماع على ذلك وفي الحدائق انه قد صرح الاصحاب
من غير خلاف يعرف بازالة النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا انتهى بل ظاهر الاخبار الواردة في غسل الجنابة ايضا وجوب تقديم الازالة
ثم انه ره ايد ما ذكره من عدم نظر الاصحاب الى وجوب تقديمها على الشروع في الغسل بان الذين عبروا بما يفيد وجوب تقديم الازالة على
التغسيل استدلوا بما لا يقتضي وجوب تقديمها مثل توقف التطهير عليها واولوية ازالة النجاسة العينية من ازالة النجاسة الحكمية
وصون ماء الغسل من النجاسة ثم انه ره نبه على بعض ما تقدم في كلام كاشف اللثام وغيره ثم استشعر اعتراضا بدلالة بعض
الاخبار على خلاف ما ذكره فتعرض لدفعه فقال نعم في رواية العلاء بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله فانه يغسل
منه اولا الدم ثم يصب عليه الماء الخبر لكن الوجه في ذلك ان مقطوع الراس لا يمكن الابتداء بتغسيله الا بعد غسل الدم من راسه
ورقبته وساير بدنه فالاستدلال بها على وجوب التقديم ولو في صورة عدم توقف تغسيل عضو عليه غلط فاحش نعم هو من ادلة
وجوب تقديم ازالة النجاسة كل عضو على غسلها بضم العين وهو كاف في ذلك بعد الاجماعات المتقدمة المحكية وما دل على انها
كغسل الجنابة او عينه بناء على المشهور من اشتراط طهارة محل الغسل فيه كما تقدم في محله هذا كلامه ره وفيه انظار لا يخفى على المتامل
منها انه ذكر ان التقييد بما يدل على كون الازالة قبل الشروع في الغسل انما هو من جهة ان ما قبله هو الفرد الغالب صريح بذلك ان
التقييد من جهة ورود مورد الغلبة مما لا عبرة به فيكون المقصود مطلق الازالة ولو كان ازالة النجاسة كل عضو قبل تغسيله فانه يرد عليه ان
عباراتهم مختلفة فمنها ما اشتمل على التقييد ومنها ما وقع مطلقا غير مقيد ونحن نقول كما ان من المحتمل ورود التقييد في القسم الاول
مورد الغلبة وعدم الاعتبار بمفهومه كذلك يحتمل ان يكون الاطلاق قد ورد مورد الغلبة اعتمادا على ظهور المطلق في الفرد الغالب و
انصرافه اليه فالاحتمالان متعارضان ولا وجه لترجيح ما اعتمد عليه على المحتمل الاول ومنها ان ذكر الابتداء انما هو من جهة
انه اسهل واسلم عن سراية النجاسة فانه يتجه عليه ان الاسهلية والاسلمية ليستا من الامور الواضحة التي لا يحتاج في اثبات الاعتماد
عليها الى دليل يدل عليه حتى يكون من القرائن المفهمة ونحن نقول ان غاية ما يتحقق في مثل هذا انما هو مجرد احتمال ابتناء التقييد
بالابتداء على الاسهلية والاسلمية ومن البين انه يمس الحاجة الى دليل يعين احد طرفي الاحتمال ومنها الاستعانة بان المراد
بنظير العبارة في غسل الجنابة هو تطهير كل عضو قبل تغسيله فانه يرد عليه ان كون المراد بكلام خلاف ظاهره لدليل دل على ذلك
لا يصلح قرينة على ان ما هو نظيره في سبك العبارة قد اريد به مثل ذلك المعنى المخالف للظاهر وان شئت فاختبر بنفسك انه لو صدر
من متكلم لفظ جاء زيد مثلا مرادا به انه جاء ابنه او مكتوبه لقرينة دلت على ذلك فهل يسوغ ان يقال انه اذا صدر من ذلك
المتكلم لفظ جاء عمرو مثلا فمراده به هو انه جاء ابنه او مكتوبه ومنها تاييد عدم نظر الاصحاب في تعبيرهم بالابتداء بازالة
النجاسة الى وجوب تقديمها على الشروع في الغسل بان الذين عبروا بما يفيد وجوب تقديم الازالة على التغسيل استدلوا بما لا يقتضي
وجوب تقديمها اه والمراد بذلك ما وقع من التعليل في مثل كلام العلامة ره في التذكرة حيث قال يبدء بغسل فرجه بماء السدر و
الحرض لقول الصادق ع ثم ابدء بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات وهذا على جهة الاستحباب ويجب ان يبدء بازالة النجاسة
عن بدنه اجماعا لان المراد تطهيره واذا وجب ازالة الحكمية عنه فالعينية اولى وليكون ماء الغسل طاهرا وفي رواية يونس عنهم ع
امسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه انتهى ويمكن الاعتذار بان الاعتماد في اصل الحكم ليس الا على الاجماع الذي نقله
ولا باس بعد تحقق الحكم بتعليله بما لا يكون قياسا منطقيا جامعا للشرائط وقد وقع من فقهائنا تقريب المطلوب بامثال ذلك
بعد تحصيله من دليل معتبر خصوصا في مقابلة العامة حيث انهم يكتفون في الاستدلال بما لا يكون مقتضى التدقيق والاتقان
لكن هذا ان تم في كلام العلامة ره لم يتم في كلام المصنف ره في المعتبر فانه علل بالتعليلات المذكورة مع عدم نقل الاجماع الا ان يعتذر
بانه كان واضحا عنده مسلما عند الجميع فاكتفى بذلك عن ذكره ثم تغسل بماء السدر يبدء براسه ثم بجانبه الايمن ثم الايسر هذا شروع في

بيان كيفية التغسيل وينبغي قبل التعرض لشرح الكلام ان نذكر ما هو من قبيل اللوازم مع كونه بمنزلة المقدمة وهو انه هل يجب النية
في تغسيل الميت ام لا قال العلامة ره في التذكرة يجب فيه النية على الغاسل قاله الشيخ ره واحمد وهو احد قولي الشافعي لانه عبادة فيجب فيه
النية والثاني لا يجب عملا بالاصل لانه تطهير من نجاسة الموت فهو ازالة النجاسة كغسل الثوب النجس انتهى والقول الاول هو المحكي عن [illegible] والكافي
والمهذب بل وصف بانه المشهور كما عن جماعة ونسبه في جامع المقاصد الى المتاخرين كافة عدا المصنف ره في المعتبر تارة وجعله مقتضى المذهب اخرى
بل عن المعتبر والذكرى وجامع المقاصد حكاية الاجماع عن ف على اعتبارها وان ذكر في كشف اللثام وغيره انه لم يجده في ف قلت قد
تصفحت الخلاف فلم اجد فيه الا ما نقله في الجواهر عنه وهو قوله مسئلة غسل الميت يحتاج الى نية ثم قال وللشافعي واصحابه وهو افقههم
لهم في هذه المسئلة قولان احدهما مثل ما قلناه والاخر لا يحتاج الى نية دليلنا طريقة الاحتياط لانه لا خلاف في انه اذا نوى الغسل اجزء واذا
لم ينو فيه خلاف وايضا قوله ع الاعمال بالنيات يدل على ذلك ايضا على ما بيناه في كتاب الطهارة انتهى وقال في كتاب الطهارة ما لفظه
عندنا ان كل طهارة من حدث سواء كانت صغرى او كبرى بالماء كانت او بالتراب فان النية واجبة فيها ثم حكى اقوال العامة الى ان قال دليلنا
اجماع الفرقة ثم قال وايضا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فكان تقدير الاية فاغسلوا وجوهكم وايديكم للصلوة
فلا يكون الانسان غاسلا لهذه الابعاض للصلوة الا بالنية وايضا فما روي عن النبي ص انه قال انما الاعمال بالنيات وانما لكل
امرئ ما نوى فبين ان ما لا يكون بنية لا يكون للانسان فوجبت النية واذا نوى فلا خلاف في ان طهارته صحيحة واذا لم ينو فليس
على صحتها دليل انتهى وانت خبير بان ما تضمنته عبارته الاولى ليس الا تمسكا بقاعدة الاشتغال واما ما تضمنته العبارة الثانية من دعوى
الاجماع على ان كل طهارة من حدث فالنية واجبة فيها فهو مما لا اشكال فيه الا ان الشان في اثبات الصغرى اعني كون هذا الغسل طهارة من
الحدث وسيعرف تمام الكلام انش واما القول الثاني فقد حكي عن السيد المرتضى ره وانه صرح بالمصير اليه فحكم بعدم وجوب النية في هذا الغسل
[illegible] المصنف ره في المعتبر حجة القول الاول امور الاول الاصل والمراد به قاعدة الاشتغال نظرا الى رجوع الشك الى الشك في طريق الامتثال
الا ان يقع التقييد بقصد التقرب في الخطابات الشرعية قيدا للمامور به حتى يدفع باصل البراءة عند الشك فيه فان الاتيان بالمامور به مما
يوجبه العقل وكذا الاتيان استنادا الى الصدور عن امر الامر ولهذا ذكروا ان الموافقة للمامور به على سبيل الاتفاق مما لا يكتفي به العقل
بل لا بد من الاتيان به لانه مامور به ومن هنا نقول ان هذا مقتضى الاصل الاولي المستغني عن بيان الشارع وانما المحتاج الى البيان هو
بيان خلاف ما لا يعتبر فيه الاتيان لانه مامور به وعلى هذا يندفع ما قيل من انا اذا وجدنا الواجبات في الشرع على ضربين تعبدي وتوصلي
مست الحاجة الى التمييز بينهما ولا يحصل الا ببيان الشارع فلا بد عند اشتباهه من جريان اصل البراءة لنفي القيد الزائد المشكوك فيه ولا مجال
ح لقاعدة الاشتغال لان هذا المقال انما يتم لو كان الامران متساويين في مرتبة واحدة لا يصح تعيين احد الطرفين اعني المشتمل على الزيادة
ومقابله الا ببيان الشارع واما اذا كان احدهما موافقا للاصل العقلي وان كان هو المشتمل على الزيادة وكان ثبوت الطرف الاخر من اسقاط
الشارع ذلك القيد الزايد فح لا مجال الا لقاعدة الاشتغال عند الشك غاية ما هناك ان للشارع ان يتصرف في طريق الاطاعة ويكون
تصرفه موجبا لانعزال حكم العقل لكن لا ريب في ان المرجع عند الشك في وقوع التصرف من الشارع انما هو العقل والاصل فان قلت ان
الاصل المذكور محكوم عليه بان الظاهر من حال الامر ان متعلق الامر هو المطلوب والداعي الى طلبه ليس امرا خارجا عنه كالتقرب في التعبديات
وانما هو حصول نفس الفعل كاداء الدين والمضاجعة ونحوهما ولازم هذا انما هو كون المطلوب من قبيل الامور التوصلية التي لا يعتبر
فيها نية التقرب قلت كون متعلق الامر مطلوبا مما لا اشكال فيه واما كون ظاهر حال الامر نافيا لما عداه فهو ممنوع بل ليس هناك
الا الظهور لسكوته عن نفيه واثباته فالامر موكول الى العقل وهو يحكم بوجوب الاطاعة وانها لا تحصل الا بالاتيان بذلك المامور به
استنادا الى الامر الثاني عموم الكتاب والسنة مثل قوله تعالى فاعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك دين القيمة وقوله ع انما الاعمال
بالنيات ولا عمل الا بنية وانما لكل امرئ ما نوى وفيه انه لا دلالة لما ذكره من الادلة على ما هو بصدده اما الاية فلانها في مقام بيان
امرين احدهما من اصول الدين والاخر من فروعه اما الاول فهو اتخاذهم الله معبودا بمعنى اعتقادهم بالالهية واما الثاني
فهو اخلاصهم له في مقام العمل ونفيهم لغيره في مقام الاطاعة والانقياد بمعنى ان لا يريدوا باعمالهم الا وجه الله بان يعرضوا عما
عداه فهي من باب استعمال الرياء واما الاخبار فلانها ليست مسوقة لتفسير العمل وبيان مفهومه بانه عبارة عما اقترن بالنية ولا لبيان مصداقه
في الخارج لان ذلك كله مناف لمنصبه ولا لبيان نفي صحة العمل الا مقترنا بالنية لان الواجبات التوصلية اكثر من الواجبات التعبدية

بل المراد بيان ما يعود نفعه الى العامل حتى يترتب عليه الثواب والعقاب فهذه الاخبار في الحقيقة بيان لموضوع ما ورد من ان الناس
مجزيون باعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر ومن البين ان ذلك مقام اخر لا دخل له فيما نحن فيه الثالث ما دل على انه مثل غسل
الجنابة كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر فرد عليه الماء ثلث مرات بل قد دلت الاخبار
المستفيضة على انه عينه فمنها رواية محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال في حديث ان رجلا سأل ابا جعفر ع عن الميت لم
يغسل غسل الجنابة قال اذا خرجت الروح من البدن خرجت النطفة التي خلق منها بعينها منه كائنا ما كان صغيرا او كبيرا ذكرا او انثى
فلذلك يغسل غسل الجنابة وبمعناها اخبار اخر وفيه ان القسم الاول من الاخبار ظاهر في المشابهة في اصل كيفية العمل فلا مجال للتمسك
بعموم التشبيه في النية على تقدير اعتبارها خارجة عن العمل المنوي ذهنا وخارجا فلا يشملها وجه الشبه حتى يتمسك بعمومه في اثبات وجوبها
مضافا الى ان المعتبر في نية غسل الجنابة انما هي نية المغتسل وهي هنا متعذرة ونية المغسل تحتاج الى دليل ومنها يظهر الجواب عن الاخبار
الاخيرة الدالة على انه عينه ويمكن ان يقال ان تشبيه الغسل بالفتح بالغسل بالضم غير معهود ولا مناسب فلا جرم تغسيل الميت غسل بالضم وهو
مما اخذ فيه رفع الحدث الذي لا يرتفع الا بالنية وكذلك يقال ان امر الشارع بتغسيل الميت غسل الجنابة يستفاد منه بقرينة كون الغرض
رفع الجنابة الحكمية او الحقيقية عنه التي لا تحصل الا بعد اتيان هذا العمل على وجه العبادة انه امر بتولي هذه العبادة عنه لا تولي مجرد الفعل
الصوري الذي لا يترتب عليه اثر فهو في الحقيقة نائب عن الميت في ايجاد العمل الذي هو عبادة حجة القول الثاني ما حكي الاستناد اليه عن
السيد ره وهو ان هذا الغسل تطهير للميت من نجاسة الموت فكان كغسل الثوب واقول مما بيناه يعلم الجواب عما استدل السيد ره من انه ازالة
خبث وذلك لان ازالة الخبث انما يترتب عليه على تحققه على وجه العبادة كما عرفت استفادته من ادلة وجوب تغسيله غسل الجنابة مضافا الى
انه لو كان مجرد ازالة خبث لسقط التكليف به بمجرد وقوع هذا الفعل بكيفيته الخاصة باي وجه اتفق وان لم يصدر من انسان مكلف مختار
كما هو الحال في نفس الخبث والظاهر ان ذلك مما لا يلتزم به احد واما وجه تردد المصنف فهو ما تضمنه كلامه في المعتبر فانه قال وفي وجوب النية
فيه على الغاسل عندي تردد وقد قال في ف بوجوبها واستدل باجماع الفرقة ومنشأ التردد انه تطهير للميت من نجاسة الموت فهو ازالة
نجاسة كغسل الثوب النجس والاحوط ما ذكره الشيخ ره انتهى والاقوى هو القول الاول والعمدة في اثباته هو الوجه الثالث فان ثبت عنه لم
يكن مناص من قاعدة الاشتغال كما بيناه ثم انه يتفرع على ذلك فروع الاول انه هل يجتزى بنية واحدة للاغسال الثلثة او انه لا بد في كل
منها من نية مخصوصة فيه خلاف فذهب صاحب الجواهر ره الى الاول ناقلا له عن صريح جماعة وظاهر اخرين وذهب جملة منهم الشهيد الثاني
ره في الروضة والروض وصاحب الرياض الى الثاني وذهب المحقق الثاني الى التخيير بين النية الواحدة والتثليث وفصل بعض مشايخنا
فبنى المسئلة على ان النية عبارة عن الصورة المخطرة او انها عبارة عن الداعي فالتزم على الاول بالتثليث وعلى الثاني بالاكتفاء عليه
بنية واحدة حجة القول الاول ما ذكره في الجواهر من ظهور الادلة من كونه عملا واحدا من حيث اطلاق اسم غسل الميت عليه في
كثير من الاخبار كالمشتملة على بيان كيفيته بعد السؤال عن غسل الميت ومثلها المشتملة على تعداد الاغسال وعدم ترتب الاثار الا عليه
جميعه ولقول الصادق ع في المستفيض بعد ان سئل عن الجنب اذا مات اغسله غسلا واحدا يجزي عن الجنابة والموت اذ من المعلوم ارادة
غسل الميت وقد عبر عنه بالواحد ومن هنا قال في المعتبر عندنا ان غسل الميت غسل واحد وان اشتمل على ثلثة اغسال انتهى حجة
القول الثاني عموم ما دل على انه لا عمل الا بنية وما ضاهاه من الاخبار فالاصل يقتضي ايجابها لكل ما يصدق عليه انه عمل بل كلما شك
في كونه عملا واحدا او اعمالا متعددة بل لولا الاجماع على عدم وجوب تجديدها في اجزاء العمل الواحد لكان المتجه ذلك فيه ايضا فكيف
مع ظهور الاغسال المتعددة المستقلة في المقام كما يومي اليه تشبيه كل واحد منها بغسل الجنابة في النص والفتوى وما سيأتي من عدم سقوط
بعضها عند تعذر الاخر ومع ذلك فهو الموافق للاحتياط حجة القول الثالث ما ذكره في جامع المقاصد في طي قوله وتتخير بين نية واحدة
ونيات ثلث عند اول كل غسلة لانه في المعنى عبادة واحدة وغسل واحد مركب من مجموع غسلات تترتب على فعله عدة امور فينوي
عند اول الغسلات وفي الصورة ثلثة اغسال لوجوب الترتيب في اعضاء كل مرة وثبوت التشبيه بين كل مرة وغسل الجنابة في النصوص و
كلام الفقهاء فلا يمتنع افراد كل غسل بنية عند اوله انتهى واعترض صاحب الجواهر ره فقال ومن العجيب ما في جامع المقاصد من التخيير بين النية
الواحدة والتثليث عملا بالامارتين الموجبتين للتعدد والاتحاد وفيه منع واضح بل هو كالمتدافع عند التامل سيما مع تصريحه هنا
بعدم جواز تجديد النية في اجزاء العمل الواحد ان اريد بتجديدها ارادة التقرب بالجزء نفسه لا من حيث الجزئية نعم لا يضر نية التقرب

بالاجزاء من حيث الجزئية او مع عدم قصد شيء من ذلك ومن ذلك تعرف ان كان الاحتياط هنا بتجديد النية من دون تعرض للجزئية
وعدمها فتامل جيدا واما التفصيل الذي حكيناه عن بعض مشايخنا فقد ذكره بقوله وعلى المختار فهل يعتبر في كل غسل من الاغسال الثلثة
نية مستقلة الاقوى نعم بناء على جعل النية هي الصورة المخطرة للاصل وعموم اعتبار النية في كل عمل ولو كان جزءا من واجب خرج ما خرج واما على
جعلها عبارة عن الداعي فالاقوى الاكتفاء بنية واحدة ثم قال والاحوط نية الجميع في الابتداء وتجديد النية لكل من الاخيرين
عند الشروع فيه واحوط منه في الاول بين نية الجميع ونية خصوصه فافهم انتهى ومعلوم انه لا بد من ان يكون مراده بالاصل قاعدة الا
شتغال وجريانها في المقام مبني على ما بيناه الثاني انه لو كان هناك رجلان مباشران لامر الميت لم يكن ريب في ان النية انما هي وظيفة
الغاسل حقيقة دون من يوصف بكونه مغسلا للملابسة لكن قد اختلف كلماتهم في تعيين افراده ففي الذكرى انه لو اشترك في غسله جماعة نووا و
لو نوى الصاب وحده اجزء لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالالة انتهى واورد عليه بانه لا يخلو اما ان يكون قد
اراد ان النية من الصاب صحيحة وان لم يصدق عليه انه غاسل او يكون اراد ان النية منه صحيحة لانه غاسل وكلاهما ضعيف اما الاول فلان النية
كل عمل هي وظيفة لذلك العامل دون غيره واما الثاني فلان الغسل ليس الا عبارة عن اجراء الماء فالغاسل عبارة عن مجري الماء ولا يصدق
على غيره وهو واضح وقد اجاد المحقق الثاني ره في تنقيح المقال في هذا المقام حيث قال ويجب صدور النية من الغاسل اعني الصاب للماء
فلو نوى غيره لم يجز ولو اشترك جماعة في غسله فان ترتبوا بان غسل كل واحد بعضها يعني بعض الغسلات اعتبرت النية من كل واحد عند اول فعله
لامتناع ابتناء فعل كل مكلف على نية مكلف اخر وان اجتمعوا في الصب فالظاهر اعتبار النية من الجميع لان التغسيل مستند الى جميعهم ولا اولوية
ولو كان بعضهم يصب الماء او البعض يقلب فالافضل للمقلب ان ينوي ثم قال واكتفى في الذكرى بكون النية منه محتجا بان الصاب كالالة وليس
بشيء لان الغاسل حقيقة من يصدق منه الغسل وحقيقة ليست الا امرارا ... على اجراء الماء على المحل انتهى وذكر في الجواهر انه لو فرض امكان تعدد
الغاسل بحيث يصدق على كل واحد منهم انه غاسل حقيقة لم يبعد الاجتزاء بنية احدهم ولا يقدح ح كون احدهم ليس من ذوي النيات المعتبرة
كالمجنون وان قدح ذلك فيما لو اشترك العمل بحيث يستند الى المجموع لا الى كل واحد فتامل انتهى وكلامه في بادي النظر محتمل لوجهين احدهما ان
يكون مراده بتعدد الغاسل ان يكون المغسل بالسدر غير المغسل بالكافور وهو ايضا غير المغسل بالقراح وثانيهما ان يكون مراده بتعدد الغاسل
هو التعدد في الجميع بان يكون اثنان مباشرين لتمام الاغسال الثلثة ويكون مع ذلك كل واحد منهما يصدق عليه انه مغسل فان اراد
الاول فهو متجه وان اراد الثاني فهو غير سديد لان ذلك مما لا يعقل تحققه في الخارج ولكن ذكره هو ره بعد الكلام المذكور مما يصير قرينة على
انه اراد الوجه الثاني فيتجه عليه ما اوردناه وذلك لانه قال بعد كلامه الذي ذكرناه بلا فصل لو ترتب الغاسلان اعتبرت النية من كل منهما وتوضيح
المقام انه ان تعدد مباشر تغسيل الميت كان كانا اثنين فان ذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون الاثنان مشتركين في الصب والتقليب
من اول العمل الى اخره وثانيهما ان لا يكونا مشتركين على الوجه المذكور اما الاول فحكمه وجوب النية عليهما جميعا لان المفروض صدور الفعل
منهما جميعا فلا يكفي نية احدهما وحده لانه يصير فعل الاخر خاليا عن النية مع كونه غير مندرج فيما نواه الاخر ولا مجال لجريان الاستقلال ح
فينوي كل منهما التغسيل على وجه الاستقلال او على وجه الشركة فينطبق على ما صدر منه من العمل واما الثاني فهو على قسمين احدهما ان يكون
عمل واحد منهما مترتبا على عمل الاخر بان يغسل احدهما بالسدر والاخر بالكافور مثلا وح لا بد من نية كل منهما عند الشروع في ذلك العمل
انه لا عمل الا بنية ولانه يمتنع ابتناء عمل مكلف على نية مكلف اخر وثانيهما ان يكون عمل احدهما مغايرا للاخر في الجنس بان يكون احدهما صابا
والاخر مقلبا وهذا على قسمين الاول ان يكون المقلب لا يصدر منه الا التقليب كما هو الظاهر من لفظه ويكون ح بمنزلة غير الانسان اذا كان
مقلبا كالحيوان او الهواء مثلا وهذا القسم لا عبرة بنيته لانه كالالة مثل ما لو كان هو احد خدام المامومين بامره فاحضره ليباشر التقليب
متى اراد ولا يصدر عن امره في هذا الحال وذكر بعضهم انه يحتمل ان يقال هنا بكفاية النية من المقلب اذا قصد الغسل بتقليبه بصدق الغاسل
عليه فيكون كما لو وضع الميت تحت ميزاب جار مثلا وقلبه بقصد الغسل كما اختاره في الذكرى ونفى عنه البعد بعض مشايخنا وفي المستند بعد
حكاية ذلك عن الذكرى ما لفظه وقواه والدي ره في اللوامع لان الجريان في بعض الاعضاء وان حصل بفعل الاول الا ان حصوله في البعض
الاخر يتوقف على فعل الثاني ولتصريح المعتبرة بان الثاني هو الغاسل كموثقة سماعة عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأة
ذات محرم وتصب النساء عليه الماء ونحوها موثقة البصري وحسنة الحلبي والرضوي وغيرها ثم قال ولا يخفى ان مقتضى الدليل الاول اشتراكهما
ومقتضى الثاني اختصاص الثاني فلا وجه لاجزاء نية احدهما انتهى ومراده ره باحدهما هو الكلي الذي يحكم العقل بالتخيير بين فرديه فلا ينافي

اقتضاء الدليل الثاني خصوص الثاني واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى كلام المصنف ره فنقول قد حكي عن ... جميع اصحابنا انه يجب تغسيل الميت
ثلث غسلات اولها بماء السدر ثم بماء الكافور ثم بالماء القراح ومستندهم في ذلك ما رواه ابن مسكان في الصحيح عن ابي عبد الله
ع قال سألته عن الميت فقلت اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء كافور وذريرة ان كانت واغسله الثالثة
بماء قراح ثلث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحته ... انتهى
الذريرة بالذال المعجمة المفتوحة ضرب عطر كما في القاموس وقال في ثالج العرف هو ما انحت عن قصب الطيب وقيل هو نوع من الطيب مجموع من اخلاط و
في حديث عايشة طيبت رسول الله ص لاحرامه بذريرة انتهى وقال في مجمع البحرين الذريرة بفتح المعجمة فتاة قصب الطيب وهو قصب يجاء
به من الهند كما في مجمع البحار وغيره وعن بعض الفضلاء ان قصب الذريرة نوع من ... واصلها في ... في بعض الرساتيق محيطها
حيات والطريق اليها على عدة عقبات فاذا طال ذلك القصب ترك حتى يجف ثم يقطع عقدا وكعابا ويعبأ بالجوالق فاذا اخذ على عقبة
من تلك العقبات المعروفة صار ذريرة وان سلك به على غير تلك العقبات بقي قصبا لا يصلح الا للوقود وفي حديث التكفين ويذر على كل
ثوب ... شيئا من ذريرة وكافور ولعل المراد مطلق الطيب المسحوق كما ذكره بعض الفضلاء انتهى وما رواه الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع
قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عورته اما قميصا او غيره ثم تبدأ بكفيه وتغسل راسه ثلث مرات بالسدر ثم
سائر جسده وابدأ بشقه الايمن فاذا اردت ان تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج
الميت فاغسله من غير ان ترى عورته فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء كافور وشيء من حنوط ثم اغسله بماء بحت غسلة اخرى
واما سلار فقد ذهب الى ان الواجب مرة واحدة بالقراح والباقي مستحب قال في المختلف احتج سلار بما رواه الحسين بن سعيد عن علي عن ابي ابراهيم ع
قال سألته عن الميت يموت وهو جنب قال غسل واحد ولان اجتماع الحدثين اشد من حدث الجنابة مع عدمها اولى ولان الاصل براءة الذمة ثم اجاب عن
الاول بان المراد بذلك عدم وجوب غسلين احدهما للجنابة والاخر للميت وليس بدال على صورة النزاع لان غسل الميت عندنا واحد الا
انه يشتمل على ثلثة اغسال وعن الثاني بان الاصل يخالف مع ورود التكليف بخلافه وقد بيناه هذا وقد بقي في المقام شيء وهو ان الترتيب
بين الاغسال الثلثة بتقديم الغسل بالسدر ثم بتقديم الغسل بالكافور هل هو واجب او مندوب فالمشهور هو الاول خلافا لابن حمزة فانه
حكي عنه انه قال باستحباب الترتيب مع وجوب اصل الاغسال الثلثة وذلك لانه قال يجب تغسيله ثلث مرات ثم ذكر المستحب وعد فيه غسله
اولا بماء السدر وثانيا بماء الكافور وثالثا بماء القراح فاستفاد منه بعض الناظرين في كلامه كالعلامة ره ان الترتيب بين هذه الاغسال
عنده ليس واجبا وان كانت هي بانفسها واجبة والذي يعطيه عبارة كاشف اللثام هو انه فهم من ابن حمزة استحباب اشتمال الغسلين الاولين
على الخليطين وعدم اشتمال الثالث على شيء لانه قال المشهور وجوب ان يكون احد الاغسال بماء السدر والاخر بماء الكافور والاخر بماء
القراح لتعين ادلته وجوب الثلثة واستحبه ابن حمزة وسعيد ولعله للاصل والتشبيه بغسل الجنابة وخلو بعض الاخبار عن السدر كخبر
الكاهلي وقول الصادق ع في خبر ابي العباس تبدأ بميامنه وتغسله بالماء والحرض ثم بماء وكافور ثم تغسله بالماء القراح وضعف الجميع
ظاهر انتهى ثم انه ذكر جماعة من المتاخرين انه يسقط الترتيب في الغسل بغمس الميت في الماء غمسة واحدة تعويلا على رواية محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع قال غسل الميت مثل غسل الجنب قال في ... وهي ضعيفة السند فالخروج بها عن مقتضى الاخبار المستفيضة الواردة في كيفية الغسل
مشكل جدا انتهى واعترضه المحقق البهبهاني ره في الحاشية بانها ليست بضعيفة بل الظاهر انها حسنة ويؤيدها اخبار كثيرة منقولة في
جملة غسل الميت انتهى وقال بعض المحققين من مشايخنا ان مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة او عينه جواز غسل الميت في الكثير فيسقط
الترتيب وفاقا للمحكي عن المصنف ره يعني العلامة ره وولده والشهيدين والمحقق الثاني وبعض من تاخر عنهم رضوان الله عليهم ثم انه ره
حكى عن بعضهم اضعاف التمسك بالتشبيه بعدم ظهوره في العموم بحيث يشمل بدلية الرمس من التغسيل فيبقى اصالة التوقيف التي مقتضاها
عدم الرخصة سليمة معتضدة بظاهر الاخبار المفصلة لكيفيته على وجه مغاير للرمس ثم حكى الاستشكال في ذلك عن التذكرة والنهاية و...
احتمال العدم عن جامع المقاصد وتقويته عن كاشف اللثام وبعض معاصريه ثم انه ورد على ذلك بانه انما يتطرق في صحيحة ابن مسلم الدالة
على التشبيه دون الاخبار المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغتسل غسل الجنابة وكذلك الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف الميت ثم
قوى القول بجواز الارتماس ونبه على ان الاحتياط في خلافه وسوجيد ينبغي ان نعلم ان الاكتفاء بالرمس عن الترتيب يتصور على وجوه
احدها الاكتفاء برمسة واحدة عن مجموع الاغسال الثلثة وثانيها الاكتفاء برمسة واحدة عن كل من الثلثة بان يرمسه بماء السدر مثلا

الظاهر انه ... منه

عن صبه عليه وهكذا وثالثها الاكتفاء برمس كل عضو في كل من الاغسال الثلثة فيرمس راسه في الغسل بالسدر ثم يرمس جانبه الايمن ثم يرمس جانبه الايسر وعلى هذا المنوال في الغسلين الاخيرين اما الاول فليس محل البحث قطعا اذ لا اشكال في عدم الاجتزاء به عندهم قطعا وهو واضح واما الثاني فليس محل البحث ايضا اذ الظاهر جوازه عندهم لاندراجه تحت ما دل من الاخبار على الترتيب بين تغسيل الراس وتغسيل الجانب الايمن وتغسيل الجانب الايسر فينحصر محل البحث في الثالث وقد عرفت ان الاقوى جوازه لانطباق الاخبار عليه قوله واقل ما يلقى في الماء من السدر ما يقع عليه الاسم ظاهر العبارة ان المراد بالاسم انما هو اسم السدر ويتحقق ذلك بالقاء اقل ما يسمى سدرا واظهر منها ما ذكره العلامة ره في القواعد بقوله ويطرح فيه من السدر ما يقع عليه اسمه وعن جماعة انهم عبروا بشيء من السدر وعن الجامع قليل من السدر وهذه العبارات كلها متطابقة وفي ك ان المشهور بين الاصحاب انه يكفي من الخليط اعني السدر والكافور مسماه وعلله في الجواهر بتحقق اسم السدر المامور بالغسل به في الاخبار اذ لا مقدر له الا ما في صحيح ابن يقطين ويجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وقدر المفيد ره السدر برطل وابن البراج ره برطل ونصف واعتبر بعضهم سبع ورقات وفي ك ان الاصح اعتبار ما يصدق عليه الاسم المضاف الى الماء بان يقال انه ماء السدر وماء الكافور وهو الحق الذي لا محيص عنه لان الاخبار وردت بعبارتين احديهما الاضافة مثل ماء السدر وماء الكافور والاخرى مثل ماء وسدر وماء وكافور وهما متوافقتان في المؤدى فلابد من مراعاته ثم انه ره فرع على ما ذكره انه لو كان السدر ورقا غير مطحون ولا ممرس لم يجز وكذا لو كان قليلا على وجه لا يصدق على الخليط فقد وضع فيه الاسم المذكور ولو خرج الماء بالخليط عن كونه مطلقا ففي جواز التغسيل به قولان واطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب على ترغية السدر كما نقله في الذكرى يقتضيان الجواز والمراد بالقراح هنا الماء المطلق واعتبر بعضهم خلوه عن السدر والكافور حتى لو لم يوجبا سلب الاطلاق وربما قيل باشتراط خلوه من كل شيء حتى التراب ولا وجه له وتوضيح المقام انه اختلف متون الاخبار فمنها ما رواه يعقوب بن يقطين قال سئلت العبد الصالح ع عن غسل الميت افيه وضوء للصلوة ام لا فقال غسل الميت تبدأ بمرافقه فتغسل بالحرض ثم تغسل وجهه وراسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل في الماء شيئا من السدر وشيئا من كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فيمسح رفيقا من غير ان يعصر ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل ومنها ما رواه معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ع ان اعصر بطنه ثم اوضيه بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر ولحيته ثم افيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افض عليه ثلثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح واطرح فيه سبع ورقات سدر ومنها ما رواه سليمان بن خالد قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل الميت كيف يغسل قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله اخرى بماء وكافور ثم اغسله اخرى بماء قلت ثلث مرات قال نعم قلت فما يكون عليه حين يغسله قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص ومنها ما رواه عمار بن موسى الساباطي عن ابي عبد الله ع فانه قال في ذيل هذه الرواية الجرة الاولى التي يغسل بها الميت بماء السدر والجرة الثانية بماء الكافور يفت فيه فتا قدر نصف حبة والجرة الثالثة بالماء القراح ومثلها رواية الكاهلي فانها تضمنت التعبير بماء السدر وماء الكافور وح نقول ان الروايتين الاخيرتين من جهة وقوع اضافة السدر والكافور فيها الى الماء تقتضيان اعتبار صدق اسم ماء السدر وماء الكافور عرفا وعلى هذا يقيد بذلك ما اطلق فيه الغسل بالسدر او اطلق الغسل بماء فيه سدر او كافور وكذا ماء وسدر وماء وكافور وغير ذلك هذا مضافا الى ان المنساق والمتبادر من جميع ما ذكر هو صدق اسم ماء السدر والكافور فلا حاجة الى تقييدها لكونها مماثلة للمقيد وفي المستند انه لو منع التبادر فلا شك في احتماله ومعه يجب تحصيلا للبرائة اليقينية وفيه ان ذلك انما يتم على من يقول بالاشتغال عند الشك في شرطية شيء او جزئيته واما على القول بالبرائة هناك فلا يتم ما ذكر من طريق الاستدلال وكيف كان فلا يجزي القليل من السدر والكافور الا لم يصدق اسم ماء السدر او الكافور عليه كما هو المختار بل قيل انه المشهور خلافا لجماعة منهم الفاضل النراقي ره في اللوامع على ما حكاه عنه في المستند فاختار القول بان المدار على صدق اسم السدر والكافور بل قيل ان هذا القول هو المشهور ولعل وجه الاختلاف في نقل الشهرة هو الاختلاف في فهم المراد من قولهم ما يصدق عليه الاسم فمنهم من فهم منه اسم السدر والكافور ومنهم من فهم منه اسم ماء السدر وماء الكافور ثم اعلم انهم كما اختلفوا في طرف القلة اختلفوا في جانب الكثرة ففي ك ما نصه ولو خرج الماء بالخليط عن كونه مطلقا ففي جواز التغسيل به قولان واطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب على ترغية السدر كما نقله في الذكرى يقتضيان الجواز انتهى ووجه الاقتضاء يحتمل امرين احدهما انه اذا اصيب الماء برغوته لزم اختصاص بعض اجزاء بدن الميت بوصول الرغوة اليه بدون الماء وليست من قبيل الماء المطلق وثانيهما ان غسل راس الميت برغوة السدر جزء من الغسل الواجب بالسدر ولو كانت الاضافة مانعة عن حصول الغسل لم يكن ذلك جائزا ويشهد بهذا الوجه ما في كلام المجلسي ره

فانه قال في البحار المشهور بين الاصحاب ره ان غسل راسه اولا برغوة السدر مستحب قبل الشروع في الغسل بالسدر وليس داخلا فيه والظاهر من اكثر الاخبار انه محسوب من غسل السدر الواجب انتهى وقد علم من هذا البيان ان مختار صاحب ك ره هو القول بالجواز حتى فيما لو اوجب الخلط الخليطين من جهة كثرتهما سلب اطلاق الماء ووافقه على هذا القول كاشف اللثام حيث قال لا دليل على لزوم كونه بحيث يصدق ماء السدر طهورا شرعا والذي في الاخبار هو الغسل بالسدر او بمائه او بماء وسدر فيشترط ان يصدق الغسل به او بمائه انتهى وظاهر كلام جمال المحققين ره ايضا هو اختيار هذا القول وصرح باستظهاره صاحب غنائم ره واما القول الثاني فقد صرح العلامة ره بالمصير اليه في القواعد حيث قال ولو خرج به عن الاطلاق لم يجز وزاد في جامع المقاصد قوله وكذا الكافور وقال في التذكرة السدر والكافور لا يبلغ بهما الى سلب الاطلاق انتهى وهذا الذي ذكرناه بيان للقولين ونسب التوقف في كلام جملة من المتاخرين الى الشهيد ره في الذكرى من جهة اقتصاره على نقل الاقوال في المسئلة وعدم تصريحه باختيار شيء حجة القول الاول امور الاول عدم الدليل على التقييد الثاني اطلاق الادلة وقد ذكر هذين الوجهين في كشف اللثام بقوله الذي حكيناه عنه الثالث ما ثبت من ترغية السدر باطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب كما ذكره في ك فان لازم الترغية انما هو جواز الغسل بالمضاف كما عرفت بيانه في ذيل كلام صاحب ك ره وحجة القول الثاني وجوه الاول الشك في الامتثال المستتبع لقاعدة الاشتغال وفيه ان الشك هنا راجع الى شرطية عدم بلوغ الخليط مرتبة ايجاب الاضافة في الماء او الى مانعية بلوغ تلك المرتبة فيجري اصل البرائة الثاني ما استند اليه العلامة ره في التذكرة بتقريب ما حكيناه عنه من قوله السدر والكافور لا يبلغ بهما الى سلب الاطلاق فانه عقبه بقوله لصيرورة الماء مضافا فلا يفيد التطهير بل ينبغي ان يكون في الماء قدر سبع ورقات من سدر انتهى واجاب عنه في المستند بعد نقله بالمنع فقال وقد يتمسك بمطهرية الماء وغير المطلق لا يطهر والمقدمتان ممنوعتان في المقام قد ذكر بعضهم انه يجوز ان يكون الغسل بماء السدر وماء الكافور للتنظيف كما في تراب الولوغ ويكون المطهر التام هو الغسل الاخير فلا يلزم اطلاق الماء فيهما الثالث الامر في اخبار عديدة تقدم بعضها بالغسل بماء وسدر او ماء وكافور او ماء فيه شيء من السدر وماء فيه شيء من الكافور والمضاف ليس ماء والتجوز في السدر والكافور بعلاقة ما كان حيث خرجا بالتمرس والتفتيت في الاستهلاك في الماء عن حقيقتهما لا يوجب التجوز في الماء ايضا والحاصل ان وجه الدلالة تلك الاخبار التي منها صحيحة ابن مسكان ورواية سليمان بن خالد هو ان الظاهر من الغسل بماء وسدر او بماء فيه سدر صدق اسم الماء عليه بقول مطلق وقت الغسل لا ما كان ما قبله ومعلوم انه اذا صار مضافا لم يكن على ذلك الوصف لكن قال جمال المحققين ره في حواشي الروضة انه في كثير من الاخبار وقع الامر بالغسل بالسدر مطلقا وظاهره كفاية الغسل بالسدر مطلقا وان اخرج ما اختلط به من الماء عن الاطلاق فلا يبعد بقرينة تلك الروايات ان يحمل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على الماء المطلق وان كان في الماضي او على انه بيان لبعض افراد انواع ثم انه ذكر بعض ما لا يهمنا نقله ثم التفت الى ما يتوهم تطرق الاشكال به الى هذا القول فقال ولا تشكل بما ذكره المصنف في الذكرى من ان تقدير المفيد ره السدر برطل وابن البراج برطل ونصف واتفاق الاصحاب على ترغيته يوهمان الاضافة لان ما ذكراه من التقديرين لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد ره في المقنعة في بيان غسل الميت ان يغسل راسه ولحيته بمقدار تسعة ارطال من ماء السدر ثم يغسل جانبه الايمن كذلك ثم يغسل جانبه الايسر من ماء السدر كما غسل راسه بنحو تسعة ارطال من ماء السدر الى الاكثر من ذلك والظاهر ان رطلا من سدر ورطلا ونصفا لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظاهر ان الترغية لا يخرج اصل الماء عن الاطلاق بل هو يجري مجرى المياه المطلقة التي يعلوها الزبد وليس ايضا فيما رايناه من كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الاول بالرغوة حتى يقال ان الرغوة خرجت عن اطلاق الماء بل ترغيته انما هي لغسل راسه بالرغوة كما صرحوا به وكانهم لا يكتفون في غسله بذلك بل يغسل بعده بما يهيئاله ايضا وح فلا يضر اضافة الرغوة ويشهد بما ذكرناه كلام المحقق في الشرايع حيث عد من المستحبات غسل راسه برغوة السدر امام الغسل واما ما ذكره صاحب ك ره من ان المستفاد من الاخبار ان تغسيل الراس برغوة السدر محسوب من الغسل الواجب لا انه مستحب متقدم عليه واستشهد برواية الحلبي والكاهلي ويونس ففيه ان رواية الحلبي والكاهلي ليس فيهما حديث الرغوة اصلا واما رواية يونس فهي وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو ما ذكرنا لا ما ذكره كما يظهر بالتامل فيها فتامل انتهى وينبغي ذكر الروايات حتى يتبين للناظر حقيقة الحال فنقول اما رواية الحلبي فهو ما رواه الكليني ره باسناده عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميص واما غيره ثم تبدأ بكفيه وراسه ثلث

مرات بالسدر ثم سائر جسده وابدء بشقه الأيمن فاذا اردت ان تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت
الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير ان ترى عورته فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء وكافور وشيء من حنوطه ثم اغسله بماء
بحت غسلة اخرى حتى اذا فرغت من ثلث غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جففته واما رواية الكاهلي فهي ما رواه الكليني ره والشيخ ره
باسناده عنه عن الكاهلي قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين
مفاصله فان امتنعت عليك فدعها ثم ابدء بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات واكثر من الماء وامسح بطنه مسحا رقيقا ثم
تحول الى راسه فابدء بشقه الايمن من لحيته وراسه ثم تثني بشقه الايسر من راسه ولحيته ووجهه فاغسله برفق واياك والعنف واغسله غسلا
ناعما ثم اضجعه على شقه الايسر ليبدو لك الايمن ثم اغسله من قرنه الى قدمه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلث غسلات ثم رده الى جنبه الايمن
ثم يبدو لك الايسر فاغسله بماء من قرنه الى قدمه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلث غسلات ثم رده على قفاه فابدء بفرجه بماء الكافور فاصنع
كما صنعت اول مرة فاغسله ثلث غسلات بماء الكافور والحرض وامسح يدك على بطنه مسحا رقيقا ثم تحول الى راسه فاصنع كما صنعت اولا
بلحيته من جانبيه كليهما وراسه ووجهه بماء الكافور ثلث غسلات ثم رده الى الجانب الايسر حتى يبدو لك الايمن ثم اغسله من قرنه الى قدمه
ثلث غسلات وادخل يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف مع جنبه ظاهره كلما غسلت شيئا منه ادخلت يدك تحت منكبيه وفي
باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بالماء القراح كما صنعت اولا ابدء بالفرج ثم تحول الى الراس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت اولا
بماء قراح ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر
شيء واياك ان تقعده وتغمز بطنه واياك ان تحشو في مسامعه شيئا فان خفت ان يظهر من المنخرين شيء فلا عليك ان تصير ثم قطنا فان لم تخف
فلا تجعل فيه شيئا فان خفت ان يظهر ولا تخلل اظفاره وكذلك غسل المرأة وقوله ثم اذفره الى قوله تذفره اذفارا قال في الذكرى هكذا وجدته
في الرواية والمعروف تثفره به اثفارا من اثفر الدابة اثفارا انتهى وقال في الذخيرة الاذفار بمعنى التطييب فلعل المراد تطييب الخرقة او الغرض
حصول التطييب للميت بسبب الخرقة او القطن المانعين من خروج النجاسة انتهى وانت خبير بان التطييب عبارة عن احداث الطيب بعد ان لم
يكن موجودا والمعنى الاول الذي هو تطييب الخرقة لو فرض استحبابه شرعا يوجب كون قوله ع به مستدركا اذ لا معنى لتطييب الخرقة بالميت ولا مرجع
للضمير المجرور بالباء في الكلام منطوقا به او مدلولا لشيء مما ذكر في الكلام كما في قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل المدلول
عليه بقوله تع اعدلوا او مدلولا عليه بسياق الكلام كما في قوله تع في الارث ولابويه لكل واحد منهما السدس اي لابوي الميت المدلول
عليه بالمقام فالوجه ما ذكره في مجمع البحرين حيث قال في حديث المستحاضة وتحتشي وتستذفر بالذال المعجمة من الاستذفار بابدالها من الثاء
المثلثة كما هو المشهور من النسخ وقد تكرر الكلام فيه وفي حديث الميت ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به اذفارا كانه اراد تربطه
ربطا انتهى واما رواية يونس فهي ما رواه الكليني ره والشيخ ره باسناده عن ابراهيم بن هاشم في الحسن عن رجاله عن يونس عنهم ع
قال اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته
وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة واعمد الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء و
اضربه بيدك حتى ترفع رغوته واعزل الرغوة في شيء وصب الآخر في الاجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغتسل الانسان
من الجنابة الى نصف الذراع واغسل فرجه وانقه ثم اغسل راسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم
اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف راسه الى قدميه ثلث مرات وادلك بدنه دلكا رقيقا وكذلك ظهره وبطنه ثم اضجعه على
جانبه الايمن وافعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الاجانة واغسل الاجانة بماء قراح واغسل يديك الى المرفقين ثم صب الماء في الاجانة
والق فيه حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدء بيديه ثم بفرجه وامسح بطنه مسحا رقيقا فان خرج شيء فانقه ثم اغسل
راسه ثم اضجعه على جنبه الايسر كما فعلت اول مرة ثم اغسل يديك الى المرفقين والاجانة وصب فيها ماء القراح واغسله بماء القراح
كما غسلت في المرتين الاوليين ثم نشفه بثوب طاهر واعمد الى قطن فذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجه قبل ودبر واحش القطن في دبره
لئلا يخرج منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا والفها في فخذيه ثم اخرج راسها من تحت
رجليه الى الجانب الايمن واغمزها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا قوله وقيل مقدار
سبع ورقات الخ ما لفظة مقدار للاشارة الى انه ليس مراد القائل الفاء سبع ورقات صحاح وان خلافه انما هو في نفس المقدار لا في

كون الورقات صحاحا او لما ما تقدم من رواية معوية بن عمار المتضمنة لقول ابي عبد الله ع واطرح فيه سبع ورقات وظاهره كون الورقات صحاحا
ورواية عبد الله بن عبيد قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة ثم يغسل
راسه بالاشنان ثم بماء الكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح فان ذلك في الغسلة الاخيرة التي صرح في الروايتين بكون
المورد غيرها عليه البحث وهو التغسيل بماء السدر الذي هو اول الغسلات الثلث وقد وقع التصريح فيهما بالقاء سبع ورقات في الماء
القراح الذي هو غير ماء السدر مضافا الى ما هما عليه من ضعف السند نعم لا باس باستحبابه في مورده من باب التسامح في ادلة السنن قوله
وبعده بماء الكافور على الصفة اللام للعهد يعني على التفصيل الذي بينه في التغسيل بماء السدر اما اصل وجوب التغسيل بماء الكافور
فهو المشهور بين الاصحاب كما وقع التصريح به في كلام جماعة ومقابل المشهور ما ذهب اليه سلار ره وحده قال المصنف في المعتبر و يجب تغسيله
ثلث مرات اولا بماء السدر ثم بماء الكافور ثم بالماء القراح ولا يجوز الاقتصار على الواحدة الا عند عوز الماء وهو مذهب الاصحاب
عدا سلار فانه اقتصر في الوجوب على المرة بالماء القراح وهو مذهب الشافعي ولما ذكرناه من النصوص المخالف في واحد هو ممن
تعذر الشيخ ره صح له دعوى الاجماع ممن قبله على الوجوب قال في ف يغسل الميت ثلث غسلات الاولى بماء السدر والثانية بماء جلال
الكافور والثالثة بالماء القراح الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وفي بعض نسخ ف والثانية بماء جلال الكافور واختلاف النسخ
مثل ذلك غير قادح فيما نحن بصدده من تحصيل الاجماع على التغسيل بالكافور في مقابل التغسيل بماء السدر والتغسيل بالماء القراح وكما
ان كلا من الغسلتين المقابلتين لخصوصيته منفرد بها عن غيره كذلك هذه الغسلة فلا يكون ذلك قادحا في الاجماع على اصل الوجوب
وقد اشرنا الى ان مراد المصنف بقوله على الصفة هو الاشارة الى مساواة هذه الغسلة للغسلة السابقة فيعتبر صدق اسم الكافور ولو لم
مائه والبقاء على الاطلاق وغير ذلك لكن قدر المفيد وابن سعيد وسلار فيما حكى عنهم رسم الكافور بنصف مثقال الا انه لم
يعلم منهم ارادة الوجوب لان ابن سعيد لا يوجب الخليط وسلار لا يوجب الا غسلا واحدا بالقراح وفي رواية عن الصادق ع نصف
حبة وفي رواية مغيرة مؤذن بني عدي عنه ع ان امير المؤمنين ع غسل رسول الله ص بالسدر ثم بثلثة مثاقيل من الكافور وفي
رواية يونس والق فيه حبات كافورا الا انه لا تصريح في شيء منهما بالوجوب والامر في رواية يونس وان كان ظاهرا فيه الا انها ضعيفة
السند كالروايتين الاخريين فالاولى اعتبار صدق اسم ماء الكافور وقضية اطلاق الاخبار وكثير من الاصحاب خصوصا المتأخرين
منهم بل معقد الاجماعات ممن عدا الشيخ ره في الخلاف الاكتفاء بصدق الكافور من غير فرق بين جلاله وغيره لكن يظهر من الشيخ ره
كما عرفت وجوب كونه من جلال الكافور بل ربما حكى عن اكثر القدماء والمراد به كما قيل الخام الذي لم يطبخ وحكى عن ابي علي ولد الشيخ ره
ان الكافور صمغ يقع من شجر وكل ما كان جلالا وهي الكبار من قطعه لا حاجة له الى النار ويقال له الخام وما يقع من صغاره
في التراب يؤخذ فيطرح في قدر ويغلى فذلك لا يجزي عن الحنوط انتهى وقيل ولعل منشاء ذلك ما يقال من ان مطبوخه يطبخ بلبن
الخنزير ليشتد بياضه به او بالطبخ وربما يحصل العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من الكفار قال صاحب الجواهر ره لكن
ظاهر الاخبار هو المطبوخ ووجهه عدم حصول العلم بالنجاسة والاصل الطهارة ولهذا نقل المتأخرون ثم قال نعم قد يقال
باستحباب الخام المخروج عن شبهة الخلاف وعن شبهة النجاسة انتهى وهو في محله قوله و بالماء القراح اخيرا كما يغسل من الجنابة قد
تضمنت العبارة بيان امرين احدهما ان الغسلة الاخيرة يجب ان تكون بالماء القراح والآخر ان كيفية الغسل هنا مثل كيفية
غسل الجنابة اما الاول فتوضيح المقال فيه ان اصل الحكم مما قام عليه الاجماع المحصل والمنقول و نطق به السنة المستفيضة بل المتواترة
وان القراح بفتح القاف قد فسر في الصحاح بالماء القراح الذي لا يشوبه شيء انتهى وقال في القاموس القراح كسحاب الماء لا
يخالطه ثفل من سويق وغيره والخالص كالقريح انتهى والثفل بالضم ما استقر تحت الشيء من كدرة كما ذكره في فصل الثاء من باب اللام
ومراده بالشيء هو المايع وقال ابن الاثير في النهاية هو بالفتح الماء الذي لم يخالطه شيء يطيب به كالعسل والتمر والزبيب انتهى وهكذا
في كتب اللغة واختلف اصحابنا في المراد به هيهنا فقال الذكرى والمراد بالقراح هنا الماء المطلق واعتبر بعضهم خلوه عن السدر والكافور
وان بقي الاطلاق ثم قال وربما قيل باشتراط خلوه من كل شيء حتى التراب ولا وجه له انتهى ولا يخفى ان الاوسط هو الاوسط اذ لم
يثبت للفظ القراح حقيقة لا من جانب الشارع ولا من المتشرعة وانما اطلق باعتبار ارادة معنى الخالص منه وحيث علم بما هو السدر
وماء الكافور تعين ان المراد به ما هو الخالص منهما بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان ما ذكره بعض من عرفت من اهل اللغة من ثبوت معنى

اخص من مطلق الخالص ليس معنى مستقلا مغايرا له حتى يكون مشتركا بينه وبين ذلك المعنى لفظا وانما هو مبنى على انطباق الكلي على الفرد فاطلق على ذلك الخالص المخصوص باعتبار كونه مما يصدق عليه ذلك المعنى الكلي هذا ويبقى بعد ذلك امران لا بد من بيانهما احدهما انه يعتبر فيما يغسل به الغسل الاخير من الماء خلوه عن الخليط فعدمه شرط لا انه لا يعتبر ولا يشترط فيه وجود الخليط وذلك بدلالة التقييد بالقراح على ذلك ولو كان المانع ماخوذا لا الشرط كان ذكر القراح في الاخبار والفتاوى لغوا ومن هنا يعلم ان ما ذكره الشهيد الثاني ره في الروضة بقوله ثم يغسل ثالثا بالماء القراح وهو المطلق الخالص من الخليط بمعنى كونه غير معتبر فيه لا انه سلبه عنه معتبر وانما المعتبر كونه ماء مطلقا انتهى لم يقع في محله وثانيهما ان المعتبر من خلوص الماء الذي يغسل به اخيرا انما هو عما يصدق كونه ماء سدر او ماء كافور فلا يضر القليل الذي لا يوجب صدق اسم ماء السدر والكافور ومن هنا صح القاء سبع ورقات في الماء القراح المدلول عليه ببعض الروايات غير قادح في وصفه بعنوان المصرح به في الاخبار وكلمات الاصحاب رض ولذلك ايضا حلوا رواية يونس الناطقة بغسل الاناء قبل صب الماء القراح فيه على الاستحباب واما الثاني ففصيل الكلام فيه انه يعتبر الترتيب في غسل الميت من جهتين احديهما بالنظر الى اصل الغسلات الثلث فيبدا بالسدر ثم بالكافور ثم يغسل بالماء القراح وهذه الجهة لم يتخلف في هذه العبارة لعدم ما عداه التشبيه عليهما ولانه تقدم بيانها في كلام المصنف والثانية بالنظر الى ابعاض كل من الاغسال والى الاعضاء التي يجب تغسيلها فيبدا بالراس ثم الجانب الايمن ثم يغسل الجانب الايسر فيعمل بهذا الترتيب في كل من الاغسال الثلثة وقد نفى وجدان الخلاف فيه صاحب الجواهر ره بل في الانتصار ما نصه ومما انفردت به الامامية القول بوجوب ترتيب غسل الميت عان يبدا بغسل راسه ثم بميامنه ثم بمياسره والدليل على صحة ذلك الاجماع الفرقة المحقة على ما تقدم وايضا فقد بينا وجوب ترتيب غسل الجنابة وكل من اوجب ذلك اوجب ترتيب غسل الميت فالفارق بين المسئلتين مخالف لاجماع الامامية انتهى وقال في ف يبدا الغاسل براسه ثم بجانبه الايمن ثم الايسر ووافق جميع الفقهاء في البداءة بغسل الراس وان خالفوا في الترتيب وقال النخعي يبدا بغسل لحيته دليلنا اجماع الفرقة وعملهم فانهم لا يختلفون فيه انتهى وقال في المعتبر الترتيب في الغسل واجب عند نا يبدا بالراس ثم الجسد وهو اتفاق علماء اهل البيت ع وقال الباقون بالاستحباب ثم استدل بجملة من الاخبار الى ان قال ولان من اوجب الترتيب في غسل الجنابة اوجب هنا فالفرق منفي بالاجماع انتهى وقال في التذكرة يجب في كل غسلة الترتيب فيبدا براسه ثم بشقه الايمن ثم بشقه الايسر ذهب اليه علماؤنا انتهى وقال في الذكرى يجب البدء براسه ثم جانبه الايمن ثم الايسر باتفاقنا انتهى تنبيه اختلفوا في انه هل يسقط الترتيب في غسل الميت بغمسه في الماء الكثير ام لا فذهب العلامة ره في القواعد الى الاول حيث قال والاقرب سقوط الترتيب بغمسه في الكثير وذهب الفاضل الاصبهاني ره الى الثاني فانه قال في كشف اللثام بعد ذكر عبارة القواعد الاقوى العدم وتوقف العلامة ره في التذكرة حيث قال وفي سقوط الترتيب لو غمس في الكثير اشكال انتهى وسقوط الترتيب وان كان محتملا لوجهين احدهما سقوطه بين الاغسال الثلثة بان يكفي غمس واحد عن الاغسال الثلثة والاخر سقوطه بين غسلات كل واحد من الاغسال الا ان محل الخلاف انما هو الثاني بان يغمس مرة في ماء السدر وثانية في ماء الكافور وثالثة في القراح وقد نبه على تحرير محل البحث في جامع المقاصد حيث قال في شرح عبارة القواعد المذكورة ما لفظه والمراد سقوط الترتيب بين اعضاء كل غسلة لا بين الغسلات فلا بد من كون ماء السدر غير ماء الكافور والقراح غيرهما فان لم يكن تغاير المياه امتنع ذلك في غير الغسلة الواحدة لعدم صدق الكافور والقراح شرعا على ما خرج بالسدر انتهى حجة القول الاول امور الاول الاصل وقد ذكره في كشف اللثام مستندا لهذا القول والظاهر انه اراد به اصل البرائة نظرا الى الشك في شرطية الترتيب الثاني ما في جامع المقاصد من انه كغسل الجنابة واشار بذلك الى ما تقدم في بعض الاخبار من تشبيه هذا الغسل بغسل الجنابة فيجري عليه احكامه المشبه به التي منها حصوله بالارتماس الثالث ما فيه ايضا من ان المطلوب من الغسل يحصل بالغمس كما يحصل بالترتيب الرابع ما فيه ايضا بعد التصريح بقوة هذا القول من ان سقوط الترتيب في الغسل الحقيقي يقتضي سقوطه هنا بطريق اولى الخامس ما وقع في بعض الاخبار من ان غسل الميت هو غسل الجنابة لخروج النطفة منه عند الموت ويجاب عن الاول بانه ليس مما نحن فيه مورد اصل البرائة لان التكليف بالتطهير قد ثبت قطعا وقد وقع الشك في محصله فلا بد من الاحتياط حتى يحصل اليقين بما هو رافع للتكليف الثابت المحقق وعن الثاني بان وجه الشبه انما هي الكيفية الثابتة لغسل الجنابة المعروفة في الازمان وهو الغسل الترتيبي وقد

صرحوا في فن البيان وعلم الاصول بانه ان كان للتشبيه وجه ظاهر كان هو المراد في الكلام والا حمل على العموم وعن الثالث والرابع بانهما مبنيان على الاحاطة باسرار الاحكام الشرعية ومصالحها الكامنة وانى لنا ذلك وعن الخامس بانه على تقدير صحة الرواية ليس ما تضمنته من التعليل الا من قبيل الحكم والتقريبات التي لا ندرك ملائمتها لما تقرر من القواعد الشرعية عندنا لان موجب الجنابة انما هو خروج مني المكلف بنفسه في حال كونه منيا لا مني غيره ويقرب ذلك ان خروج مني الرجل من فرج المرئة بعد اغتسالها من جنابتها لا يوجب الغسل وكذا ليس من الموجب لبخروج ما هو مادة للمني كالغذاء الذي يتولد منه المني وكذا ما استحال منه وصار شيئا اخر وقد وقع تعليل جنابة للميت في الروايات بانه يخرج منه المني الذي منه خلق ومن المعلوم ان ذلك ليس منيه بل في الوسائل في باب ان غسل الميت كغسل الجنابة عن محمد بن علي بن الحسين قال سئل الصادق ع لاي علة يغسل الميت قال يخرج منه النطفة التي خلق منها تخرج من عينيه او من فيه الحديث مضافا الى ما فيه من الاشتمال على ما لا تتبعده العقول من خروج النطفة التي هي مادة خلقته من عينيه ووجه البعد انه لا يكون مادة الجسم الا جسما فكيف تخرج المادة من عينيه ولا يرى هناك شيء والاقوى ان المرجع هيهنا هي قاعدة الاشتغال ومقتضاها الاقتصار على المتيقن الذي هو التغسيل على وجه الترتيب وقع الكلام في وضوء الميت ترددوا والاشبه انه لا يجب اختلفوا في المسئلة على اقوال احدها الوجوب وهو المنسوب الى ظاهر ابي الصلاح وهو الظاهر من كلامه الذي حكاه عنه في لف فقد نقل عنه انه قال حين عد الاغسال الواجبة وغسل الميت وكيفية وجوبه مصلحة الحي ومكرمة الميت الثاني الاستحباب قال الشيخ ره في ف ومن اصحابنا من قال يستحب فيه الوضوء غير انه لا خلاف بينهم انه لا يجوز المضمضة والاستنشاق فيه وحكاه في المعتبر عن الشيخ ره في الاستبصار وهو في محله لانه الذي يعطيه التدبر في مجامع كلامه هناك وفي المعتبر ايضا ما نصه وفي وجوب الوضوء قولان والاستحباب اشبه انتهى وقال العلامة ره في لف بعد ذكر جملة من كلماتهم رض والوجه عندي انه مستحب انتهى والمفيد ره كلام محتمل للوجوب والاستحباب ولهذا ذكر في لف ما صورته وقال المفيد ره عقيب الامر بالتنجية ثم توضي الميت وذكر صفة الوضوء ولم ينص على الوجوب ولا الاستحباب وكذا ابن البراج انتهى الثالث انه لا وضوء للميت قال الشيخ ره في ف غسل الميت ليس فيه وضوء وقال في ط وقد روي انه يوضا الميت قبل غسله فمن عمل بها كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة انتهى وربما قيل انه يظهر منه عدم المشروعية فضلا عن الوجوب ولا يخفى انه يندفع الظهور الذي ادعاه القائل ره بتصريح الشيخ ره في صدر كلامه بجواز العمل بالرواية فيعلم من ذلك ان مراده ره عدم وقوع العمل منهم بها لا انهم منكرون لها رادون عليها وقال سلار وفي اصحابنا من يوضي الميت وما كان شيخنا يرى ذلك انتهى وقال ابن ادريس ره قد روي انه يوضي وضوء الصلوة وهو شاذ والصحيح خلافه قال وان كان الشيخ ره قال في ط ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لم يجز العمل بالرواية لان العامل بها يكون مخالفا للطائفة انتهى حجة القول الاول مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في كل غسل وضوء الا الجنابة واجاب عنه في لف بانه كما يحتمل الوجوب يحتمل الاستحباب وذكر في الذخيرة هذا الجواب ثم قال فله يعني لابي الصلاح القائل بهذا القول ان يحتج بالاوامر الواردة بالوضوء يعني في هذا المورد ثم قال ويجاب بانه محمولة على الاستحباب جمعا بين الادلة حجة القول الثاني ما تمسك به في لف وهو ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حريز قال اخبرني ابو عبد الله ع قال الميت يبدا بفرجه ثم يوضي وضوء الصلوة وعن عبد الله بن اعين عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضا وضوء الصلوة وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن حماد بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله ع قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وعن معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ع ان اعصره ثم اوضيه وما رواه الشيخ ره باسناده عن علي بن محمد عن بعض اصحابنا عن الوشا عن ابن خيثمة عن ابي عبد الله ع قال ان ابي امرني ان اغسله اذا توفي وقال لي اكتب يا بني ثم قال انهم يامرونك بخلاف ما تصنع فقل لهم هذا كتاب ابي لست اعدو قوله ثم قال تبدء فتغسل يديه ثم توضيه وضوء الصلوة ثم تاخذ ماء وسدرا الحديث وقال المصنف ره في المعتبر بعد تصريحه بان الاستحباب اشبه والاستدلال عليه برواية حريز المذكورة ورواية الوشا عن ابي خيثمة وانما حملت ذلك على الاستحباب لما روي من النقل المستفيض عن اهل البيت ع في كيفية غسل الميت واتفاقهم من تليين اصابعه وغسل يديه الى غسل راسه وجسده من غير ذكر الوضوء روى ذلك عدة من اصحابنا منهم الحلبي عن ابي عبد الله ع وعبد الله الكاهلي عنه ع ويعقوب بن يقطين عن العبد الصالح

ملاحظة في الهامش: الخثيم بالخاء المعجمة الفوقية والياء المنقطة تحتها نقطتين الساكنة والثاء المنقطة فوقها ثلث نقط والميم والخاء ايضا اشباه

ولا يتوهم روايته ابن ابي عمير عن حماد او غيره عن ابي عبد الله ع في كل غسل وضوء الا غسل الجنابة يدل على الوجوب لانا نقول لا يلزم من كون الوضوء في الغسل ان يكون واجبا بل من الجائز ان يكون غسل الجنابة لا يجوز فعل الوضوء فيه وفي غيره يجوز ولا يلزم من الجواز الوجوب فاذن الاستحباب اشبه انتهى وقد تقدم ذكر الروايات وحاصل ما ذكره من وجه الحمل هو ان السكوت عن ذكر الوضوء في الروايات المشار اليها يفيد الحصر فيما تضمنته بمعنى اثبات ما ذكر فيها ونفي ما لم يذكر فيها ومنه الوضوء فيصير هذا قرينة على المراد بالاوامر الواردة به هو الاستحباب وفيه انه لو اعتبر مثل ذلك كان مقتضاه نفي الوجوب والاستحباب جميعا لان الروايات المذكورة مشتملة على الواجب والمندوب كليهما والسكوت في معرض البيان يفيد الحصر وح يقع التعارض بينها وبين الاخبار الدالة على الامر به لكنها لا تقاوم الاخبار النافية لانها مخالفة لعامة العامة بخلاف الاخبار المثبتة له فانها موافقة لهم لا يقال انه قد حكى الشهرة بين المتاخرين على الاستحباب فتكون مرجحة في مقابلة الترجيح بمخالفة العامة لانا نقول ان شهرة المتاخرين في العمل بالاخبار لا تقاوم شهرة القدماء في ترك العمل بها لانهم السابقون الذين اعصارهم مقرونة باعصار الائمة فهم اكثر اطلاعا على صدور الاخبار والقرائن الدالة عليه او على عدمه وقد عرفت ان كلام الشيخ ره يعطي ما فوق الشهرة بين القدماء لان ظاهره اطباق ما تقدم عليه باسرهم ولو تنزلنا عن ذلك قلنا غاية ما هناك ان المرجحات من الطرفين متعارضة فالمرجع انما هو البرائة واصل العدم حجة القول الثالث ما اشار اليه الشيخ ره في كلامه الذي حكيناه عنه وهو ما دل على ان غسل الميت كغسل الجنابة وانه لا وضوء في غسل الجنابة مضافا الى ما ذكره من عمل الطائفة ولا يخفى ان التشبيه ليس ناظرا الى الكيفية والوضوء الخارج عنها المتقدم على نفس الغسل مما لا مدخل له فيها فالحق ان المرجع في هذا المقام انما هو اصل البرائة واصل العدم واما عموم قوله ع في كل غسل وضوء الا الجنابة فهو مسلم بالنظر الى ما هو مؤدى الكلام والظاهر ان المراد بالوضوء الذي اثبته فيه انما هو الوضوء الشرطي الذي معتبر في صحة الصلوة مثلا لا الوضوء تعبدا بان يكون هو مطلوبا في نفسه او جزءا لما هو مطلوب كذلك ومثل هذا غير جار فيما نحن فيه فانه لو ثبت الوضوء هنا لم يكن الا واجبا في نفسه لا شرطا للدخول في عبادة مشروطة به فولره ولا يجوز الاقتصار على اقل من الغسلات المذكورة الا عند الضرورة كما لو لم يجد الا ماء غسلة واحدة او ماء غسلتين فانه يقتصر على ما وجد من باب الضرورة والمراد انه لا يسقط الغسل راسا والا فعدم جواز التكليف بما ليس بقادر عليه من ضروريات المذهب ولا حاجة فيه الى البيان وكذلك الحكم اذا وجدماء وافيا بجميع الغسلات لكن منع من استعماله في واحدة او اثنين منها مانع فانه لا يسقط الغسل راسا بل يلزم ان ياتي بما امكن ويدل عليه قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وربما استدل بعضهم بالاستصحاب في وجه والظاهر ان مراده التمسك به بناء على كون كل من الاغسال الثلثة مطلوبا باستقلاله وان كان مقرونا بغيره من الغسلين الاخرين والا فعلى تقدير كون جميع الاغسال الثلثة عملا واحدا حتى يكون كل منها جزءا للعمل لا يتجه التمسك بالاستصحاب مجرى وقد يتمسك باتمام المطلوب باطلاق ما دل على وجوب كل غسلة من دون ظهور الدليل في اشتراط اجتماعها مع الاخرى فرع قال في الذكرى لو وجد ماء لغسلة واحدة فالاولى القراح لانه اقوى في التطهير ولعدم احتياجه الى جزء اخر ولو وجد لغسلتين فالسدر مقدم لوجوب البدأة به ويمكن الكافور لكثرة نفعه ولا تيمم في هذين الموضعين لحصول مسمى الغسل انتهى وقد عرفت انه علل الحكم في الفرض الاول بوجهين احدهما انه اقوى في التطهير ووجهه بعضهم بان الغسل بالسدر انما هو للتنظيف والغسل بالكافور لحفظ بدن الميت من الهوام وان الغسل بالقراح هو الذي يحصل به رفع الحدث وثانيهما عدم احتياجه الى جزء اخر والاول لا دليل عليه والاحتجاز ابدال السدر بغيره مما يفيد التنظيف والثاني وجه اعتباري فلا عبرة به وكانه لذلك استظهر المحقق الثاني ره وجوب الترتيب فيغسل بماء السدر ولو وجد بعد ذلك مقدار ما يكفي لغسلة اخذ غسل بالكافور وقضاء لحق الترتيب وقال الشهيد الثاني ره في روض الجنان في شرح قول العلامة ره في الارشاد ولو فقد السدر والكافور غسل ثلثا بالقراح ما صورته ولو انعكس الفرض فان كان المفقود ماء غسلتين مع وجود الخليط قدم السدر لوجوب البدأة به واختار في الذكرى القراح لانه اقوى في التطهير ولعدم احتياجه الى شئ اخر وهو ضعيف لوجوب الامتثال الامر بحسب الممكن والخليط مامور به مع امكان الجمع بينه وبين الماء لوجوب مراعاة الترتيب فليستصحب ولو وجد الماء لغسلتين قدم الكافور على القراح على ما بيناه وعلى ما اختاره يقدم السدر لوجوب البدأة به قال ره ويمكن الكافور لكثرة نفعه وتعبد الثانية بالقراح انتهى وسيجئ الكلام في شئ منها ومن انه هل يلزم ان يتيمم بدلا الغسل الذي يتعذر ام لا الذي بني عليه قول الشهيد في الذكرى هو

عدمه كما عرفته في ذيل كلامه الذي تقدم حكايته ولكن قال ثانيهما ره في روض الجنان ما لفظه ومع فقد احد الاغسال يجب ان يتيمم عنه لاستقلاله بالاسم والحكم ولان وجوب التعدد في المبدل عنه وعدم اجزاء احد اقسامه او القسمين عنه يوجب عدم اجزاء ايهما او احدهما عن بدله وهو اختيار الشهيد ره في البيان وفي الذكرى اسقط وجوب التيمم وهو مبني على عدم وجوب التعدد في التيمم عند تعدد الاغسال كما اختاره فيها ويلزم منه عدم التيمم مع مسمى الغسل لانه بدل منه فلا يجمع بين البدل والمبدل وهو ضعيف انتهى وقال في الجواهر وقد يشكل ذلك بعدم وجوبه في المفروض بناء على المختار من ان غسل الميت عمل واحد لعدم ظهور ادلة التيمم في بدليته عن الجزء ولعله لذا احكم في الذكرى بعدم التيمم معللا له بحصول مسمى الغسل انما الرعد التيمم الى عدم ثبوت تلفيق الطهارة من التراب والماء كما انه قد يشكل بدليته عن الكافور بناء على الاكتفاء بالمضاف منه لظهور ما ايضا في بدلية ما كان الماء شرطا فيه ثم انه ره قال لكن قد يدفع الاول بعموم البدلية وبانه وان كان عملا واحدا الا انه له شبها بالاعمال المتعددة كما انه قد يدفع الثاني بالعموم لما صح رفعه بالماء ايضا وان لم يكن شرطا فيه انتهى وكانه ره اراد بعموم البدلية مثل صحيحة جميل بن دراج عن الصادق ع قال ان الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ويمكن المناقشة فيه بانه مسوق لبيان مجرد التشريع فلا يفيد العموم واما ما ذكره من انه وان كان عملا واحدا الا انه له شبها بالاعمال المتعددة ففيه ان ترتيب احكام الاعمال المتعددة عليه مع الاعتراف بانه عمل واحد يدخل في باب القياس المنهي عنه واما ما ذكره في دفع الثاني ففيه ان مقتضى ظواهر الادلة قيام التراب مقام الماء وبدليته عنه فيشكل صيرورته بدلا عما لا يصدق عليه الماء قوله ولو عدم الكافور والسدر غسل بالماء القراح المتسابق الى الذهن في بادي النظر من هذه العبارة انه يغسل ثلثا بالماء القراح فيغسل به بدلا عن ماء السدر وكذا يغسل به بدلا عن ماء الكافور والغسلة الثالثة به مما لا اشكال في بقائه على محله لكن مقابلة هذه العبارة بقوله وقيل لا تسقط الغسلة بفوات ما يطرح فيها يعطي ان المراد به هو انه اذا عدم السدر والكافور اقتصر على التغسيل بالماء القراح مرة واحدة الذي هو الغسل الاخير في الحقيقة عند وجود الغسلين السابقين وعلى هذا يسقط الغسلتان اللتان لا بد فيهما من الخليط وثانيهما انه يغسل ثلث غسلات بالقراح فلا يكون الساقط الا مجرد الخليط وهذا قال صاحب ن ره ظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوب التغسيل بالماء القراح فيما اذا عدم الخليطان وانما الخلاف في وجوب غسلة واحدة او ثلث غسلات قولان وبالاول جزم المحقق في المعتبر والسيد نص ره بل حكى عن الاكثر وبالثاني ابن ادريس ره والعلامة ره في الارشاد والشهيد الثاني ره في روض الجنان وتوقف العلامة ره في المنتهى وربما احتمل القول بالانتقال الى التيمم حجة القول الاول امران الاول الاصل كما في المعتبر والظاهر ان المراد به اصل البرائة من الغسلتين الزائدتين على الواحدة لدوران الامر بين الاقل الذي هو الواحد والاكثر الذي هو الثلثة ويمكن المناقشة فيه بان الشك ههنا راجع الى المحصل للطهارة فليس مجرى البرائة فلا بد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال ومقتضاها تثليث الغسلات لا الاقتصار على الغسلة الواحدة الثاني انتفاء الفائدة في تكرير الغسل بيان ذلك ان المقصود بالسدر هو الاستعانة على ازالة الدرن وبالكافور هو تطييب الميت والحفظ بخاصيته عن اسراع التغير وتعرض الهوام ومع عدمهما لا فائدة في تكرير الماء مع حصول الانقاء واورد عليه في الحدائق بانه من قبيل العلة المستنبطة التي ليس لها ذكر في الاخبار ثم قال ولو سلم وجود التعليل به في الاخبار فهو من قبيل المعرفات كما هو شان العلل الشرعية وليست عللا حقيقية ولا يخفى سقوط ما ذكره بعد التسليم لان الاصل فيما ذكر في مقام التعليل هو ان يكون علة حقيقية حتى يعلم انه من قبيل المعرفات فلم يتم على كونه معرفا ابتنى على كونه علة حقيقية قضاء لحق الظهور اللفظي فالجواب الحقيقي هو ما ذكره قبل التسليم حجة القول الثاني امران الاول ما في الذكرى من امكان الجزء فلا يفوت بفوات الاخر لاصالة عدم اشتراط احدهما بصاحبه انتهى ومحصله انه قد ثبت وجوب الجزء بالامر بالكل والمفروض ان تحصيله ممكن فلا يرتفع التكليف به بانتفاء الجزء الاخر وهذا الذي ذكره عبارة اخرى عن التمسك بقاعدة الاشتغال ويدل على هذا انه ره قال فلا يفوت وجه الدلالة ان الفوات عبارة عن زوال ما هو ثابت وبقيته عبارة عن بقائه ويمكن ان يكون قوله امكان الجزء اشارة الى قوله ع اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم لان المستطاع يكون ممكنا ولكن لا يخفى ان الاستناد الى اصالة عدم اشتراط احد الجزئين بالاخر مما لا محصل له لان مقتضى الجزئية هو انتفاء الكل بانتفائه ولا معنى لانتفاء الكل الا انتفاء الجزء الاخر فان قلت ان مفهوم ماء السدر والكافور مشتمل على قيد ومقيد ومن المقرر في محله ان قاعدة الميسور انما تجري في المركبات

الهامة كل ذات سم يقتل والجمع الهوام فاما ما يسم ولا يقتل فهو السامة كالعقرب والزنبور وقد يقع الهوام على ما يدب من الحيوان وان لم يقتل كالحشرات كذا في نهاية ابن الاثير والاخير هو المراد ههنا منه

الخارجية دون المركبات العقلية كالجنس والفصل والمقيد قلت ان هذا التركيب العقلي منتزع من التركيب الخارجي ضرورة ان الماء
المخلوط بالسدر او الكافور مركب من المائين وشيء منهما في الخارج وقد صرح بعض المحققين من مشايخنا دام ظله بان التركيب العقلي منتزع من التركيب
الخارجي اذ لا وجود للمنتزع الا بوجود المنتزع منه فيصير المركب الانتزاعي بمنزلة المركب الخارجي فيجري فيه القاعدة المشار اليها ويوضح هذا
الذي ذكرناه مغايرة ماء السدر وماء الكافور لماء الرمان فانك تعرف ان التركيب في الاخير تركيب عقلي بحت بخلاف الاولين فان
التركيب العقلي فيهما حاك عن التركيب الخارجي ولا يتوهم ان المامور به ههنا انما هو الغسل وهو ليس مركبا انما المركب من الجزئين اللذين هما
الماء والخليط لانا نقول ان نفس الفعل المامور به وان كان امرا واحدا الا ان متعلقه مركب وهذا يكفي في جريان ادلة قاعدة الميسور
وفي توجه الخطاب بمثل قوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم الا ترى ان كل من سمع من اهل العرف مثل هذا الخطاب لا يتوقف
في انطباقه على ما نحن فيه ومن المعلوم ان العبرة في جريان الادلة المذكورة بالجاري على ما يجريها اهل العرف فيها فتدبر التاسع ظهور
كثير من الاخبار في كونه واجبا مستقلا لا جزء كقوله ع بماء وسدر فالمامور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج وليس الاعتماد في
ايجاب الخليط على ما دل على الامر بتغسيله بماء السدر خاصة حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه وحاصله ان الظاهر من العطف انما هو
الاستقلال وح نقول انه يرجع اليه قولهم ع اغسله بماء السدر وماء الكافور وفيه ان العطف وان كان ظاهرا في الاستقلال الا ان هذا
المحل غير قابل لذلك اذ لا معنى للغسل بالسدر في نفسه وقد يوجه الدليل المذكور بان المراد به اغسله بالماء النقي واضف اليه السدر بان
يكون المطلوب متعددا احدهما التغسيل بالماء والآخر اضافة السدر والكافور اليه فان انتفى احد المطلوبين لم ينتف الآخر واقول ان
هذا على تقدير دلالة لفظ الحديث عليه معنى صحيح انما الاشكال في دلالته عليه حجة القول بالتوقف ما في المنتهى من انه ميت شاهد سقوط
الغسل بعدم ما يضاف اليه لانه المامور به ولم يوجد فيسقط الامر ومن كون الواجب هو الغسل بماء السدر او الكافور فهما واجبان في
الحقيقة ولا يلزم من سقوط احد الواجبين للعذر سقوط الآخر هذا وفي لف بعد ما حكى عن الشيخ ره انه قال اذا لم يوجد كافور ولا
سدر فلا باس ان يغسل بالماء القراح وانه اطلق ونقل عن ابن ادريس ره انه قال ان لم يوجد كافور ولا سدر فلا باس ان يغسل الثلث
غسلات بالماء القراح وذكر ان هذا الكلام يعطي وجوب ثلث غسلات بالماء القراح قال فيحتمل ح ان نقول يجب الواحدة لان المامور به
هو الغسل بماء السدر وماء الكافور وقد تعذرا فيسقط التكليف بذلك النوع من الغسل والا لزم تكليف ما لا يطاق ويحتمل ان نقول
يجب الثلثة لانه مامور بالغسلات الثلث على هيئته وهي كون الاولى بماء السدر والثانية بماء الكافور والثالثة بالماء القراح فيكون
مطلق الغسلات واجبا لاستلزام وجوب المركب وجوب اجزائه واذا ثبت وجوب المطلق ثبت المطلوب فانه لا يلزم من تعذر احد الواجبين و
هو اتصاف الغسل بهيئة مخصوصة سقوط الجزء الذي فرضناه واجبا عن الذمة انتهى واستظهر في الجواهر من تعليل المحتمل الثاني ان مراده
ره هو انه يجب الحكم بوجوب الجزء وان انتفى الكل مع قطع النظر عن ما علله ووجهه بانه لعله لثبوت وجوبه بوجوب الكل ضرورة استلزام وجوب
المركب وجوب اجزائه ولم يعلم سقوط ذلك بعد انتفائه فيستصحب وجوبه انتهى وانت خبير بما فيه لان المستصحب ان كان هو وجوب الجزء في
ضمن الكل فقد زال قطعا وان كان هو وجوبه بالاستقلال فلم يتحقق له حالة سابقة حتى يحكم ببقائها بمعونة الاستصحاب ومن
هنا يعلم انه لا وجه للتمسك بقاعدة الاشتغال ايضا في اثبات وجوب جزء بعد زوال صاحبه لان الاشتغال حصل بالمركب الذي
تعذر وجوده بتعذر جزئه هذا وقد تحصل من جميع ما حررناه ان الواجب عند تعذر الخليطين ثلث غسلات بالقراح والمستند هو
قاعدة الميسور بالتقريب الذي تقدم تنبيه يجب في غسل الميت وما يتعلق به مضافا الى ما عرفته فيما تقدم امور منها طهارة الماء
واباحته واطلاقه وقد تعرض لذكر ذلك في المستند واستدل عليه بالاجماع في الثلثة والاخبار وكتب هو ره في الحاشية بيان الاخبار
ما صورته اخبار اهراق الماء المشتبه بالنجس وعدم جواز استعماله واخبار المنع عن التصرف في مال الغير واخبار الغسل بالماء المطلق انتهى
ويمكن الاستدلال على الاشتراط باحترام المال بان التغسيل عبادة فلا يصح اجتماعه مع الحرام الذي هو التصرف في المال المغصوب المتحد مع
التغسيل في الوجود الخارجي ومنها اباحة مكان الغسل والآلة والخليطين وقد ذكر ذلك ايضا صاحب المستند في عداد ما يجب في الغسل
ولا يخفى انه لا يعرف اشتراط اباحة الخليطين مما ذكرناه من الوجه في اشتراط اباحة ماء الغسل واما الآلات الغسل فلا يتم ما ذكره فيها
بقول مطلق بل لا بد من التفصيل بان كل ما كان التصرف فيه مقوما للغسل بان كان من افعال الغسل كالاناء الذي يصب به الماء
على الميت في تغسيله فانه يعتبر في الغسل اباحة التصرف فيه واما ما لم يكن كذلك مثل الاناء والحوض الذي يغترف منه فان التصرف فيه

بالاغتراف

بالاغتراف منه لا يكون مفسدا للغسل لانه ليس من افعال الغسل واجزائه بخلاف الصب واما مكان الغسل فالتفصيل فيه اوضح واظهر
لان الارض التي وضع عليها الميت ليست مما يكون وقوف المغسل عليه من افعال الغسل واجزائه وكذلك وضع الميت عليها نعم
تصرف المغسل في هواء ذلك المكان بتحريك يده لصب الماء على الميت او ايصاله الى اعضائه متحد بالفعل الذي هو من افعال الغسل
فلو فرض ارض مغصوبة ليس هواؤها مغصوبا كما قد يتفق وقد شاهدت من ذلك موارد لم يبطل الغسل كما انه لو انعكس الامر انعكس
الحكم ومنها ستر عورته كما في المستند فانه ذكره في عداد الواجبات ونقل عن اللوامع اتفاق الاصحاب على ذلك واحتج له بالامر به في حسنة
الحلبي ورواية يونس المتقدمتين وغيرهما ثم قال ومقتضى اطلاقهما بل صريح الروايتين عدم الفرق بين الزوج والزوجة وغيرهما بل صرح به
في بعض اخبارهما ايضا فالقول بعدم الوجوب فيهما غير جيد ثم قال وجواز النظر لو سلم لا يوجب التقييد وكذا الصغير الذي يجوز غسله لغير
المماثل بل في المماثل ايضا على الاحوط وكذا يقتضي بعض اطلاق الروايتين الوجوب على الاعمى والواثق من نفسه بكف البصر وان كان شمول
الاطلاقات للاعمى محل نظر انتهى ولكن قال في الجواهر عند قول المصنف ره في عداد المستحبات ويستر عورته ما صورته وكذا يستحب ان يستر
عورته حيث لا يوجد ما يقتضي الوجوب كما لو كان المغسل اعمى او كان واثقا من نفسه بعدم النظر او كان المغسل ممن يجوز النظر الى عورته
كما لو كان طفلا او زوجا والا فلا اشكال في وجوب ستر العورة على الناظر المحرم ثم قال قلت قد يناقش في ثبوت الاستحباب كما
في كثير مما تقدم ان لم يكن الجميع والوجوه الاعتبارية لا تصلح مدركا للاحكام الشرعية والامر في الاخبار بستر العورة ظاهره
الوجوب فهو محمول على غيره نعم قد يقال ان وجوب الستر انما هو على المنظور والا فالناظر انما يحرم عليه النظر وبعد سقوط الاول هنا
بالموت لم يبق الا الثاني وهو لا يستلزم وجوب الستر لعدم التوقف عليه فيتصحح خصوص الشرح استظهارا وحذرا من الغفلة ونحوها
وح فلا ينبغي ان يخص الحكم بما ذكر بل هو على اطلاقه فتامل جيدا انتهى الثاني انه حكي في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره ولو فقد
السدر والكافور غسل ثلثا بالقراح ما لفظه الظاهر وجوب غاية الترتيب ورعايته بدل الفائت انتهى انه لو فاته من الغسلات واحدة
مثلا وجب الاتيان ببدله المتمم للعدد وقال قبل ذلك انه لا بد من تمييز الغسلات بعضها عن البعض لاجل وجوب الترتيب بينها و
ذلك بالنية بان يقصد بغسله بالقراح في موضع ماء السدر وكذا في ماء الكافور انتهى وقال في الجواهر بعد نقله بالمعنى وفيه
تامل بل منع انتهى والظاهر ان وجه المنع هو ان الترتيب في الحال الذي كانت الغسلات متمايزة فيه انما كان امرا قهريا ولم يكن عبثا
مامورا بها حتى يجب الاتيان ببدلها وهو في محله ومن هنا نقول انه من فاته ثلثة ايام صياما من اول شهر رمضان مثلا لا يجب عليه عند
قضائها ان ينوي ان صيام اول يوم من القضاء بدل عن اليوم الاول من الاصل وكذا لا نقول في قضاء الصلوات بوجوب الترتيب الا
من باب النص وحيث كان مورده ما علم بعده اقتصرنا في الحكم به على ما كان معلوم العدد ولا نعتبر الترتيب في غيره الثالث انه لو وجد
الخليطان قبل الدفن فهل يجب اعادة الغسل بالماء المصاحب للخليط او لا قولان احدهما نعم قال في الذكرى الاقرب وجوبه ما لم يدفن
لتوجه الخطاب ثم قال ويمكن المنع للامتثال المقتضي للاجزاء انتهى وفي جامع المقاصد انه يجب اعادته على الاصح اذا امكن تغسيله
على الوجه المعتبر قبل الدفن وعلله بعدم تغسيله على الوجه المعتبر لان هذا غسل ضرورة ثم قال وكذا القول في كل غسل شرع للضرورة
ومثله التيمم بطريق اولى انتهى وقال في روض الجنان اعلم ان هذه الاغسال الناقصة بوجه لا يحكم معها بتطهير الميت الى ان قال يجب
اعادته او اكماله اذا امكن قبل الدفن وكذا القول في كل غسل شرع للضرورة واولى منه التيمم انتهى والظاهر انه اشار بقوله او
اكماله الى صورة وقوع النقص اخيرا وعلله في الجواهر بعد استظهاره بعدم ظهور الاخبار في بدلية الممكن من المتعذر حتى يقتضي
الاجزاء فهو من قبيل الاعذار انتهى والظاهر انه اشار الى ان ثبوت الحكم فيما نحن فيه انما هو بقوله فأتوا منه ما استطعتم وقوله ع
الميسور لا يسقط بالمعسور وان عدم سقوطه لا يستلزم اغناء الميسور عن المعسور ولا يقتضي عدم الاتيان به عند التمكن منه في وقته
المقرر له ومن هنا ينفتح باب لمن يقول بان الامر الظاهري مقتض للاجزاء الى الفرق بين موارد الامر الظاهري وبين ما ثبت بقاعدة
الميسور باشتغال الاعادة في الاول وثبوتها في الثاني وقد يتمسك لما ذهب اليه صاحب ك ره من عدم وجوب الاعادة فانه ره قال ولو وجد
الخليطان قبل الدفن ففي وجوب اعادة الغسل قولان احوطهما ذلك واظهرهما العدم للامتثال المقتضي للاجزاء انتهى وهذا القول هو
الظاهر من كلام المحقق الاردبيلي ره فانه قال وجوب اعادة الغسل بعد الامكان غير مسلم لسقوطه بالامر المفيد للاجزاء والاصل
عدم وجوبه مرة اخرى انتهى ويعلم الجواب عنه مما بيناه في ذيل كلام صاحب الجواهر ره الرابع انه هل يجب اعادة الغسل لو وجد الخليطان

قبل

يعني القائلين بالاستحباب حملوه على خلاف ظاهره ط

بعد الدفن ام لا قال في الرياض واما بعد الدفن فلا لاستلزامه النبش الحرام وقيل للاجماع مضافا الى عدم المقتضي له لانصراف الاطلاق الاخبار الى غير المقام انتهى وحكم في الجواهر بعدم الغسل قطعا مع استلزامه النبش وعلى احتمال في غيره كما لو اتفق خروجه لانصراف اطلاق الاخبار الى غيره فالاصل البراءة والاطلاق ما حكاه في الرياض من الاجماع وهو لا يخلو من النظر بناء على وجوب اعادته قبل الدفن لانه بناء على ما عرفت من عدم كفاية الغسل الاول لا اجزائه فهو كمن دفن بغير غسل ثم اتفق خروجه اللهم الا ان يفرق بين الامرين قبل الدفن وبعده تنزيلا لما بعد الدفن منزلة انتهاء التكليف بخلاف قبل الدفن وهو لا يخلو من وجه انتهى قوله ولو خيف من تغسيله تناثر جلده كالمحترق والمجدور يمم بالتراب بلا خلاف اجده بين الاصحاب كما في الجواهر وقال في الحدائق ما تضمنه رواية عمرو بن خالد المتقدمة بالامر بالتيمم للمجدور وكذا لمثله ممن يخاف من تغسيله تناثر لحمه كالمحترق مما لا خلاف فيه بين الاصحاب انتهى وفي ك هذا مذهب الاصحاب ومثله بعينه في الذخيرة وقال في ف المجدور والمجروح ومن اشبههما ممن به مرض مخوف يجوز فعله التيمم مع وجود الماء وهو قول جميع الفقهاء الا طاوسا ومالكا فانهما قالا لا يجب استعمال الماء دليلنا قوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج وايجاب استعمال الماء على ما ذكرناه من اعظم الحرج وعليه اجماع الطائفة انتهى ومقتضى ظاهر عبارة المصنف هو ان التيمم هو المتعين وانه المرتبة الثانية بلا واسطة للتغسيل بالماء على الوجه المقرر المتعارف وكذا عبارة الشيخ ره في ف بعد البناء على ان مراده ره بالجواز هو الوجوب لانه متى جاز التيمم فقد وجب اذ لا تخيير في الشرع بين التيمم وبين استعمال الماء في حال من الاحوال واستدل على ما ظهر من عبارة المصنف ره من الانتقال عموما بدلية التراب من الماء وناقش في الاستدلال بها بعضهم بوجهين احدهما انه انما يتم الاستدلال بها اذا كان البدل المؤثر في رفع الحدث هو خصوص الماء فلا يتم فيما اذا شاركه في ذلك غيره كما فيما نحن فيه فان الخليط مشارك للماء في ذلك وثانيهما ان ادلة البدلية ظاهرة في رفع الحدث دون مثل هذا الغسل المشروع لرفع حدث الميت وخبثه واجاب عن الاول بعض مشايخنا ره بان قوله ع في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء يدل على بدلية التراب حيث وجب استعمال الماء سواء كان الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال ماء مخصوص كماء السدر والكافور والمضايقة في كشف التطهير الى الماء المصاحب للسدر بدعوى مشاركة السدر في احداث الطهارة مخالف لما هو المركوز في اذهان المتشرعة من استقلال الماء في الطهورية ولما دل على انحصار الطهور في الماء والتراب مثل قوله ع هو احد الطهورين وقوله في بيان الطهور انما هو الماء والتراب ونحو ذلك وح فيجب استعمال التراب بدل ماء السدر والكافور كما يجب بدل القراح الثاني ما رواه الكليني ره مسندا عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي ع قال ان قوما اتوا رسول الله ص فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ قال يمموه لكن جملة من الروايات نطقت بالامر بصب الماء عليه فروى الشيخ ره بسنده عن ضريس عن علي بن الحسين ع او عن ابي جعفر ع قال المجدور والكسير والذي به القروح يصب عليه الماء صبا وروى ايضا بسنده عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي ع انه سئل عن رجل يحترق بالنار فامرهم ان يصبوا عليه الماء صبا وان يصلى عليه ولكن ذكر العلامة ره ما يرشد الى ان مرتبة التيمم بعد مرتبة الصب فانه ره قال فيها يستحب امرار يد الغاسل على جسد الميت فان خيف من ذلك لكونه مجدورا او محترقا اكتفى بصب الماء عليه لان الامرار مستحب وتقطيع الجلد حرام فيعدل الى تركه لقول الباقر ع المجدور والكسير والذي به القروح يصب عليه الماء صبا فان خيف من الصب يمم بالتراب وهو اجماع العلماء لتعذر الطهارة المائية وخلافا للاوزاعي لا اعتبار به لانقطاعه لان عليا ع قال ان قوما اتوا الى النبي ص فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه انتهى كلامه ره ويعلم من ذلك ان الصب هو المتعين بعد الغسل المتعارف نحو التعقيب فان لم يمكن انتقل الى الصب بل نقول ان الظاهر انه من ذكر التيمم بعد تعذر الغسل اراد بالغسل ما يشمل الصب ويمكن استشعار هذا المعنى من كلام العلامة ره حيث بين ان الحكم هو الاكتفاء بالصب مع تعذر امرار اليد ونحوه بعد ذكر رواية الصب ثم بين انه ان خيف من الصب انتقل الى التيمم وانت بعد التدبر فيما حررناه لك تعرف انه لا مجال للنظر في الاشكال في المسئلة فان الاجماعات المنقولة ان لم يقل احد بحجيتها والاستناد اليها في الاحتجاج بها على الحكم فلا اقل من صلاحيتها لجبر الاخبار المذكورة ومن هنا نعلم ان ما ذكره صاحب ك ره مما لا ينبغي ان يصغى اليه من ذلك لانه ذكر رواية الامر بالتيمم ثم قال وهي ضعيفة السند باشتماله على جماعة من الزيدية فان كانت المسئلة اجماعية على وجه لا يجوز مخالفته فلا بحث والا امكن التوقف في ذلك لان ايجاب التيمم زيادة تكليف والاصل عدمه خصوصا ان قلنا ان الغسل ازالة النجاسة كما يقول المرتضى رض وربما ظهر من بعض الروايات عدم الوجوب ايضا كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع في الجنب والمحدث والميت اذا حضرت الصلوة ولم يكن معهم من الماء الا بقدر ما يكفي احدهم قال يغتسل الجنب ويدفن الميت و

بتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جائز لكنه قال بعد ذلك ومع ذلك فالعمل على المشهور انتهى قوله كما يتيمم العاجز المراد بالعاجز كما في الجواهر هو الذي لا قابلية له لان يتولى شيئا من الفعل ولو بمعين فانه ح يتولاه غيره بما لا اجنبي عدا النية وبها يفترق عن الميت لوجوبها على المباشر اذ هو المكلف بالتيمم بخلاف الحي ثم قال وانما قيدنا الحي بما سمعت حذرا من احتمال اقتضاء التشبيه الضرب بيدي الميت الارض والمسح بهما جبهته ويديه كما يصنع بالحي الممكن من ذلك فهو مناف لما صرح به بعض الاصحاب من كيفية تيمم الميت ويؤيده الاعتبار لكون التيمم بدل الغسل المكلف به الحي فلا مدخلية لضرب الارض بيدي الميت لكن قد يوهم ذلك عبارة المقنعة فلاحظها ثم قال ويحتمل ان يراد بالعبارة وغيرها المعقد للاجماع في بيان اصل كيفية التيمم وانه لا خصوصية لتيمم الميت وان كان لا يخلو من بعد في نحو عبارة المصنف للوصف فيها بالعاجز والامر سهل انتهى ولا يخفى انه وقع التعرض لهذه المسئلة في مقامين من المقنعة احدهما اواخر الباب المعنون بباب تلقين المحتضرين فانه قال هناك المجدور والمحترق وامثالهما ممن تحدث الافات التحليل لجلودهم واعضائهم ولحومهم اذا كان الترهم باليد في تغسيلهم يزيل شيئا من لحمهم واشعرهم لم يمسوا باليد وصب عليهم الماء صبا فان خيف ان يلقي الماء شيئا من جلودهم او شعورهم لم يقربوا الماء ويمموا بالتراب كما يؤتم الحي العاجز بالزمانة عند حاجته الى التيمم من جنابته فيضرب بيديه على الارض ويمسح بهما وجهه من قصاص شعر راسه الى طرف انفه ويمسح ظاهر كفيه جميعا رسمناه انتهى والاخر اخر باب التيمم فانه قال هناك والميت اذا لم يوجد الماء لغسله يممه المسلم كما ييمم الحي العاجز بالزمانة عند حاجته الى التيمم من جنابته فيضرب بيديه على الارض ويمسح بهما من قصاص شعر راسه الى طرف انفه ويضرب بهما الضربة الاخرى فيمسح بهما ظاهر كفيه ثم ييمم المستيمم بمثل ذلك سواء انتهى ومراد صاحب الجواهر ره بالعبارة الموهمة لكون مراد المفيد ره ضرب الحي بيدي الميت هي هذه العبارة لخلو العبارة الاولى عن ضرب اليدين بالمرة ووجه الايهام احتمال عود الضمير المجرور باضافة اليدين اليه الى الميت فيكون المعنى يضرب بيدي الميت على الارض ويمسح بهما وجه الميت ويحتمل عود الضمير المذكور الى المتيمم الميت المعبر عنه بالمسلم في العبارة الاخيرة والتمهيد بقوله من جنابته للاشارة الى اعتبار ضربتين في التيمم بدلا عن الغسل على خلاف التيمم بدلا عن الوضوء فانه يكتفي فيه بضربة واحدة لمسح الوجه والكفين جميعا ويكون قوله جميعا رسمناه في عبارته الاولى اشارة الى ذلك ايضا وكذلك قوله في ذيل العبارة الاخيرة ثم ييمم المستيمم بمثل ذلك سواء ضرورة ان الضمير في قوله ييمم يعود الى المكلف الميمم للميت وهو لا يضرب على الارض الا بيديه فليس التشبيه الا في تعدد الضرب ولو كان المراد في السابق ضرب يدي الميت لم يستقم التشبيه لعدم الاشتراك في وجه الشبه ومن هنا يعلم ان الاحتمال الثاني اقوى فيكون تعبير صاحب الجواهر ره بالايهام بالنسبة الى الاحتمال الاول في محله تنبيه اختلفوا في وجوب تكرير التيمم بعدد الاغسال بان ييمم بدل كل منها بحياله او انه يكفي تيمم واحد عن المجموع فالاول خيرة العلامة ره في التذكرة فانه ره قال فيها ان تعذر استعمال الماء وجب التيمم وهل يؤمم ثلثا او مرة الاقرب الاول لانه بدل عن ثلثة اغسال ثم قال ويحتمل الثاني لاتحاد غسل الميت انتهى وقال في جامع المقاصد بعد قول العلامة ره في القواعد ولو خيف من تناثر جلد المحترق والمجدور لو غسله يممه مرة واحدة على اشكال لفظة ينشأ الاشكال من انه بدل من غسل واحد فيجزي مرة واحدة ومن انه ثلثة اغسال وكونها في قوة واحد لا يخرجها عن التعدد ولذا وجب التعدد في المبدل منه مع قوته ففي البدل الضعيف بطريق اولى وهو الاصح انتهى وقال في روض الجنان وهل التيمم ثلثا لانه بدل عن ثلثة اغسال او مرة واحدة لانه غسل واحد تعدد باعتبار كيفيته الاجود الاول وهو اختيار المصنف ره في النهاية لاطلاق الاسم على كل واحد وكون الثلثة بحيث يطلق عليها اسم واحد لا يخرجها عن التعدد في انفسها واذا وجب التعدد في المبدل منه مع قوته ففي البدل الضعيف بطريق اولى واحد ثم قال ويتفرع على ذلك تعدد نية الغسل والتيمم انتهى وربما علل هذا القول بالاحتياط اللازم في المقام وعموم كون التراب بمنزلة الماء والثاني خيرة الشهيد ره قال في الذكرى وظاهر الخبر والاصحاب ان التيمم مرة لاطلاق الامر ولان الغسل واحد وانما تعدد باعتبار كيفيته ثم قال ووجه الثلث تعدد الفعل الذي يطلق عليه اسم الغسل قلنا ان اريد استقلاله بالتسمية فممنوع ظاهرا وان اريد مطلق التسمية فغير مستلزم للمطلوب وربما انسحب هذا في تعدد نية الغسل وهو ضعيف في ضعف واذا جعلنا التطهير بالقراح وحده فلا يجب انتهى وهذا القول قد استدل عليه بعض مشايخنا بالاصل وكون غسل الميت بمجموعه غسلا واحدا بمنزلة غسل الجنابة وظهور ما دل على كون الميت جنبا في انه يكفي له ما يكفي الجنب من التيمم مع ان حكمة التعدد ظاهرة الاختصاص بصورة استعمال الماء ثم قال فهذا هو الاقوى وفاقا لجماعة من متاخري المتاخرين الى ان قال والمعروف في كيفيته ان المباشر يضرب بيده فيمسح بها

وجه الميت نظير المريض العاجز عن مسح يديه على الارض ولو باعانة القادر ثم قال وربما كان في هذا دلالة على خروج ضرب اليدين عن مفهوم التيمم الا ان ظاهر المشهور عدّه من افعال التيمم فلعله يختص بمن يقدر على المسح بهما بحيث يستند اليه المسح فيكون قد تيمم باعانة القادر دون من لا يقدر فتامل انتهى واقول لا يخفى ان الانسان اذا مات يبست اعضائه التي من جملتها اليدان فيتعذر على المباشر ضرب يدي الميت على الارض واذا تيمما على وجهه وسقط جزء من اجزاء العمل من باب الضرورة والتعذر لا يدل على خروج ذلك الجزء عن حقيقة العمل راسا ويشهد بذلك التحاق العاجز عن تحريك يده ولو بمعين يساوي الميت في ان المباشر يضرب على الارض بيدي لا بيدي العاجز ويرشد الى ما قلناه من ان سقوط جزء العمل من باب الضرورة لا يقتضي خروجه عن حقيقة العمل ان القيام في الصلوة يسقط عمن عجز عنه فيها مع ان الفقهاء رض باسرهم مطبقون على الحكم بدخوله في ماهيتها فانه جزء منها ولو كان سقوط جزء من العمل مستلزما لخروج ذلك الجزء عن اصل حقيقته لم يتم ما اطبقوا عليه ويرشد الى ذلك ايضا ان ضرب المباشر يدي العاجز عن الضرب لا يعد فعلا له كما ان مسح المباشر على جبهة العاجز لا يعد فعلا للعاجز ولا جزء من عمله وقد اكتفى بفعل المباشر عن فعله وكانه ره الى ما بيناه اشار بالامر بالتامل في ذيل الكلام اكمال ان اذا مات الجنب او الحائض او النفساء كفى غسل الميت على المعروف من مذهب الاصحاب كما في ئ وقال المصنف ره في المعتبر اذا مات الجنب او الحائض كفى غسل الميت ولا يجب غسلان بل لا يستحب وهو مذهب اكثر اهل العلم انتهى بل في التذكرة اذا مات الجنب او الحائض او النفساء كفى غسل الموت وهو قول من يحفظ عنه العلم من علماء الامصار انتهى وعن المنتهى واللوامع انه يكفي غسل الميت ولا يجب غيره بالاجماع وقد وقع الاستدلال عليه بامور الاول كما في المستند من قوله الاصل السالم عن معارضة اخبار غسل الجنب والحائض لاختصاصها بالحي وعدم شمول شيء منها المورد لعدم وروده امر بالتغسيل من الجنابة واخويها او وجوبه الثاني ما في المعتبر من التعليل بقوله لان الغسل الواحد يجزي للحي وان تعدد الموجب انتهى وهو اشارة الى ان الاصل هو التداخل وقد صرح بالاعتماد عليه في المستند الثالث النصوص المستفيضة التي منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة قال قلت للباقر ع ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة ورواه الكليني ره في الصحيح او الحسن مثله ومنها ما عن عمار في الموثق عن الصادق ع انه سئل عن المرئة اذا ماتت في نفاسها كيف تغسل قال مثل غسل الطاهرة وكذا الحائض والجنب انما يغسل غسلا واحدا فقط وروى الصدوق ره باسناده عن عمار مثله ومنها ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع وابو بصير عن احدهما ع في الجنب اذا مات قال ليس عليه الا غسل واحد ومنها المروي عن ابي العلاء عن الصادق ع في الرجل يموت وهو جنب قال غسل واحد وكذلك الحائض واما ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن العيص عن الصادق ع اذا مات الميت وهو جنب غسل غسلا واحدا ثم يغسل بعد ذلك وعن عيص بن القاسم في الصحيح عن الصادق ع اذا مات الميت وهو جنب غسل غسلا واحدا ثم غسل بعد ذلك وعن العيص عن الصادق ع اذا مات الميت فخذ في جهازه وعجله واذا مات الميت وهو جنب غسل غسلا واحدا ثم اغتسل بعد ذلك فانها وان كانت بحيث يلوح منها تعدد الغسل نظرا الى ان منها ما تضمن الابتداء بغسل واحد بدلالة العطف عليه بلفظة ثم ومنها ما تضمن الابتداء بغسله بدلالة ثم ما عرفت وليس كل منها الا عبارة عن التغسيل من الجنابة خصوصا مع تقييد الغسل الواحد في الرواية الاولى بكونه بالماء لان الاول من اغسال الميت انما هو بالسدر لا بالماء المطلق وعلى هذا يكون قوله ثم يغتسل او ثم غسل اشارة الى ما هو المعهود من غسل الميت فيجب ايقاعه بعد تغسيله من الجنابة الا انه قد اجاب عنها الشيخ ره اولا بان راوي هذه الاخبار الثلثة واحد هو العيص وروايته وحده لا تقاوم الاخبار التي روى كل واحد منها رجل فحصل من ذلك جماعة مجبرون بخلاف ما اخبر به هو وحده وثانيا بان الرواية الاخيرة تضمنت قوله ثم اغتسل وهو من باب الافتعال بصيغة الماضي والضمير المستتر فيه يعود الى المغسل لدلالة المقام عليه كما في قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس او انه يريد ثم المغتسل من قوله مثل ذلك غسل نظير قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى حيث ان الضمير المرفوع المنفصل يعود الى العدل المدلول عليه بقوله تعالى اعدلوا وعلى التقديرين يكون ذيل الرواية بيانا لتكليف المغسل وانه يغتسل غسل من مس الميت ويعلم من ذلك انه قد وقع في الروايتين الاولتين من هذه الروايات الثلث اشتباه من بعض الرواة او من النساخ في ابدال ما هو بصيغة الافتعال بما هو التفعيل بصيغة ثم لا يعبؤ بها خصوصا بعد عدم صدور فتوى من احد من الاصحاب بمضمونهما كما في الحدائق ومن هنا حملهما على التقية بناء على مذاق في

حرمته

طريقها فقال قد تقدم البحث في تداخل الاغسال في نية الوضوء وبسطنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه وبينا صحة القول بالتداخل هذه الاخبار الثلثة التي لا تقوم بمعارضة جملة اخبار المسئلة فيتعين حملها على ما ذكره الشيخ ره والا فطرحها وارجاعها الى قائلها ثم قال وحملها على التقية غير بعيد وان كان القائل بها غير العامة غير معلوم فانه حتى كان لاصحاب غسلها وسلها على القول بالاكتفاء بغسل واحد كما دلت عليه الاخبار الكثيرة فمن الظاهر حمل ذلك على التقية وان لم يكن به قائل كما عرفت في مقدمات الكتاب ثم قال وايضا فقد ورد في مقبولة عمر بن حنظلة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ولا ريب ان الرواية بالتداخل اشهر لتعدد نقلها وكثرتهم وشذوذ هذه الروايات لانحصار راويها في رجل واحد انتهى ولكن ينبغي في المقام نكتة وهي انه يتراءى منه الخلط بين ما نحن فيه وبين مسئلة تداخل الاغسال فان تلك المسئلة من قبيل تداخل المسببات وهو لا يتم الا بنية التداخل فان تداخل الاغسال لا يتحقق بقرينة وظاهر الاخبار وكلمات الاصحاب ان غسل الجنابة او الحيض او النفاس يحصل بتغسيل الميت من دون حاجة الى ان ينوي شيئا من ذلك فلا يكون من قبيل تداخل المسببات كما انه ليس من قبيل تداخل الاسباب لان تداخلها انما يكون اذا كان كل منها سببا مقتضيا للاثر الذي يقتضيه الاخر كالبول والريح والغائط بالنسبة الى الوضوء وليس الحال فيما نحن فيه على هذا المنوال لان شيئا من الجنابة والحيض والنفاس لا يوجب نجاسة بدن صاحبه بخلاف الموت فانه يوجب ذلك واما ما ذكره من امر التقية فلا يخلو من خفاء لان الاتقاء وحفظ النفس ممن يتقى منه انما يتحقق بذكر ما يوافق مذهب ذلك الشخص لا بغيره

قوله الثالث تكفينه اصل وجوب التكفين مما لا ريب فيه في الجملة اذ هو مما دل عليه الاجماع بل قامت عليه الضرورة كما لا ريب في ان وجوبه ليس عينيا وانما هو كفائي بحكم الاجماع والضرورة المشار اليهما وان فيه اجرا جزيلا وان الواجب انما هو درج الميت في الكفن بذله وان كان مستحبا مؤكدا ففي صحيحة معوية بن طريف من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة ولا يعتبر فيه نية التقرب وان كان ترتب الثواب عليه موقوفا عليها وكذلك الحال في التحنيط في روض الجنان ان النية معتبرة فيهما لانهما فعلان واجبان لكنه لو اخل بها لم يبطل وهل ياثم بتركها يحتمل لوجوب العمل ولا يتم الا بالنية لقوله ع لا عمل الا بنية وعدمه وهو الاقوى لان المقصود بروزهما في الوجود الى ان قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى وقال بعض شراح النجاة بعد حكاية هذه العبارة ما نصه ولا ريب ان ما قواه هو المتعين وربما قيل بحصول الثواب بمجرد مباشرة الفعل مع عدم النية ايضا لظواهر الادلة ما لم ينو الضد وهو ضعيف وربما حكي عن بعض المشايخ توقف صحة التكفين على النية فلو وقع بدونها وجب اعادته لانه من التعبديات التي لا يعلم حصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي فوق كله ويجب ان يكفن في ثلث اقطاع مئزر وقميص وازار هذه العبارة تضمنت بيان امرين احدهما ان الواجب من الكفن ثلث قطع لا يزيد عليها ولا ينقص عنها ثانيهما ان الثلث عبارة عن المئزر والقميص والازار اما الاول فتوضيح القول فيه انه قد نفى صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف فيه بين المتقدمين والمتاخرين ممن عدا سلار حيث انه اجتزى بالثوب الواحد وصرح بقيام الاجماع عليه في المستند وقد بلغ نقله في غيره من كتبهم حد الاستفاضة واستدلوا عليه مضافا الى ذلك بالاخبار منها موثقة سماعة قال سئلته عما يكفن به الميت فقال ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب حبرة والصحارية تكون باليمامة وكفن ابو جعفر ع في ثلثة اثواب قال في مجمع البحرين صحار بالمهملات مع التحريك قرية باليمن ينسب اليها الثياب وقيل من الصحرة وهي حمرة خفيفة كالغبرة ومنها مرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله وابي جعفر قال سمعت ابا جعفر ع قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضته خمسة اثواب ومنها صحيحة ابي مريم الانصاري قال سئلت ابا جعفر ع كفن رسول الله في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين قال في الذكرى حبرة بكسر الحاء وفتح الباء بمنزلة عنبة منسوبة الى موضع او جانب فراد ثم اشار الى انطباق هذه الرواية على هذا المعنى ثم ان دلالة هذه الصحيحة على عدم وجوب ما زاد على الثلثة واضحة ضرورة انه لو كان ما زاد عليها واجبا لم يترك في شان النبي ص خصوصا مع كون المباشر لامره صلى الله عليه وآله امير المؤمنين ع واما دلالتها على عدم جواز ما نقص عن ثلثة فلا يخلو عن خفاء لسريان احتمال ان الواجب هو الثوب الواحد وان استعمال ما زاد عليه انما كان لاستحبابه فلا يتم الاستدلال بها في تمام المطلوب ومنها ما عن زرارة عن ابي جعفر ع كفن رسول الله ص في ثوبين صحاريين وثوب يمنة عبري او اظفار قال في الذكرى بعد ذكره لهذه الرواية ما صورته قال الشيخ ره والصحيح ظفار وهما بلدان ثم قال الشهيد ره ما نصه قلت اليمنة بضم الياء البردة من برود اليمن انتهى هذه جملة مما دل على وجوب ثلثة اثواب بقول مطلق وفي الاخبار ما نطق

بالامر

بالامر بثوبين وقميص كحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي
فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال
وعمته بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وبالنظر الى هذه الرواية والاخبار المتضمنة للثلثة بقول
مطلق قال نحوه ما لفظه ويستفاد من هذه الروايات التخيير في الواجب بين الثلثة الاثواب بين القميص والثوبين وهو اختيار ابن
الجنيد ره والمصنف ره في المعتبر انتهى ره وحكى عن الشيخين والمرتضى رض القول بتعين القميص لوصية الباقر ع به ولما رواه الشيخ ره عن الحسن
بن محبوب عن ابي ايوب عن حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع قال قلت فالكفن قال تاخذ خرقة فيشد بها اسفله ويضم فخذيه ليضم ما هناك
وما يصنع من القطن افضل ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ثم انه ره اجاب عن ذلك بانه محمول على الاستحباب كما يدل عليه
رواية محمد بن سهل عن ابيه عن ابي الحسن ع قال قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي انتهى واما حجة القول الذي
ذهب اليه سلار فاللازم هو التعرض لها بعد بيان مذهبه على ما هو عليه فانه قال في المراسم اعلم ان الميت بتجهيزه احكام وهي على ضربين
واجب وندب فالواجب توجيهه الى القبلة بجعل باطن قدميه اليها ووجهه تلقاءها وتغسيله ثلث مرات بالماء القراح وتكفينه بقطعة واحدة و
الصلوة على من يجب الصلوة عليه ودفنه انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الاحتجاج من المتاخرين على هذا القول بالاصل
والنص فاستدل له في الذكرى بصحيحة زرارة بعد ما حكى عنه انه اكتفى بقطعة واحدة وجعل لا اسبغ سبع قطع ثم خمسا ثم ثلثا
قال قلت لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب وثوب تام لا اقل منه يوارى فيه جسده كله فما
زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع والعمامة سنة قال في ك بعد حكايته الاستدلال بالرواية المذكورة عن الشهيد ره ما
نصه وهو انما يتم اذا كانت الواو بمعنى او ليفيد التخيير بين الاثواب الثلثة والثوب التام وهو غير واضح انتهى وحمل المحقق الشيخ ره
في حواشي الروضة هذه الصحيحة حجة للقول المشهور ثم ذكر وجه الاستدلال بها القول سلار فقال ره حجة المشهور روايات منها صحيحة
زرارة ونقل متنها على الوجه الذي ذكرناه الا قوله ثلثة اثواب وثوب تام فانه ذكر بدله ثلثة اثواب تامة لا اقل منه وقال لكن في عامة
نسخ التهذيب وكذا نقله المحقق ره في المعتبر والعلامة ره في جملة من كتبه والظاهر ان المراد منها تام اي يجب ان يكون واحد منها لا اقل
منه تاما يوارى فيه جسده كله ويحتمل ان يكون لفظ تام مبتدا مخصصا بقوله لا اقل منه وقوله يوارى فيه جسده خبره وفي بعض
نسخه وثوب تام الخ وهو الموافق للكافي فان فيه هذه الرواية بسند حسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي
جعفر ع الى وفق ما نقلنا من التهذيب بزيادة وثوب على هذا ايضا فالظاهر ان المراد بما ذكرنا اي وثوب تام لا اقل منه من جملتها يوارى
فيه جسده كله ويحتمل ان يكون التام هو الرابع بعد الخرقة المستحبة من الثلثة المفروضة تاكيدا فيها فيكون المراد ان المفروض ثلثة
اثواب لا يجب ان يكون تامة وواحدة لا بد ان تكون تاما يوارى فيه جسده كله ويمكن ان يكون الاول اشارة الى حالة عدم الاعواز
والثاني الى حالة اي المفروض ثلثة اثواب مع عدم اعوازها او ثوب تام لا اقل منه مع عدم تيسرها ثم قال وحمله في الذكرى على هذه النسخة
حجة سلار وكانه حمله على ان الكفن المفروض ثوب تام لا اقل منه وعلى هذا فقوله اولا ثلثة اثواب محمول على تاكد الاستحباب وكذا ما زاد
على الثلثة فهو سنة الى الخمسة لكن لا تاكد فيه مثلها في الثلثة ولا يخفى بعده او حمله على ان المفروض ثلثة اثواب ان لم تكن تامة وثوب
واحد ان كان تاما او ثلثة اثواب ان لم يوجد التام وثوب واحد تام ان وجد وعلى هذين الوجهين يمكن حمل الواو على معنى او وفي بعض
نسخ التهذيب ايضا بلفظة او وهذا التخيير والترديد يمكن ان يكون مذهبا لسلار وان لم ينقل عنه واجاب في الذكرى بحمله على التقية
او على عطف الخاص على العام ولعل الثاني يرجع الى ما ذكرنا اولا في توجيه هذه النسخة فتامل انتهى ولا يخفى ان ما عرفت من الاختلاف
والاضطراب في متنه على وجه يدور امر اللفظ بين دلالتين متضادتين يوجب عدم حصول مقتضى للاعتبار به فلا يبقى سبيل الى الاعتماد
في الاستدلال به على شيء من القولين كما ان ما ذكره من التفسير والتاويل بناء على كل من النسختين بل في غاية البعد عن حيز الدلالات
المتعارفة فلا مجال للتعويل عليها والركون اليها وعلى هذا فلا يبقى لسلار مستند سوى الاصل ومن المعلوم انه لا يقاوم ما استدل
على القول المشهور واما الثاني فتفصيل المقال فيه ان المشهور فيما بين الاصحاب رض ما ذكره المصنف من تعيين المئزر والقميص والازار
ومقابل المشهور ما حكاه في ك عن ابن الجنيد ره والمصنف ره في المعتبر على وجه يظهر منه المصير اليه من التخيير في الواجب بين الثلثة الاثواب
وبين القميص والثوبين فانه بعد ذكره ما يدل على كل من الطرفين اللذين هما وجوب الثلثة بقول مطلق ووجوب خصوص القميص والثوبين

ما لفظه ويستفاد من هذه الروايات التخيير في الواجب بين الثلثة الاثواب وبين القميص والثوبين وهو اختيار ابن الجنيد ره والمصنف ره
في المعتبر الى ان قال واما المئزر فقد ذكره الشيخان واتباعهما وجعلوه احد الاثواب الثلثة المفروضة ولم اقف في الروايات على ما
يعطي ذلك بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلثة وبمضمونها افتى ابن الجنيد ره فقال
في كتابه لا باس ان يكون الكفن ثلثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا انتهى ووافقه على ذلك صاحب الذخيرة ره حيث
قال ذكر الشيخان واتباعهما في الثياب الثلثة الواجبة المئزر ولم اجد في الروايات ما يدل عليه بل الروايات المذكورة دالة على
اعتبار القميص والثوبين الشاملين او ثلثة اثواب انتهى وقال صاحب ق ره وانت خبير بان ما ذكره الاصحاب من تعيين هذه الاثواب
الثلثة المعينة لم يوجد له مستند ظاهر من الاخبار الواردة وانما الموجود ثوبان وقميص او ثلثة اثواب والمتبادر منها كونها شاملة
للبدن كملا ولهذا صرح جملة من متاخري المتاخرين بان الكفن الواجب انما هو هذا وان ما ذهب اليه الاصحاب من المئزر الذي يربط
من السرة او الصدر الى الركبة او الى القدم لا مستند له في الاخبار انتهى وتوضيح المقام ان الذي يعطيه كلام الجوهري هو ان
الازار والمئزر كلاهما بمعنى واحد انه ما يشد به وسط الانسان فيستر به السرة والركبة او ما دونهما ايضا قال في الصحاح الازر القوة
وقوله تع اشدد به ازري اي ظهري وموضع الازار من الحقوين الى ان قال والازار معروف يذكر ويؤنث والازارة مثله كما
قالوا للوساد وسادة الى ان قال والمئزر الازار كقولهم ملحف ولحاف ومقوم وقوام انتهى ومعلوم ان الازار الذي موضعه الحقوان
ليس من قبيل ما يستر تمام البدن وانما هو ما يشد به وسط الانسان على ما ذكرناه وفي القاموس ما يدل على ان الازار يستعمل في المعنى
المذكور وفي الملحفة وفي كل ما يسترك لانه قال فيه الازر بالضم معقد الازار الى ان قال والازار الملحفة ويؤنث كالمئزر
والازر والازارة بكسرهما الى ان قال وكل ما سترك انتهى وقال في شرح القاموس الازر بالضم معقد الازار من الحقوين انتهى و
قال فيه ايضا الازار بالكسر معروف وهو الملحفة وفسره بعض اهل العربية بما يستر اسفل البدن والرداء بما يستر به اعلاه وكلاهما
غير مخيط وقيل الازار ما تحت العاتق في وسطه الاسفل والرداء ما على العاتق والظهر وقيل الازار ما يستر اسفل البدن ولا يكون مخيطا
والكل صحيح انتهى وقال في المصباح المئزر الازار معروف الى ان قال والمئزر بكسر الميم مثله ونظيره لحاف وملحف وقرام ومقرم
انتهى وقال في الحدائق ره ان الظاهر ان الازار شرعا ولغة انما هو عبارة عما يشد في وسط الانسان وان المئزر بمعناه وانما
اطلق في اللغة على الثوب الشامل للبدن الى ان قال واما الاخبار الدالة على ان الازار شرعا عبارة عما ذكرناه فهي كثيرة واكثرها في
باب الحمام وما ورد من الامر بالازار متى دخله الانسان ومنها ما رواه في الكافي مسندا الى الصادق ع قال قال رسول الله ص وفي الفقيه
مرسلا قال قال رسول الله ص من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر وروى في الكافي عن علي بن الحكم عن رجل من بني
هاشم ثم ساق الخبر عن ابي الحسن الى ان قال قلت ما تقول في الحمام قال لا تدخل الحمام الا بمئزر الحديث وعن حمزة بن احمد عن ابي الحسن الاول
قال سالته او ساله غيري عن الحمام قال ادخله بمئزر وروى في التهذيب عن سماعة عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع انه نهى ان يدخل
الرجل الحمام الا بمئزر وعن حماد بن عيسى عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال قيل له ان سعيد بن عبد الملك يدخل مع جواريه الحمام قال وما باس
اذا كان عليه وعليهن الازار لا يكونوا عراة كالحمير الحديث وفي يب والفقيه عن سعيد بن ابي سلمة قال كنت في الحمام في البيت الاوسط فدخل
علي ابو الحسن ع وعليه النورة وعليه ازار فوق النورة الحديث وروى في ي في الموثق عن حنان بن سدير عن ابيه قال دخلت انا وابي وجدي وعمي حماما
بالمدينة فاذا رجل في بيت المسلخ فقال لنا من القوم فقلنا من اهل العراق فقال واي العراق فقلنا كوفيون فقال مرحبا بكم يا اهل الكوفة
انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازر فان رسول الله ص قال عورة المؤمن على المؤمن حرام قال فبعث الى ابي كرباسة فشقها باربع
ثم اخذ كل واحد منا واحدة ثم ساق الخبر الى ان قال ثم سالت عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين ع ومعه ابنه محمد بن علي ع الى غير ذلك
من الاخبار الكثيرة التي يقف عليها المتتبع ثم قال وبالجملة المستفاد من الاخبار على وجه لا يزاحمه الشك ولا الريب اتحاد الازار والمئزر
وان المراد من كل منهما هو ما ذكرناه لا ما يشمل البدن وحينئذ فما اشتهر في كلام متاخري اصحابنا من الفرق بين الازار والمئزر وان الاول عبارة
عما يشد في الوسط والثاني عبارة عما يكون شاملا لجميع البدن لا اعرف له وجها لا من الاخبار ولا من كلام اهل اللغة كما عرفت انتهى
وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الازار والمئزر مما لم يثبت له معنى مخصوص شرعا وانما استعمل في كلمات امناء الشرع بناء على ان
الله سبحانه ما ارسل رسولا الا بلسان قومه واما ثانيا فلان وقوع استعمال المئزر والازار في الاخبار المذكورة فيما يشد في الوسط

لا يدل على نفي استعمالها في غيره وثالثا انك قد عرفت من القاموس وشرحه استعمال الازار في الملحفة وفيما يستر الانسان وقال
مجمع البحرين قد تكرر في الحديث ذكر الازار بالكسر وهو معروف يذكر ويؤنث ومعقد الازار من الحقوين والجمع في القلة والكثرة
على ازرة وازر مثل حمار واحمرة وحمر ثم قال وفي كلام البعض من اهل اللغة الازار بالكسر ثوب شامل لجميع البدن الى ان قال
وفي كتب الفقه يذكرون المئزر مقابلا للازار ويريدون به غيره وح لا يبعد في الاشتراك ويعرف المراد بالقرينة انتهى وهذا الكلام
مع تضمنه الاشارة الى ان الفقهاء يريدون بكل من الازار والمئزر ما يغاير معنى الاخر لم يعين خصوص ما يراد بكل منهما وقد وقع
بيانه في كلام جملة منهم فقال الشهيد الثاني ره في روض الجنان احد الثلثة مئزر بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة وربما عبر عنه بالازار
وهو ثابت لغة والمفهوم منه تقديره عرفا ان يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه الى القدم باذن الوارث او وصية الميت النافذة
الى ان قال والثالث ازار بكسر الهمزة وهو ثوب شامل لجميع البدن ولا بد مع ذلك من زيادته على ذلك بحيث يمكن شدها من قبل
راسه ورجليه والواجب منه عرضا ان يشمل البدن كذلك ولو بالخياطة وينبغي زيادته بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الاخر
كما يشهد به الاخبار هذا كلامه ويبقى بعد ذلك شيء وهو انه بعد ما ثبت ان كلا من الازار والمئزر مشترك بين ما يشد في
الوسط وبين الثوب الشامل للبدن كيف خص الشهيد الثاني ره وغيره من الشارحين المئزر بالمعنى الاول ويمكن ان يجاب عنه
بان الظاهر ان عبارات المتقدمين انما سيقت لبيان تفصيل الافعال الخارجية في استعمال الاثواب على الكيفية المخصوصة وحيث كان ستر
عورته بما يشد في وسطه سابقا في الوجود الخارجي على الباسه القميص وعلى درجه في الثوب المحيط به كان الباس القميص مقدما على درجه في
الثوب المحيط به فلذلك حصل قرينة مقامية دالة على ارادتهم خصوص تلك المعنى واذ قد عرفت ما بيناه فاعلم انهم استدلوا للقول المشهور
من وجوب مئزر يشد في وسطه وقميص وثوب شامل لجميع بدنه بالاخبار منها ما رواه الكليني ره والشيخ ره عن عمار بن موسى عن الصادق ع
قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على صدره
قال في الوسائل ورواه الشيخ ره باسناده عن سهل بن زياد مثله الا انه قال ويلقى فضلها على وجهه قال في الحدائق هذا الخبر كما ترى واضح
الظهور في القول المشهور ولا يعتريه نقص ولا قصور وقد اشتمل على واجب الكفن ومستحبه فالواجب القميص والازار الذي يشد في وسطه
كما عرفت من الاخبار وكلام اهل اللغة وعليه العرف العام وبرد يلف فيه والباقي مستحب ولا يخفى ان الظهور في هذا الخبر الاتي
كون الكفن خمسة ولم يميز بين الواجب والمستحب فاما ان يكون الجميع واجبا او يكون الجميع مستحبا اللهم الا ان يقال انه بعد الفراغ عن
بطلان هذين وما استدل به للمصرح الاكتفاء بقطعة واحدة والتسالم على ان الكفن الواجب عبارة عن ثلث قطع يدور الامر بين القول بثلثة
اثواب شاملة لجميع البدن وبين القول بتعين المئزر والقميص والازار ويصير هذا الخبر من جهة وقوع التصريح فيه بالقميص والازار المراد
به المئزر بدلالة مقابلته بما قبله وما بعده من الخرقة التي يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه اي الثوب المحيط بتمام البدن الذي قد يعبر
عنه بالازار واضح الظهور في الدلالة على القول المشهور ولما انبه صاحب الجواهر ره لما ذكرناه من الدقيقة بين وجه دلالة الخبر المذكور
بقوله انه بعد معلومية استحباب الخرقة والعمامة ينحصر الواجب في الثلثة ومنها ما عن الكافي من صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت
للصادق ع كيف اصنع بالكفن قال خذ خرقة تشد على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك و
ان لا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف
وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه قال في الحدائق الظاهر ان لفظ رجليه سهو عوض صدره ثم قال وهذا الخبر
ظاهر فيما دل عليه الخبر الاول الا انه لم يذكر فيه الثوب الثالث وهو الذي يلف فيه وانما اشتمل على الازار والقميص وكانه لظهوره
استغنى عن ذكره وقد عرفت معنى الازار ثم قال بقي الكلام في قوله فالازار قال انها لا تعد شيئا والمعنى فيه ان الظاهر انه لما امر بالخرقة
المذكورة توهم الراوي انها تغني عن الازار لحصول ستر العورة بها فاجابه ع بانها لا تعد من اجزاء الكفن الواجب وانما تصنع لهذه الفائدة
والازار من اجزاء الكفن الواجب لا بد منه فلا تغني هذه عنه ومنها ما عن الكافي في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال يكفن الرجل
في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين قال في الحدائق وهذه الرواية ايضا ظاهرة الدلالة على
القول المشهور لانها وان اجملت في كفن الرجل ثلثة اثواب الا انها فصلت في المرأة في الاثواب الخمسة ولا ريب في تساوي الرجل و
المرأة في الواجب والواجب هنا من هذه الخمسة القميص المعبر عنه بالمدرع والازار المعبر عنه بالمنطق فانه بكسر الميم الازار واللفافة والخمار

واللفافة الاخرى مما انفردت به المرأة وانكر صاحب المستند ره كون المراد بالمنطق هو المئزر فانه قال واما صحيحة محمد فليست صريحة في
المئزر ولا ظاهرة فيه لان المنطق على ما صرح به اهل اللغة ما يشد به الوسط وهو كما يمكن ان يكون عبارة عن المئزر كذلك يمكن
ان يكون عبارة عن الخرقة التي يشد بها العورة لانها تشد في الوسط بل صرح في الموثقة بشدها في الحقوين اللذين هما معقد
المئزر كما مر من المجمع ثم قال ويحتمل ان يكون المراد بالمنطق ما يشد به الثديان ايضا كما قيل انتهى ولا يخفى ان شد الوسط
لا يصدق على شد الحقوين مع لفهما ولف الفخذين فما دون لفا متصلا الى ان ينتهي الخرقة ضرورة ان اتصال اللف مانع من
صدق عنوان شد الوسط وكذلك لا يصدق على ما يشد به الثديان اولا من جهة انهما وما حاذاهما من عرض الانسان لا يصدق
عليها الوسط بل هي فوقه بكثير وثانيا ان ما يشد به ليس المقصود به ادارته على وسط الانسان واحاطته به وانما المقصود
هو ستر الثديين وادارته انما اتفقت من باب المقدمة لاستدامة بقائه عليهما ومنها ما عن الكافي انه رواه يونس ره عنهم ع
في تحنيط الميت وتكفينه قال ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص ثم اعمد الى كافور
مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي رواية عنقه ومنكبيه ومرافقه
وكل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه ثم يحمل فيوضع على قميصه ويرد مقدم القميص عليه ويكون القميص
غير مكفوف ولا مزرور ويجعل له قطعتين من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما يلي الساق
ونصف مما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ولا مسامعه ولا وجهه قطنا ولا كافورا ثم
يعمم يؤخذ وسط العمامة فتثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره ومنها
ما عن الصدوق ره انه روى في الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق ع قال كان ثوبا رسول الله ص اللذان احرم فيهما يمانيين
عبري واظفار وفيهما كفن وروى في التهذيب عن معاوية بن عمار مثله ومنها ما عن الكافي عن يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع
قال سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه الحديث قال في مجمع البحرين شطا بعينهم
اسم قرية بناحية مصر ينسب اليها الثياب الشطوية ومنه حديث ابي الحسن ع اني كفنت ابي في ثوبين شطويين انتهى ثم ان الاستدلال
بهذا الحديث وبما قبله من صحيح معوية بن عمار انما هو بمعونة ما ياتي في كتاب الحج ان شاء الله من ان ثوبي الاحرام ازار يتزر به ورداء
يرتدي فيه ومن اخبار الاحرام قوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان والتجرد في رداء وازار او عمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له
رداء ومن هنا يعلم ان من اجزاء الكفن ما يشد به وسط الانسان نظير ما يستتر في حال الدخول في الحمام هذا ولكن لصاحب المستند ره
في المقام كلام لانه قال واما التكفين بثوبي الاحرام فلا يفيدهم لان المراد التردي بثوب والاتزار بالاخر في حالة لا ينافي صلاحيتهما للارتداء
في حالة اخرى كيف مع ان ما يتردى به في الاحرام لا يستر الراس ح ويستره اذا كفن به فيمكن ان يكون كل ما اتزر به في الاحرام فيتردى به في
حال ويشمل الجميع بالبسط في حالة اخرى ثم ان هذا كله ما يتعلق بحجة القول المشهور الذي هو احد القولين بعد البناء على ان قطع الكفن
ثلث واما حجة القول بالتخيير بين الاثواب الثلثة الشاملة للبدن وبين ثوبين وقميص فهو الجمع بين ما دل من الاخبار على الاثواب
الثلثة وبين ما دل منها على ثوبين وقميص بالبناء على التخيير بين الطائفتين وربما اورد عليه بان مقتضى القواعد هو الجمع بينهما بحمل المطلق
على المقيد لا التخيير لان الاخير انما يصار اليه اذا تعارض طائفتان من الاخبار متباينتان لم يمكن الجمع بينهما من باب الدلالة فلا مجال له
فيما اذا كان احدهما من قبيل المطلق والاخرى من قبيل المقيد كما هو الشان فيما نحن فيه لكن هذا الايراد لم يقع في محله لانه قد استند
بعضهم في تقرير الاستدلال الى ان المتبادر من الثلثة الاثواب المنصرف اليه اطلاق لفظها انما هي الثياب الشاملة المحيطة
بتمام البدن وح تصير الطائفتان من قبيل المتباينين وهو امر واضح وعلى هذا يصير المقام من قبيل ما يجري فيه التخيير الا انه يمكن الجواب
عن هذا بالمنع من التبادر والانصراف نظرا الى ان الظاهر مما دل على اثبات الثلثة بقوله مطلق هو الدلالة على الثلثة في مقابل
الاكتفاء بما دونها مثل ما اشار اليه سلار مثلا فهذا القسم من قبيل المهمل المبين لمجرد الجنس فيكون ما دل على التعيين بيانا لما هو مهمل
على ما هو منتظر للبيان وهذا هو الظاهر وعلى هذا يصح ان يقال ان ما دل على مئزر وقميص وازار مبين لما دل على ثوبين وقميص من حيث تحقق
الاهمال والاجمال في الثوبين فيصير المئزر والازار بيانا للثوبين ثم يصير الحاصل من المبين والمبين بيانا لاطلاق الثلثة الاثواب ولا يتوهم
ان الثوب لا يصدق على المئزر لعدم كونه شاملا لجميع البدن لانا نقول انه لا يعتبر في مفهوم الثوب الاحاطة والشمول وهذا ظاهر من الداور فيما

بينهم اذا ارادوا اعتبار كونه محيطا ان يقيدوا فيقولوا الثوب الشامل هذا وقد صرح بما بيناه بعض مشايخنا المحققين ره فقال اما الاخبار الدالة على اعتبار ثلثة اثواب او ثوبين وقميص فلا تدل على اعتبار شمول ما عدا القميص اذ الثوب غير ماخوذ فيه الشمول للبدن ولهذا كان القميص احد الاثواب من غير تجوز بل ظاهر صحيحة زرارة وصريح صحيحة زرارة ومعوية بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الاثواب الخمسة وليس هنا دليل اخر على اعتبار شمول ما عدا اللفافة لا خصوصا عدا ما يتخيل من حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا عموما عدا ما يتخيل من عمومات وجوب التكفين في الاثواب بدعوى ظهور لفظ الثوب او التكفين فيه في الثوب الشامل ويضعف الاول بان التكفين لا يستلزم الشمول والثاني بمنع ظهور ما ذكر فيه في الثوب الشامل كما عرفت ثم ان ما ذكرنا كله انما هو بناء على منع كون المتبادر من الثياب هي الثياب الشاملة ولو تنزلنا عن ذلك الى تسليم التبادر قلنا ان مرتبة التخيير انما هي بعد تعذر الترجيح بين المتعارضين وهو هنا موجود لما تقدم من ما دل على التعيين بالشهرة والاجماع المنقول فلا اشكال في المصير اليه هذا وبقي الكلام بعد ذلك في امور الاول انه ذكر المحقق الثاني ره في جامع المقاصد انه يراعى في جنس هذا الثياب التوسط باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون المراتب وان ماكس الورثة او كانوا صغارا حملا للاطلاق اللفظ على المتعارف انتهى واستحسنه في روض الجنان بعد نقله عنه ثم قال لان العرف هو المحكم في امثال ذلك مما لم يرد له تقدير شرعي انتهى ووافقهما على ذلك صاحب الوسائل معللا بان الخطابات الشرعية انما تتعلق بالمكلفين باعتبار احوالهم التي هم عليها من قوة وضعف وعسر ويسر ونحو ذلك فلكل منهم تكليف باعتبار حاله الا ترى ان استطاعة الحج تتفاوت بتفاوت الاحوال والصلوة تتمة وكيفية تتفاوت ايضا بتفاوتها سفرا وحضرا وصحة ومرضا ونحو ذلك انتهى وخالفهم في ذلك المحقق الاردبيلي ره فانه قال في شرح الارشاد واما تعيين مقدارها وجنسها فالظاهر انه ما يصدق عليه الاسم ومع منازعة الوارث او كونه طفلا او غائبا ينبغي الاقتصار على اقل المراتب ثم قال ويحتمل اللائق بحاله كما قيل والاول احوط انتهى ففي المسئلة قولان فيما بين المتاخرين من اصحابنا ووجه بعض مشايخنا المحققين ره القول الاول فقال لعل مستنده ما يستفاد من ادلة استحقاق الميت من ماله الكفن فان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحال الميت لا يوجب مهانته في انظار الناس كما يستحق المفلس من ماله اللباس اللائق فلو لم يكن في الكفن اللائق الا مزية دنيوية واعتناء دنيوي بالميت كفى استحقاقه له من ماله كيف وقد ورد في كثير من الاخبار رجحان اجادة الكفن وكونه زينة للميت وان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام للميت واعتناء به في الدنيا والاخرة فهو اولى بمراعاة الشارع كونه لائقا بحال الميت من اللباس الدنيوي لمراعى فيه ذلك ثم قال ومما ذكرنا يظهر ما في المحكي عن المحقق الاردبيلي ره من المناقشة في الحكم المذكور من حيث عدم الدليل على جواز ذلك مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ثم حكى انه ره قال الا ان يستفاد ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى ثم اعترض عليه بان ادلة جواز ما يصدق عليه الكفن يوجب جواز مزاحمة الوارث واذ ليس للولي او غيره ممن يباشر امور الميت الا التجهيز الواجب وحيث يتحقق بغير ذلك الكفن فلا سلطان له على الوارث في الزائد ثم قال مع ان ما ذكره يوجب جواز التكفين بل مطلق التجهيز بما فوق اللائق وان لم يأذن الوارث فما ذكره اخيرا من الرجوع الى العرف هو الاجود بالتقريب الذي ذكرنا نعم لو اختار الولي التكفين بالادون لم يكن اثما وكان الباقي للورثة لان ادلة وجوب التكفين لم يوجب التكفين الا بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق انتهى الثاني انه قال في روض الجنان ان المفهوم من رواية زرارة المتقدم ذكرها هو الاكتفاء بمواراة البدن بالثلث فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة ويحكي البدن لم يضر مع حصول الستر بالمجموع ثم قال والاجود اعتبار الستر في كل ثوب لانه المتبادر وليس في كلامهم ما يدل عليه نفيا ولا اثباتا انتهى والظاهر ان مراده برواية زرارة هو ما رواه في في الصحيح او الحسن عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا للباقر ع العمامة للميت من الكفن قال لا وانما الكفن المفروض ثلثة اثواب ثوب تام لا اقل منه يوارى به جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة اثواب الحديث ويرد عليه ان ضمير المجرور في قوله يوارى به جسد الميت يعود الى الثوب التام فهو تاكيد لكونه تاما ومن المعلوم ان كون ثوب واحد مواريا ليس معناه الا الاحاطة بجميع بدن الميت بحيث لا يبقى شيء خارجا عن الثوب واين هذا من كونه غير حاك ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان المواراة انما اعتبرت بالنسبة الى ذلك الثوب الواحد فيجب ان يكون هو لانفراده وعدم انضمام غيره اليه واين هذا مما نحن فيه اعني جواز كون كل واحد من الثلثة المجتمعة بنفسه حاكيا مع حصول الستر من انضمام بعضها الى بعض اللهم الا ان يدعى انه يستفاد من الاكتفاء بمواراة ثوب واحد

ان المقصود الاصلي انما هو حصول المواراة فاذا حصلت بانضمام بعضها الى بعض كان ذلك كافيا لكن هذا انما يتم بعد تسليم ان ليس الموجبات مخصوصة بجهة الاحاطة وانه لا بد فيهما من انتفاء الحكاية عن الثوب الشامل وقد عرفت انه خلاف الظاهر الثالث في بيان مقادير الاثواب المذكورة اما المئزر فقد اختلف كلامهم فيه على وجوه اولها ما في المقنعة حيث قال فيها وياخذ الخرقة التي مثلها المئزر فيلفها عليه من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كما ياتزر الحي فتكون فوق الخرقة التي شدها على القطن انتهى وفي موضع ثم يؤزره من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه واطلاق قولها الى حيث يبلغ الساقين يشمل ما لو غطي شيئا يسيرا من الساقين او شيئا كثيرا او هذا انما يساعد عليه العرف لان متزر الاحياء غالبا يستر شيئا من الساقين مع تفاوت بين افراده ثانيها ما عن المصباح ومختصره من قوله من السرة الى حيث يبلغ المئزر وهذا اعم من الاول لان مئزر الاحياء قد يبلغ الركبة وقد يبلغ الكعبين وقد يستر شيئا من الساق ولا ينتهي الى الكعبين لكن الاولين نادران فيمكن رد هذا القول بملاحظة ورود مورد الغالب الى الاول وان كان لا يخلو من بعد بحسب مقتضى دلالة العبارة ثالثها ما في جامع المقاصد من قوله يجب في المئزر ان يكون من السرة الى الركبة بحيث يسترهما لانه المفهوم منه ولا يجوز الى القدم الا باذن الوارث او وصية الميت حيث تنفذ رابعها ما في روض الجنان حيث قال والمفهوم في تقديره عرفا ان يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه الى القدم باذن الوارث او وصية الميت النافذة ثم قال ويحتمل الاكتفاء فيه بستر العورة لانه موضوع ابتداء لسترها ثم قال ويستحب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدميه انتهى ومثله في الحدائق والفرق بين القول السابق وهذا القول مع اشتراكهما في الحدين هو انه اعتبر في الاول وقوع الستر على نفس السرة والركبة ايضا بخلاف الثاني فانه انما اعتبر فيه الستر بالنسبة الى ما بين الحدين فيجوز كون المئزر غير ساتر لهما هذا ولكن ليس في شيء مما حضرني من كتب اللغة تعرض لما اشار اليه من كون المئزر محدودا بالحدين مع ان ما رسم في تلك الكتب انما هي معاني الالفاظ بحسب العرف دون اللغة القديمة كما انه ليس في الاخبار دلالة على ذلك نعم ذكر ابن الاثير في النهاية الحديث وهو ازرة المؤمن الى نصف الساق ولا جناح فيما بينه وبين الكعبين ثم قال الازرة بالكسر الحالة والهيئة للايتزار مثل الركبة والجلسة انتهى وقال في مجمع البحرين وفي كتب الفقه يذكرون المئزر مقابلا للازار ويريدون به غيره ولا بعد في الاشتراك ويعرف المراد بالقرينة وفي الخبر ازرة المؤمن الى نصف الساق ولا جناح فيما بينه وبين الكعبين ثم ذكر في تفسيره ما حكيناه عن ابن الاثير وما ذكر من الحديث مغاير لما ذكره الجماعة من تفسير المئزر نعم يستفاد منه كون المئزر الى نصف الساق من جهة اشعار اضافة الازرة الى المؤمن لكن الظاهر ان مورد الحديث هم الاحياء فلا يكون ناظرا بحال مئزر الاموات الا ان يقال ان اطلاق المئزر بالنسبة الى الموتى موكول الى ما هو المعهود في الاحياء فيجري استحبابا هذه الوظيفة في حق الاموات فتحصل مما ذكرناه ان الواجب انما هي اثواب ثلثة مئزر وقميص وازار وانه لا دليل على تحديدها بحد وقد اجاد المحقق الاردبيلي ره حيث قال في شرح الارشاد بعد كلام له على ثوب تام الواقع في رواية زرارة عن ابي جعفر ع وتصريحه بان الثوب التام ليس ثوبا مغايرا للاثواب الثلثة الواجبة والا لزم ان يكون اجزاء الكفن الواجبة اربعة ولا قائل به ما صورته واما بيان ما في الاجزاء من الكفن فيدل الاخبار على انه مئزر ويقال له الازار ايضا وقميص واما تعيين مقدارها وجنسها فالظاهر انه ما يصدق عليه الاسم ومع منازعة الوارث او كونه طفلا او غائبا ينبغي الاقتصار على اقل المراتب ويحتمل اللائق بحاله كما قيل والاول احوط انتهى واما ما ذكره في روض الجنان من احتمال الاكتفاء بما يستر العورة استنادا الى ان وضع المئزر انما هو لذلك فلا يخفى ضعفه اذ لا ملازمة بين الداعي الى اصل وقوع امر وبين كون المتعارف الذي يحمل عليه اللفظ مما اشتمل على الخصوصيات والاوصاف العارضة واما ما ذكره من استحباب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدمه فيحتمل ان مستنده موثقة عمار لانه قال فيها ثم الازار طولا حتى يغطي الصدر والرجلين هكذا قيل ولكن لا يخفى ان مقتضى الرواية استيعاب الصدر والرجلين به ومقتضى عبارة روض الجنان عدمه فلا تنطبق عليه الرواية ثم ان هذا الكلام على الحد الواجب واختلف كلامهم في تعيين المقدار الذي يستحب فيه على وجوه احدها ما في الوسيلة فانه قال فيها والمندوب ثمانية وعشرون وفصلها الى ان قال ويكون الازار في عرض ما يبلغ من صدره الى الساقين ويؤزره به انتهى وثانيها ما في النهاية فانه قال فيها ثم ياخذ الازار فيؤزره به ويكون عريضا يبلغ من صدره الى الرجلين فان نقص عرضه عن ذلك لم يكن به باس انتهى وقد عرفت مثل ذلك من كلام الشهيد الثاني ره في روض الجنان ثالثها ما افاده الشهيد ره في الذكرى فانه قال فيها ثم يؤزره بالمئزر ويستحب ان يكون عريضا يغطي الصدر والرجلين لخبر عمار عن الصادق ع انتهى وقد قدمنا لك في ذيل الكلام الذي حكيناه عن روض الجنان ان الخبر المذكور غير منطبق على ما حكينا

٢ على ما اخذنا فيها ويلطم من الالف منطبع

عن الذكرى ثم على كل من القولين لا بد فيما زاد على القدر الواجب من اذن الوارث او وصيته نافذة من الميت والفرق بين هذا القول
وبين سابقه هو اعتبار تغطيته الصدر والرجلين في هذا دون ما قبله واما القميص فقد صرح جماعة منهم الشهيد الثاني ره بانه يعتبر فيه
ان يصل الى نصف الساق قال في ذلك ويشترط في القميص وصوله الى نصف الساق لانه المتعارف ويجوز الى القدم كما تقدم وقال في روض
الجنان وهو ثوب يصل الى نصف الساق لانه المتعارف فيجوز الى القدم مع مراعاة ما تقدم يعني اذن الوارث او وصية نافذة من الميت
وقال في الروضة وقميص يصل الى نصف الساق والى القدم افضل انتهى و قال الجمال المحققين ره فيما علقه على هذه العبارة ما نصه
لم اقف في الروايات على ما يدل على تحديد القميص والظاهر بناؤه على العرف وهو يعطي ما ذكره اولا واما افضلية وصوله الى القدم فلا
يظهر لها وجه الا ان يستنبط من صحيحة زرارة باعتبار ما فهم منها من افضلية التمام فيما زاد على الواحد ايضا او يكون باعتبار
شيوع القميص على هذا الوجه في بلاد العرب فتامل انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من عدم تحديد القميص في الروايات التي بلغتنا في محله
لكن لا يخلو ما ذكره بعد ذلك من التهافت لانه اذا كان الشايع كون القميص في بلاد العرب يصل الى القدم فاين العرف الذي استند
اليه في اعتبار كون القميص الى نصف الساق وقد وقع تعليل اعتبار كون القميص يصل الى نصف الساق في كلام غيره ايضا بانه المفهوم منه
عرفا ولم افهم له وجها واما اللفافة فيعتبر فيها ان تشمل جميع البدن طولا وعرضا مع امكان رد احد جانبيه على الاخر لان المتبادر منها
معنى اللف ولا يتحقق الا بذلك ومن هنا يعلم ان الاكتفاء بالخياطة غير جيد ومن ذلك ايضا يعلم انه لا بد من زيادتها في الطول على وجه يمكن
شدها من الطرفين وقد صرح بعضهم بوجوب ذلك خلافا لصاحب المستند ره فانه نظر فيه ثم استظهر الاستحباب مع اذن الوارث او وصيته
الميت على وجه تنفذ الرابع في كيفية التكفين وبيان ذلك يتوقف على تقديم امور منها انك قد عرفت ان الواجب من اجزاء الكفن ثلثة
ميزر وقميص وازار وهناك امور اخر مندوبة تضمنها كلام الشيخ ره في ط فانه ره قال فيه والكفن المفروض ثلثة اثواب لا يجوز اقل منها
مع القدرة ميزر وقميص وازار والفضل في خمسة اثواب والزيادة عليها سرف لا يجوز وهي لفافتان احديهما حبرة عبرية غير مطرزة
بالذهب او شيء من الحرير المحض وقميص وازار وخرقة وهذه الخمسة جملة الكفن ويضاف اليها العمامة وليست من جملة الكفن لكنها سنة
مؤكدة لا ينبغي تركها هذا اذا كان رجلا وان كان امرأة زيدت لفافتين فيكمل لها سبعة اثواب ولا تزدن على ذلك والاقتصار على
مثل ما للرجال جايز هذا اذا تمكن منه فان تعذر ذلك او اجحف بالورثة اقتصر من الكفن على ما ميزر مخيسه انتهى واذ قد عرفت ذلك
فلنرجع الى ما هو المقصود ونأتي لبيانه بعبارة الشهيد ره لاشتمالها على تمام المرام قال في الذكرى خاتمة في كيفية التكفين يستحب
تجفيفه بثوب طاهر بعد الفراغ من الغسل صونا للكفن وفي خبر الحلبي عن الص ع اذا فرغت من غسله جعلته في ثوب طاهر ثم جففته
وفي خبر يونس عنهم ع ثم تنشفه بثوب طاهر وفي خبر عمار عن الصادق ع يجففه بثوب نظيف وتقديم تهيئة الاكفان على تغسيله فيبسط
الحبرة ويضع عليها الحنوط ثم يحنط الميت ثم تبسط الخامسة وعليها قطن وحنوط بعد ان يضع بين اليتيه القطن ايضا وعليه الحنوط كما في
خبر يونس وكذا على قبله رواه ايضا ويحشو ما يخاف الخروج منه وليكثر في قبل المرأة الى نصف من لخبر عمار عن الصادق ع ثم يوزر
بالميزر ويستحب ان يكون عريضا يغطي الصدر والرجلين لخبر عمار عن الصادق ع ثم ينقله الى الاكفان وهو الافضل قاله الاصحاب و
هو في خبر يونس عنهم ع قال فيحمل فيوضع على قميصه ويرد مقدم القميص عليه ويجوز ان ينقلها اليه ولكن ذلك بعد غسل الغاسل
من المس او بعد وضوء الذي يجامع الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن
العبد الصالح ع وفي خبر محمد بن مسلم عن احدهما وقد سئل هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه
ثم يغتسل وهي دالة على تاخير الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الصادق ع تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين
ثم تكفنه وذهب بعض الاصحاب الى ان البرد لا يلف ولكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبيه وهو رواية
عبد الله بن سنان عن الصادق والظاهر ان المراد به الحبرة وقال الصدوق ره وان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه
عليه وفي خبر عمار عن الصادق ع يبدأ بالقميص ثم بالخرقة فوق القميص ثم يشد الازار ثم اللفافة ثم العمامة وهو مخالف للمشهور من
جعل الخرقة تحت الميزر والقميص فوقه قاله الاصحاب ونقل فيه الشيخ ره الاجماع ويطوى اللفافتان جانبيهما الايسر على جانبه الايمن
وجانبهما الايمن على جانبه الايسر ويعقد طرفيهما مما يلي راسه ورجليه قال ابن البراج يشق حاشية الظاهرة منهما ويعقد بها ويستحب
الاكثار من الذكر حال تكفينه وان يكون في حال تكفينه مستقبل القبلة كما كان في حال غسله قال المفيد ره وكل ما سقط من شعر او ظفره

يجعل

يغسل ويجعل معه في كفنه قلت روى الكليني ره باسناده الى عبد الحميد الفراء ان ابا جعفر ع انقلع ضرسه فحمد الله تعالى ثم قال يا
جعفر اذا انت دفنتني فادفنه معي ثم انقلع اخر وصنع كذلك ثم يشد الاكفان بشداد خيفة انتشاره عند الحمل وان خيطت في مواضع
او حلت مجلا لما امكن ذلك ثم يزال الشداد والخياطة عند الحاجة هذا تمام ما في الذكرى وقد ذكر المصنف ره جملة مما تضمنه وقال في الجواهر
بعد ذكر محصله ما لفظه ولا باس به الا اني لم اقف فيما وصلني من الاخبار على تمام هذه الكيفية اذ لم يتعرض في شيء منها لها الا مرسل
يونس عنهم ع وموثقة عمار عن الصادق ع وفي الاول ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه ولا ريب في منافاته
للمشهور لو اريد بالازار فيه الميزر على حسب ما قدمنا لانه يكون ح فوق القميص ومن هنا امكن ان يراد به هنا اللفافة الاولى وتكون الحبرة
ح اللفافة الثانية المستحبة كما سيأتي وعلى هذا يكون فيه تعرض للخرقة والميزر ولعله يشد فخذاه ثم يوزر بعد ذلك فينقل الى الاكفان
كما عساه يشعر به قوله ثم يحمل فيوضع فلا ينافي المشهور ح ثم انه ذكر رواية موثقة مشتملة على جعل شد الخرقة فوق القميص وصرح بانه مناف
للمشهور من جعل الخرقة تحت الميزر والقميص فوقه ولا يستفاد من غيره من الاخبار من تقدم الخرقة كخبر حمران بن اعين عن الصادق ع قال فيه
قلت فالكفن قال تأخذ خرقة فتشد بها اسفله وتضم فخذيه بها لتضم ما هناك وما يضع من القطن افضل ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع
فيه الكفن ثم قال ولعل الوقوف مع المشهور اولى لظهور اعراض جميع الاصحاب عن هذه الموثقة بالنسبة الى ذلك بل قد عرفت عن الشيخ ره حكاية
الاجماع على خلافها نعم يحكى عن العماني تقدم القميص على الميزر ولعله لها وهو ضعيف فتامل انتهى والاخذ بالمشهور ههنا متعين وقد جاء
ره في تحقيق مستنده قوله ويجزي عند الضرورة قطعة يعني واحدة عن القطع الثلث المتقدم ذكرها وقد نفى صاحب الجواهر ره وجدان
الخلاف في هذا الحكم وقال في التذكرة واما مع الضرورة فان الواحد مجز بالاجماع انتهى وفي الجواهر ان المراد بالاجزاء في العبارة وجوب
التكفين بالميسر منها للاصل وعدم سقوط الميسور بالمعسور لو قلنا بكونه من المركبات مع ان الظاهر خلافه انتهى والمراد ان استصحاب وجوب
قطعة مع تلك القطع هو المستند في هذا الحكم نظرا الى ان اقتران القطع الاخر بهذه القطعة من قبيل الحالات لهذه فلا يمنع ذلك من
جريان الاستصحاب كما هو الظاهر فلا يكون من قبيل المركب المنتفي جزء منه حتى يمتنع جريان استصحاب حكم المركب بالنسبة الى الجزء الباقي ولو فرض
كون الكفن المامور به من قبيل المركب فليجعل قاعدة الميسور بدلا عن الاستصحاب في الاستناد اليه واستدل صاحب ك على اصل الحكم بان الضرورة
يجوز دفنه بغير كفن فبعضه اولى انتهى ولا يخفى ان هذا انما يدل على جواز الدفن بدون ما تعذر من القطع ولا ينهض بوجوب التكفين بما
وجد الا ان ينضم اليه التمسك بالاستصحاب على تقدير جريانه او التمسك بقاعدة الميسور فرعان الاول انه هل يتعين شيء من القطع لتقدمه
على غيره ام لا الظاهر هو الثاني وقال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره في القواعد في الضرورة واحدة ما نصه ويقدم اللفافة
ثم القميص ثم الميزر انتهى وانت خبير بان الاعتبار العقلي وان كان مساعدا على تقديم اللفافة على غيرها من جهة كونها ساترة لجميع البدن
الا ان الاشكال في صلاحية مثل ذلك دليلا على وجوب التقديم واما وجوب تقديم القميص على الميزر فلا شاهد عليه اصلا الثاني
انه ان وجد بعض قطعة فهل يجب استعماله في تكفين الميت استشكل فيه صاحب الجواهر ره حيث قال نعم قد يستشكل في وجوب القطعة
من كل قطعة التي لا تدخل تحت اسم احدها في غير ما يستر العورة واما فيها يعني في القطعة الساترة فالظاهر وجوبه انتهى واقول يتجه عليه
مطالبة الدليل على وجوب ستر عورته فالاشكال في الوجوب يسري هناك ايضا الا ان يقال ان ذلك من قبيل المسلمات عندهم قوله ولا
يجوز التكفين بالحرير قال في المعتبر يحرم في الثياب المغصوبة باجماع العلماء ولانه اتلاف لمال الغير فيكون حراما والحرير وهو اجماع الاصحاب
سواء كان الميت رجلا او امرأة وكره من عداهم ذلك ولم يحرموه انتهى وقال في التذكرة يحرم التكفين بالحرير المحض ذهب اليه علماؤنا اجمع
سواء كان الميت رجلا او امرأة وبه قال الشافعي في الرجل انتهى وقال في الذكرى لا يجوز التكفين في المغصوب اجماعا وللنهي عن اتلاف
مال الغير ولا في الحرير للرجل والمرأة باتفاقنا انتهى وهذا صريح في وقوع الاتفاق على التعميم بالنسبة الى الرجل والمرأة حيث عقب التعميم
بذكر الاتفاق بخلاف عبارتي المعتبر والتذكرة فانهما وان كانا ظاهرين في الاجماع على التعميم الا انهما ليسا خاليين عن ايهام كون
التعميم منهما لا من المجمعين هذا وقد استدل على الحكم بامور اخر احدها ما عن دعائم الاسلام عن امير المؤمنين ع ان رسول الله ص نهى ان
يكفن الرجال في ثياب الحرير ثانيها ما في المعتبر وغيره وهو ما رواه الحسين بن راشد قال سألته عن ثياب تعمل في البصرة على عمل العصب
اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز فلا باس قال فيه بعد ذكره وجه الدلالة انه شرط في رفع
الباس ان يكون القطن اكثر فيعلم منه انه لو كان القز اكثر لم يجز ثم قال والرواية وان كان المسؤول فيها مجهولا فان عمل الاصحاب على مضمونها

ثم

ثم قال والعصب ضرب من برود اليمن سمي بذلك لأنه يصبغ بالعصب وهو نبت باليمن انتهى وقد صرح في الذكرى أيضا بكون الرواية
من المقبولات وقال بعد ذكرها وقد أرسلها الصدوق عن الهادي ع وتبعها وارد على الاستدلال بها أن نفي البأس وثبوته لا يدل إلا
على ثبوت التحريم وعدمه خصوصا مع وقوع السؤال من الراوي بقوله هل يصلح ثالثها خبر مروان بن عبد الملك عن أبي الحسن ع في كسوة
الكعبة لا يكفن بها الميت مع حكمها بجواز بيعها أو هبتها والظاهر أنه من جهة كونه من الحرير رابعها ما في المعتبر وغيره من احتراز
الصحابة والتابعين من التكفين به يعني بالحرير خامسها ما فيه وفي غيره أيضا من التعليل بأنه إتلاف مال لم يؤذن فيه قلت العمدة الاستدلال
في إتمامه هي الإجماعات التي تقدم ذكرها والأخبار الأخر كلها قابلة للمناقشة فيها واستدل في المستند بما هو أضعف من جميع ذلك
وهو استصحاب الحرمة في الرجال وأنت خبير بما فيه لأن المخاطب بالنهي عن لبس الحرير إنما كان هو اللابس دون غيره وههنا إنما هو المباشر
للتكفين أعني من بيده الأمر فلا مساس للاستصحاب بمثل هذا المقام لتغاير الموضوع بل المحمول أيضا بالالتفات إلى أن اللباس مغاير
للبس فتدبر تنبيهات الأول أنه ربما يستشعر من اقتصار المصرحين على المنع من الحرير اختصاص المنع به وأنه يجوز التكفين بغيره كما حكي
عن ط والنهاية والاقتصاد والجامع والتحرير والمعتبر والتذكرة ونهاية الأحكام أنه يجوز التكفين بغير الحرير مطلقا وإن كان مما يمنع من
الصلوة فيه وقد يوجه بأنه لعدم استفادة اعتبار ما زاد على ذلك من الأخبار ولعدم ثبوت معنى شرعي للكفن وح فإطلاق الأدلة كاف
في بيانه فإن قلت قد ورد النهي عن الكتان كما ورد أن الكتان كان لبني إسرائيل يكفنون به والقطن لأمة محمد ص بل ربما استظهر من الشيخ
في ف نقل الإجماع على لزوم كونه من القطن لأنه قال فيه الكفن المفروض ثلاثة أثواب مع الإمكان إزار وقميص ومئزر إلى أن قال وصفتها أن
تكون من قطن محض بيض لا من كتان ولا ابريسم ولا اسود ثم نقل أقوال العامة إلى أن قال وأما الألوان فالمستحب البياض بلا خلاف دليلنا
إجماع الفرقة وأن الذي اعتبرناه من الجنس واللون والصفة لا خلاف في أنه يجوز وإن اختلفوا في كونه أفضل فالاحتياط يقتضي ذلك لأنه لا خلاف
فيه خلاف انتهى قلت الجواب أن ما دل على القطن محمول على الندب وما دل على المنع من الكتان محمول على الكراهة كما في الجواهر مدعيا القطع
بذلك ومثل هذا من مثله بمنزلة نقل الإجماع وأما استظهار نقل الإجماع من الشيخ ره على وجوب كونه من القطن فإنه بعد تسليم استفادته
منه معارض بالإجماع الذي نقله ابن زهرة في الغنية حيث قال لا يجوز أن يكون مما لا يجوز فيه الصلوة من اللباس وأفضل الثياب البيض من
القطن والكتان كل ذلك بدليل الإجماع هذا وقد أورد على التوجيه المذكور أولا بالمنع من انحصار الدليل على أجزاء الكفن وصفته في
الأخبار فإن من الدليل على ذلك الإجماعات المنقولة كإجماع الغنية وقد عرفت أن مقتضاه أفضلية الثياب البيض من القطن والكتان
دون انحصار الواجب فيما كان من القطن وثانيا بأن لفظ الكفن وإن كان في اللغة حقيقة فيما يغطي أو متعارفا فيه ولهذا عبر ابن الأثير
في النهاية عما في الحديث من قوله فأهدى لنا شاة وكفنها بقوله أي ما يغطيها من الرغفان لكنا علمنا قطعا بأن المراد به شرعا في الأدلة
الشرعية الواردة في تجهيز الميت معنى شرعي مخصوص لكن لم يتعين عندنا تمام حقيقته وماهيته فصار من قبيل المجمل وقد علمنا بثبوت
اشتغال الذمة بتكفين الميت وشككنا في كفاية ما عدا القطن وما لا يجوز الصلوة فيه فيقتضي قاعدة الاشتغال رجحانا يجب التعويل عليه و
مقتضاها عدم كفاية غير القطن وعدم كفاية ما لا يجوز الصلوة فيه ومنشأ الشك المذكور أمور منها ما عرفت من إجماع الغنية ومنها
اشتراط جماعة في الكفن ذلك منهم المصدر ره في النافع والعلامة ره في القواعد فإنهما اشترطا كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه للرجال
اختيارا ومنها ما هو الظاهر من قول ابن إدريس ره في السرائر مع كونه لا يعمل إلا بالقطعيات فإنه ذكر ما لفظه كل ما جاز الصلوة فيه
جاز التكفين فيه فإن مفهومه أن كل ما لا يجوز الصلوة فيه لا يجوز التكفين به ومنها ما في جامع المقاصد من قوله لا يجوز التكفين
بجلد ووبر ما لا يؤكل لحمه قطعا ومنها ما في مجمع البرهان من قوله وأما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه وكونه غير جلد فكأن دليله
الإجماع بل يزيد على ذلك ونقول إنه بعد الالتفات إلى مجموع ما ذكر يحصل الظن بل الوثوق بموردها فيتعين الحكم بذلك الثاني
أنك قد عرفت ما تضمنته مضمرة ابن راشد عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل القصب اليماني من قز وقطن هل يصلح أن يكفن فيها الموتى
فقال إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس ومقتضاه اختصاص الجواز بما إذا كان الخليط أكثر كما نقل عن جماعة فلا يجوز التكفين بالممتزج
الذي تساوى جزءاه أو كان القز أكثر وقد حكي العمل بمضمونها عن جماعة لكن مقتضى تقييد معقد إجماع التذكرة الحرمة بكون الحرير
محضا سواء أنه لو كان مخلوطا ولو بما ساوى أقل من القز والابريسم لم يكن به بأس وقد تقدم عبارته في أول الكلام على هذه المسألة
وهناك قول آخر حكي عن الاقتصاد وهو المنع عن الممتزج مطلقا الثالث أن مقتضى إطلاق المضمرة المذكورة تعميم المنع من التكفين في الحرير

بالنسبة إلى المرأة أيضا وفي الذكرى أنه لا يجوز التكفين في الحرير للرجل والمرأة باتفاقنا ولإعراض السلف عنه ولأن المقطوعة الحسن بن
راشد عليه وهي من المقبولات لأنه نفى البأس إذا كان القطن أكثر من القز فيثبت البأس عند عدمه وقد أرسلها الصدوق ره عن الهادي ع
الرابع أنه لا يجوز التكفين في المغصوب وقد تقدم الإشارة إليه وإلى كونه من قبيل المسلمات قال في الذكرى لا يجوز التكفين في المغصوب
إجماعا وللنهي عن إتلاف مال الغير انتهى الخامس أنه لا يجوز التكفين بالنجس بالذات أو بالعرض قال في الذكرى ولا في النجس إجماعا ولوجوب إزالة
النجاسة العارضة في الكفن انتهى والتعليل إشارة إلى ما تقدم من أنه لو خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه وجب إزالتها عن كفنه أما
بالقرض مطلقا على قول أو بالتفصيل فالمراد به في القبر والقرض بعده إليه على قول آخر وكيف كان فالقولان متوافقان في وجوب الإزالة
فهذا هو القدر الجامع المتفق عليه ولكن في المستند ما لفظه وفي الاستدلال له بوجوب إزالة النجاسة العارضة عن الميت عن الكفن نظر
لجواز الفرق انتهى وفي لم أفهم وجها صالحا للفرق السادس أن الظاهر المتفاق من الأدلة وكلمات الأصحاب كون الكفن من قبيل الثياب
وهذا الضابط يخرج عنه شيء ويندرج فيه شيء آخر أما الأول فهو عبارة عن الجلود ولهذا صرح جماعة بعدم جواز التكفين بها
وإن كانت مما يؤكل لحمه وقد قيل إنه يرشد إلى ذلك نزعها عن الشهيد مع أنه دفن بثيابه التي هي عليه مما قام الإجماع عليه واحتمال صدق
اسم الثياب على الجلود خصوصا في مثل الفرو أو ما خيط منها على صورة الثياب كما قد يستشعر من الاجتزاء بها في الكفارة على ما قيل مدفوع
بانصراف الثياب إلى غيرها لو سلم أصل الصدق بل الظاهر منعه أيضا والاكتفاء بها في الكفارة لعله مستند إلى صدق الكسوة الواردة
في بعض الكفارات على الجلود أيضا ومما ذكرناه يتبين سقوط ما ذكره ابن إدريس ره من أن كل ما يجوز الصلوة فيه يجوز التكفين به
لجواز الصلوة في جلود ما يؤكل لحمه وقد عرفت عدم جواز التكفين بها وحمله على إرادة المفهوم أعني إرادة أن ما لا يجوز الصلوة فيه لا يجوز
التكفين به غير سديد بعد سقوط المنطوق وأما الثاني فهو المنسوج من صوف ما يؤكل لحمه وشعره ووبره وفي الجواهر أنه المشهور بل زاد
على ذلك عدم معرفة خلاف فيه إلا من الإسكافي حيث أطلق المنع من التكفين بالشعر والوبر وموضع بل احتمل أنه مجمع عليه بين
الأصحاب بل في الرياض أنه أجمع على جواز التكفين بالصوف مما يؤكل لحمه وفي الفقه الرضوي ولا بأس في ثوب صوف السابع أنه إن ارتكب
المباشر خلاف شيء مما ذكر كما لو كفن بالحرير أو بالمغصوب أو بالنجس فهل يحصل التكفين ويسقط الوجوب الكفائي وإن أثم المباشر أو لا
يحصل ووجب على المكلفين كفاية تكفينه ثانيا بما هو مجزئ قال في المستند إن مقتضى الأصول هو الثاني لأن النهي يستلزم عدم كون الفرد المنهي
عنه مأمورا به فلا يحصل امتثال الأمر الواجب امتثاله كفاية فيبقى الوجوب الكفائي على حاله والأصل عدم تقييد الأوامر بحال عدم كونه
مستورا بهذا النحو من الستر ثم قال ومنه يظهر عدم ترتب سائر آثار التكفين عليه كتأخر الصلوة والدفن لظهور أن المراد هو الكفن المشروع
المأمور به الثامن أنه هل يجب في التكفين اقترانه بالنية قال في المستند بعد حكايته عن ظاهر المحكي عن روض الجنان الظاهر نعم لوجوب
امتثال أوامر التكفين المتوقف عرفا على النية فلو كفن بدونها لم يمتثل ويلزمه وجوب التكفين ثانيا مع النية لعدم دليل على سقوط
التكليف الكفائي بدون حصول الامتثال انتهى ولا بأس بأن نذكر عبارة روض الجنان حتى يحصل الناظر فيها حقيقة المطلوب فإنه قال
فيها والنية معتبرة فيهما يعني في التحنيط والتكفين لأنهما فعلان واجبان لكن لو أخل بها لم يبطل الفعل وهل يأثم بتركها يحتمله لوجوب العمل
ولا يتم إلا بالنية لقوله ع لا عمل إلا بنية وعدمه أقوى لأن القصد بروزها للوجود كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاء الدين
وشكر النعمة ورد الوديعة فإن هذه الأفعال كلها يكفي مجرد فعلها عن الخلاص من تبعة الذم والعقاب لكن لا يستتبع الثواب إلا إذا أريد
بها التقرب إلى الله تعالى كما نبه عليه الشهيد ره في القواعد ومن هذا الباب توجيهه إلى القبلة وحمله إلى القبر ودفنه فيه ورد السلام
وإجابة المسلم في القضاء والشهادة وأداؤها ثم قال أما غسل الميت فلا ريب في اشتراط النية فيه إذا لم نجعله إزالة النجاسة فلا يقع معتبرا
في نظر الشرع إلا بها كنظائره من الأغسال انتهى محل الحاجة ويجب أن يمسح مساجده بما تيسر من الكافور إلا أن يكون محرما هذا هو المعبر عنه في
كلام كثير من أصحابنا بالتحنيط وهو مأخوذ من الحنوط أو الحناط وهما بمعنى واحد قال ابن الأثير في النهاية ولفظه المذكور فيها أن الحنوط و
الحناط واحد وهو ما يخلط من الطيب لأكفان الموتى وأجسامهم خاصة انتهى وقال في مجمع البحرين الحنوط كرسول والحناط ككتاب طيب
يصنع للميت خاصة انتهى وعلى هذا فالواقع في عبارة بعضهم من تخصيص الميت بالكافور مبني على التجربة هذا وتوضيح المقام يتم بالتعرض
لأمور الأول أن أصل وجوب التحنيط هو المعروف بينهم بل نقل عليه إجماعات عديدة ولم نعثر على حكاية خلاف فيه إلا ما في كشف اللثام
حيث قال فيه إن ظاهر المراسم الاستحباب انتهى وخطأه بعض من تأخر عنه استنادا إلى أن أول كلام سلار ظاهر في الوجوب وأقول له

زالجعف الى راسه ولم احصل من كلامه ما هو ناطق بالوجوب ولا ما هو ناطق بالاستحباب من اراد الوقوف عليه فليراجعه على تقدير عدم دلالته
على الاستحباب لا يكون فادحا في الاجماعات المنقولة على الوجوب لمعارضته بذلك كما لا يقدح فيها تامل المحقق الاردبيلي ره وفيما ياتي من الاخبار
دلالة على القول المعروف الثاني تعيين مرتبة التحنيط بالنسبة الى سائر الافعال التي يجب اجراؤها في تجهيز الميت وفيه اقوال احدها انه
قبل التكفين كما في القواعد واستدل له في كشف اللثام بظاهر قول الصادق ع في صحيحة زرارة اذا جففت الميت عمدت الى الكافور
فمسحت به آثار السجود الحديث وقولهم ع في خبر يونس ره ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم
القميص عليه ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته الى قوله ع ثم يحمل فيوضع على قميصه واعترضه في الجواهر بالنسبة الى دلالة
الخبر الاخير فقال لا صراحة فيه بل ولا ظهور في تقديمه على المئزر بناء على ما عرفته سابقا من عدم التعرض لذكر المئزر ويحمل
الازار فيه على غيره نعم هو صريح في تقديمه على الباسه القميص ثانيها انه بعد التكفين كما هو ظاهر الفقيه حيث قال فاذا فرغ من تكفينه
حنطه بما ذكرنا ثالثها انه بعد التأزير بالمئزر كما نقل عن ط والوسيلة والمنتهى ونهاية الاحكام ولا شاهد لهذين القولين كما اعترف
به في الجواهر وقال في كشف اللثام بعد ذكر الاقوال الظاهر جواز الكل وعن بعضها كالخيرة عن لباس القميص والعمامة كما في المهذب او عن
شد الخامسة خاصة ثم قال ومعلوم ان تاخيره عنه اولى حذرا من خروج شيء انتهى الثالث في تعيين المواضع التي يجب امساسها بالكافور
وفيه اقوال احدها ما هو المشهور من انها عبارة عن مساجد السبعة وعن ابهام الرجلين كما عن المهذب وعن الاقتصاد والسرائر والمصباح ومختصره
طرف اصابع الرجلين وعن المقنعة وط والنهاية ظاهرها ومستند هذا القول موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله
عن الحنوط فقال يجعله في مساجده قال المصنف ره وكان المصنف والله اعلم تطييب مواضع العبادة وتخصيصها بمزيد التفضيل
ثانيها ما ذهب اليه الحسن بن ابي عقيل والمفيد والقاضي والعلامة في المنتهى من وجوب امساس المساجد مع زيادة طرف الانف
الذي يرغم به في السجود ويمكن عليه هذا القول بظاهر الامر بامساس المساجد ورواية الدعائم اذا فرغ من تغسيله نشفه بثوب ويجعل
الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه وبموثقة عبد الرحمن المذكورة ووجه دلالتهما انها تضمنت
الامر بجعل الكافور على مساجده ومن المندوب وضع طرف الانف على الارض في السجود فيكون من المساجد فقد وردت الرواية في مقام
البيان فيكون مقتضاها العموم الشامل لطرف الانف ايضا واجيب عن الاول والثالث بان الظاهر من المساجد انما هي الاعضاء التي
يجب وضعها على الارض في السجود فيخرج طرف الانف لعدم وجوب وضعه على الارض في السجود وانما يستحب كما اعترف به المستدل فقد يتحقق
وضعه على الارض وقد لا يتحقق وعن الثاني بمثل ما اجيب به عن الاول مضافا الى الضعف لسند ثالثها ما عن الصدوق ره في الفقيه
من انه يجعل على بصره وانفه ومسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود منه قيل انه يشهد له الروايات المتضمن بعضها
بعض والذي يقتضيه التحقيق في هذا المقام هو الحكم بوجوب تحنيط المساجد السبعة اعتمادا على الاجماعات واما فيما عداها فاللازم
فيما لم يرد النهي عنه بالخصوص هو البناء على الاستحباب لخلو الاخبار البيانية كالموثقة المتقدمة بل اكثر الاخبار عنها ولورود النهي
عن جملة منها في مرسلة يونس لانه قال فيها ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ولا في مسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا ونحوه وفي النهي
الرضوي بزيادة الفم وفي حسنة حمران ولا تقربوا انفه شيئا من الكافور وفي رواية عثمان النوى ولا تمس مسامعه بكافور وفي صحيحة الحلبي
لا تجعل في مسامع الميت حنوطا وعن ف الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا على اذنه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك فالاقوى كراهة
الوضع في المسامع والبصر والمنخرين وحمل اخبار الرجحان على التقية كما قيل نعم لا بأس بالقول باستحباب ما عدا هذه المواضع مما تضمنته
الاخبار وهي الصدر وفاقا للمشهور لروايتي زرارة والحلبي وفيهما ذكر المفاصل كلها والراس واللحية كما في رواية يونس من دون ذكر اللحية
كما ان فيها ذكر العنق والمنكبين والمرافق ومن جملتها ما يستحب تحنيطه باطن القدمين وموضع الشراك منهما كما في رواية الحسين بن المختار وظهر
الكفين كما في رواية سماعة والسر فيما بيناه هو ان مورد الاجماع انما هي المساجد والاخبار الناطقة بتحنيط ما عداها ضعيفة فالاعتماد
عليها لا بد وان يكون من باب الاستناد الى الاخبار الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمل به اوتيه وان لم يكن كما بلغه وقد قررنا في
محله ان المتبادر منها بلوغ الخالص من الثواب الذي لا يشاركه بلوغ النهي الرابع في تعيين مقدار الكافور الذي يحنط به فالمشهور هو
كفاية اقل المسمى وهو الذي ينطبق عليه قول المصنف ره ويجب ان يمسح مساجده بما تيسر من الكافور بل في الرياض ما يدل على انه لا خلاف في كفاية
المسمى وانما الخلاف في الفضل لانه ذكر في عداد المندوبات ان يكون اقل كافور الحنوط مخصوصا درهما واوسطه اربعة دراهم واكمله ثلثة

عشر درهما وثلث درهم واشار الى جملة من الاخبار المختلفة في بيان المقدار ثم قال وقصور اسانيد اكثر هذه الاخبار وضعف دلالة الباقي
منها على الوجوب مع التصريح بالفضل في بعضها واختلافها الجمع في المقادير قلة وكثرة كاختلاف الاصحاب اوضح قرينة على الاستحباب
مضافا الى عدم الخلاف في كفاية المسمى عملا باطلاق اكثر اخبار الباب انتهى واستظهر بعضهم عدم الخلاف في حصول التحنيط الواجب
باقل المسمى من عبارة المعتبر لانه قال فيه واقل المستحب من الكافور للحنوط درهم وافضل منه اربعة دراهم واكمل منه ثلثة عشر درهما
وثلث كذا ذكره الخمسة ثم لا اعلم فيه للاصحاب فيه خلافا وقد سلف من الاحاديث ما يتضمن ذلك والكلام عليها انتهى واشار
بذلك الى ما ذكره سابقا بقوله امساس الكافور مساجد الميت واجب هو اختيار الشيخ ره في الجمل وقال في ف الحنوط فرض وهو
احد قولي الشافعي واستدل على ذلك باجماع الفرقة واقل ما يحنط به الميت درهم ذكره المفيد ره في الاعلام وافضل منه وزن
اربعة مثاقيل واكمل منه وزن ثلثة عشر درهما وثلث روى سهل بن زياد عن ابي نجران عن ابي عبد الله ع قال اقل ما يجزي
من الكافور للميت مثقال وروى الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع قال الفضل من الكافور اربعة مثاقيل وفي رواية علي بن ابراهيم
رفعه في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث اكثر وفي الروايات كلها ضعف لان سهلا ضعيف والحسين بن المختار واقفي ورواية علي
بن ابراهيم مقطوعة فاذا الواجب الاقتصار على ما يحصل به الامتثال ويحمل ما ذكر على الفضيلة انتهى الخامس في كيفية التحنيط فنقول
ان الاخبار مختلفة فيها اذ قد عبر في بعضها بالمسح وفي بعضها الاخر بالوضع ومن هنا قال بعض مشايخنا المحققين ره انها بين
مشتمل على مسح الموضع وبين صريح في وضعه عليه فالظاهر وجوب وضعه عليه على وجه المسح حملا للمطلق على المقيد انتهى ولا يخفى انه
ليس المسح مطلقا وبالنسبة الى الوضع حتى يقيد الاول بالثاني كما انه ليس الوضع مطلقا بالنسبة الى المسح حتى يقيد بالمسح بل هما مفهومان
يجتمعان في مورد ويفترقان في موردين فالنسبة بينهما هي العموم من وجه وعلى هذا لا يتم حمل المطلق على المقيد الا بان يقال ان كلا منهما مطلق
من جهة ومقيد من جهة اخرى فيقيد اطلاق كل بجهة التقييد الحاصل في الاخر ويصير الحاصل ما ذكره السادس انه يستثنى من الحكم المذكور
من مات في الاحرام فانه لا يجوز تحنيطه كما لا يجوز مزج ماء غسله بالكافور بل يدفن من دون ان يقرب اليه شيء من الكافور في شيء من الحالين
بلا خلاف كما عن المنتهى وجامع المقاصد بل في ف انه اذا مات محرم فعل به جميع ما يفعل بالمحل الا انه لا يقرب بشيء من الكافور ويغطى و
عن ذلك ثم نقل اقوال العامة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال في الغنية والحنوط هو الكافور يوضع على مساجد الميت ولا يجوز
ان يطيب بغيره ولا به اذا كان محرما بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وقد استدل عليه بالاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم يغطى وجهه ويصنع
ما يصنع بالمحل غير انه لا يمس به طيبا ومنها موثقة سماعة يغسل ويكفن في الثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به ما يصنع بالمحل غير انه
لا يمس الطيب ونحوهما الروايات الحاكية بفعل الحسين ع بعبد الرحمن بن الحسن ع حيث مات محرما في موضع يقال له الابواء قال بعض
المحققين من مشايخنا ره لولا الاجماع على عدم تغسيله بماء الكافور امكن الخدشة فيه من حيث ظهور الاخبار في المنع عن التحنيط وفي
تغسيل الغسل المعهود الذي لا بد فيه من ادخال جزء قليل في ماء الغسل الثاني ومقتضى عمومه يصنع به كما يصنع بالمحل هو جواز تغطية وجهه
كما صرح به في الروايتين وراسه كما في غيرهما قوله وعند الضرورة يدفن بغير كافور لا يخفى ان هذا الحكم يتم بمقدمتين احدهما
انه يسقط التكليف بالكافور ويدل على هذه قواعد اهل العدل وحديث الرفع المشتمل على ما اضطروا اليه امة نبي الرحمة ص وما دل على ان الله
سبحانه لا يريد بهم العسر والهوى الثانية عدم قيام غيره مقامه واستدل عليه بامور الاول الاصل نظرا الى عدم قيام الدليل عليه
الثاني ما استظهره بعضهم من ان عبارة العلامة في التذكرة على قيام الاجماع عليه لانه قال فيها لو تعذر الكافور سقط الحنوط
لعدم شرعية غيره انتهى وجه الدلالة انه جعل شرعية غيره مدخول اللام نظرا الى ان التعليل لا يصح الا بان يكون العلة من قبيل القضايا
المسلمة وح يتم الاستكشاف فتأمل الثالث الاخبار الدالة على انحصار الحنوط في الكافور منها قول الصادق ع الكافور هو
الحنوط وقوله ع انما الحنوط الكافور ويجوز للتنكيل ولا ينافي ذلك جواز تطييبه بالذريرة او بالمسك ان قلنا به لعدم التلازم بين
جوازه في نفسه وبين بدليته عن الكافور في التحنيط بحيث يجب او يستحب كما هو واضح انتهى والتقييد بقوله ان قلنا به راجع الى المسك
اذ لا خلاف في الذريرة كما يدل عليه كلام العلامة ره في التذكرة لانه قال فيها يستحب ان يطيب الكفن بالذريرة وهي الطيب المسحوق
قال بعض علمائنا انه نبت يعرف بالقمحان وعلى الاستحباب اجماع اهل العلم وقال الصادق ع ويبسط اللفافة طولا ويذر عليها من
الذريرة انتهى ما في التذكرة ولا يخفى ان ما ذكره من وجه دفع المنافاة مبني على ان يكون المراد بتحنيط الميت ما هو اعم من تطييبه بنفسه

او بما يتعلق به كالكفن والا فلا حاجة الى وجه الدفع لان التحنيط عبارة عن التطييب بدن الميت بل تطييب جملة من اعضائه الا ما هو
اعم من ذلك حتى يتوهم المنافاة بين تطييب الكفن وبين اختصاص الحنوط بالكافور وثانيهما ما يتضح به هذا المقال **قوله** ولا يجوز تطييبه بغير
الكافور والذريرة في المسئلة قولان احدهما عدم الجواز كما نطق به هذه العبارة وحكي عن جماعة وثانيهما الكراهة وهو المشهور
على ما ذكر في الحدائق واستظهره صاحب ئق من الصدوق قده في الفقيه الجواز بل الاستحباب استنادا الى انه ره قال فيه بعد ذكر
حديث تكفين النبي ص وروي انه حنط بمثقال من مسك سوى الكافور وروي في خبر آخر قال سئل ابو الحسن الثالث ع هل يقرب الى
الميت المسك والبخور قال نعم هذا وينبغي تحرير موضع البحث فنقول لا ريب في ان الضمير المضاف اليه في عبارة المصنف يرجع الى الميت
والذي يلوح من العبارة في بادي النظر انما هو نفي جواز تطييب الميت نفسه بغير الكافور على وجه الانفراد دون خلط ذلك الغير
بالكافور وفي مقابله احتمالان مخالفان لذلك احدهما المسامحة في اضافة التطييب الى الميت بان يراد به ما هو اعم من تطييبه بنفسه و
من تطييب كفنه وثانيهما ان يراد بتطييبه بغيرهما ما هو اعم من خلط ذلك الغير بشيء منهما ومن تطييبه بذلك الغير على وجه الانفراد
لكن التدبر في عطف الذريرة على الكافور يعين الاحتمال الاول اعني كون مراد المصنف ره ما هو اعم من تطييبه بنفسه ومن تطييب كفنه
لما عرفت في شرح العبارة السابقة من ان الذريرة مما يذر على اللفافة بعد بسطها طولا كما روي عن الصادق ع واما الاحتمال الثاني فانه
يدل على تعيينه ان التامل الصادق يشهد بان المتبادر من تطييب الميت بغير الكافور مثلا وضعا وعرفا ما هو اعم من ان يكون معه
غيره وان لا يكون وانه لا دلالة في العبارة المذكورة على نفي المشاركة ويشهد بما ذكرناه ان المصنف في المعتبر ذكر ما نصه مسئلة قال في
في يكره ان يكون في الكافور شيء من المسك والعنبر وكذا قال في النهاية وط والمفيد ره في المقنعة وروى محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
قال لا تمسوا موتاكم بالطيب الا بالكافور انتهى ما في المعتبر حجة القول الاول امران احدهما الاجماع المنقول في كلام ابن زهرة وقد
احتج به بعضهم لهذا القول والوجه في ذلك انه قال في الغنية والحنوط هو الكافور ويوضع على مساجد الميت ولا يجوز ان يطيب بغيره
ولا بد اذا كان محرما بدليل الاجماع المشار اليه وطريقة الاحتياط انتهى والوجه في دلالة العبارة على ما رامه المستدل لعمري وجوب
التحنيط بالكافور وعدم جوازه بغيره امران احدهما الاخبار عن المبتدأ المعروف بالخبر المحلى باللام خصوصا مع توسيط ضمير الفصل
ثانيهما قوله ولا يجوز ان يطيب بغيره ولا يتوهم ان هذا انما هو في حق المحرم لانا نقول ان قوله اذا كان محرما متعلق بقوله ولا ربط له
بغيره حتى يدل على اختصاص التحريم التطييب بغير المسك في حال الاحرام ثانيهما ما تمسك به لهذا القول بعض افاضل الاواخر من النهي عن
تجمير الكفن في مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لا يجمر الكفن والنهي عن تقريب النار الى الميت يعني الدخنة في رواية
علي بن حمزة قال قال ابو جعفر ع لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة والنهي عن اتباع الجنازة بمجمرة في خبر السكوني عن ابي عبد الله ع ان
النبي ص نهى ان يتبع جنازة بمجمرة وخبر ابراهيم بن محمد الجعفري قال رايت جعفر بن محمد ع ينفض بكمه المسك عن الكفن ويقول ليس هذا
من الحنوط في شيء هذا مع ما فيه من تضييع المال والاتلاف من غير غرض يعتد به وموافقة العامة التي جعل الله تع الرشد في خلافهم انه
يستحب عندهم على ما حكي التطييب بالمسك وفي اخبار المقام تصريح بذلك وكانه اشار بهذا الى ما في صحيحة داود بن سرحان الآتية من قول
الصادق ع انه ذهب فاصنع كما يصنع الناس ثم انه ره قال ولا ينافي جميع ما ذكرناه خروج الذريرة كما استثناها المصنف ره وغيره لما ستعرف
من الادلة المخرجة لها عن العموم والاطلاق واجيب عن الاول بانه موهون بفتوى كثير من الاصحاب بخلافه يعني الكراهة بل في ئف ان
المشهور كراهة ان يجعل مع الكافور مسك وفي ق وعن الاصباح الاجماع على كراهة جعل المسك والعنبر مع الكافور كما ان في الاول
الاجماع ايضا على كراهة تجمير الاكفان بالعود وفيه ايضا الاجماع على كراهة ان يكون عند غسل الميت مجمرة يبخر بها وفي التذكرة كره
علماؤنا اجمع تجمير الاكفان وهو تبخيرها بالبخور وفي المعتبر اجماع علمائنا على كراهة تجمير اكفان الميت وعلى تطييبه بغير الكافور والذريرة
وقضية ذلك كله مع الاصل هو الجواز على كراهية وعن الثاني اعني الاخبار بانها موهونة اولا بضعف السند في بعضها والارسال
في بعض آخر وثانيا بمخالفتها للمشهور والاجماعات المنقولة وثالثا بكونها معارضة بما رواه الصدوق ره في الفقيه بعد ذكر حديث
تكفين النبي ص فقال وروي انه حنط بمثقال من مسك سوى الكافور وروي في خبر آخر انه سئل ابو الحسن الثالث ع هل يقرب الى الميت
المسك والبخور قال نعم وما رواه في يب عن غياث بن ابراهيم عن ابيه عن علي ع عن الصادق ع قال غسل علي بن ابي طالب ع رسول الله ص بدءا بالسدر
وثناه بثلثة مثاقيل من كافور ومثقال من مسك ودعا في الثالثة بقربة مشدودة الراس فافاضها عليه فحمل الاخبار الاول بدلالة ذيله

الاخبار على الكراهة جمعا بين الطائفتين او يحمل هذه الاخبار المجوزة على التقية في الرواية فيبقى الاخبار الناهية باثبات التحريم الا ان
يقال انها ضعيفة السند فلا يثبت الا الكراهة بناء على التسامح في ادلتها وفي الحدائق انه يؤيد الحمل على التقية ما رواه في الكافي عن داود
بن سرحان قال قال لي ابو عبيدة الحذاء وانا بالمدينة فارسل الي ابو عبد الله ع بدينار وقال اشتر بهذا حنوطا واعلم ان الحنوط هو الكافور
ولكن اصنع كما يصنع الناس فلما مضيت استغنى بدينار وقال اشتر بهذا كافورا قال في الحدائق بعد ذكره ان الدينار الاول للحنوط الذي
يخلط به الناس وهو ما يتخذه العامة من الكافور المخلوط بانواع الطيب والدينار الثاني للكافور خاصة ليكون جامعا بين السنة والتقية ويؤكد
ذلك ما رواه في الكافي وفي التهذيب في الصحيح عن داود بن سرحان قال قال الصادق ع في كفن ابي عبيدة الحذاء انما الحنوط الكافور ولكن اذهب فاصنع
كما يصنع الناس والاظهر هو القول بالكراهة لضعف الاخبار الناهية ولا منافاة بين الكراهة وبين خروج الاخبار المجوزة مخرج التقية
وكون رواية المغيرة عن الصادق ع واردة عنه ع في مورد التقية يعني حكاية فعل علي ع في كيفية غسل رسول الله ص مبنية على كون المجلس مجلس
التقية **قوله** ره اذا خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه فان لاقت جسده غسلت بالماء وان لاقت كفنه فكذلك الا ان يكون بعد طرحه
في القبر فانها تقرض ومنهم من اوجب قرضها مط والاول اولى تحرير المقال انه اذا خرجت من الميت نجاسة فاما ان تكون من قبيل ما هو حدث
مبطل لطهارة الاحياء كالبول والغائط او لا تكون ذلك من ذلك القبيل كالرعاف ونحو فنقول ان الكلام هيهنا من جهتين الاولى كون
خروج النجاسة مبطلا للغسل والحكم عدم الابطال في القسم الثاني قطعا واما القسم الاول فيتصور على وجهين الاول ان يكون
وقوعه في اثناء الغسل والمشهور هنا عدم استينافه كما في كشف اللثام وغيره وحجتهم على ذلك هو الاصل والطلاق الادلة السالمان عن
المعارض ولو نوقش في الثاني بانه ليس المراد به الاطلاق وادلة التغسيل وهي انما وردت في مقام تشريع اصل الغسل وليست ناظرة
الى نفي كون الحدث رافعا حتى يصح التمسك في نفيه باطلاقها قلنا ان الاول لا مجال للمناقشة فيه ومقابل المشهور ما حكاه في ئف عن
ابن ابي عقيل ره من قوله فان انتقض منه شيء استقبل به الغسل استقبالا والوجه في دلالة كلامه ره على ذلك هو ان لفظ الاستقبال فيه
ظاهر في الاثناء لانه عبارة عن الرجوع الى اول الفعل الذي هو مشغول به وهو يشعر بكونه في الاثناء كما ان لفظ الاعادة ظاهر في الاتيان
ثانيا بما تم من الفعل واحتج له في ئف بان الحدث ناقض للغسل فوجب اعادته ثم اجاب بالمنع من المقدمتين فان ذلك في حق الاحياء ثم
لو سلمنا النقض لكن نمنع من وجوب الاعادة انتهى ووجه في الجواهر قول ابن ابي عقيل ره بانه لعله لكونه كغسل الجنابة او هو نفسه وهو
ينتقض بالحدث وبارادة خروجه من الدنيا طاهرا يعني ان الله سبحانه اراد انتقاله الى القبر طاهرا ولما يشعر به تقييد عدم الاعادة في
خبر روح وغيره بالخروج بعده ثم قال وفيه مع ان الاول مبني على اعادة غسل الجنابة بذلك وهو خلاف التحقيق انه قد يدفع بانصراف
التشبيه في الاخبار الى ارادة الكيفية الثاني ان يكون وقوعه بعد الغسل وفي هذه الصورة ايضا لا يجب اعادة الغسل عند الاكثر
كما في ئف ومقابل هذا القول ما حكاه في الذكرى حيث قال بعد ذكر ما حكيناه عن ابن ابي عقيل ره بلفظه ما نصه ونبه بهذا التاكيد
على مخالفة ما يقوله بعض المنتمين الى الشيعة من انه ان احدث في اثناء الثلث لم يلتفت اليه وان احدث بعد كمالها تممت خمسا وبعد
الخمس تكمل سبعا وبعد السبع لم يلتفت اليه وعقبه الشهيد ره بقوله وهذا مبني على ما لم يثبت من اهل البيت ع ثم قال ره وكلامه ره لم يقف
على ماخذه فان قال ليكون خاتمة امره على كمال الطهارة قلنا الطهارة قد حصلت والحدث انما يكون ناقضا في الاحياء ثم قال
ولا فرق بين خروجها في الاثناء او بعد الغسل او بعد الادراج انتهى الثانية كون خروجها موجبا لازالتها عما لاقته وقد اشار المص
ره الى ان ذلك قد يكون جسد الميت وقد يكون كفنه اما الاول اعني كون خروجها موجبا لازالتها عن جسد الميت فقد نفى صاحب
الجواهر ره وجدان الخلاف فيه مصرحا بعدم الفرق بين كون اصابة النجاسة بدنه بعد تمام الغسل وبين كونها في اثنائه ثم قال بل
ظاهر الاصحاب الاجماع عليه حاكيا الاعتراف به عن كشف اللثام مستظهرا له من غيره واستدل عليه بامور الاول فحوى ما دل
على قرض الكفن عند تنجسه فان الامر بازالة النجاسة عن كفنه الذي هو من توابع بدنه يقتضي وجوب ازالتها عن المتبوع بطريق اولى الثاني
ما في جملة من الاخبار من مطلوبية ملاقاته لربه والملائكة طاهر الجسد ففي اول باب من ابواب غسل الميت من الوسائل عن العلل عن محمد
بن سنان ان الرضا ع كتب اليه في جواب مسائله علة غسل الميت انه يغسل ليطهر وينظف عن ادناس امراضه وما اصابه من صنوف علله
لانه يلقى الملائكة ويباشر اهل الآخرة فيستحب اذا ورد على الله عز وجل ولقي اهل الطهارة يماسونه ويماسهم ان يكون طاهرا نظيفا موجها
به الى الله عز وجل ليطلب وجهه وليشفع له الحديث وعن الفضل بن شاذان عن الرضا ع قال انما امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب

عليه النجاسة والاقرب والاذى فلا حاجة الى ان يكون ظاهرا اذا باشر اهل الطهارة من الملئكة الذين يلونه ويماسونه فيما يتمم نظيفا موجها به الى الله عز وجل الثالث استفاد جملة من الاخبار بالتحفظ عليه من النجاسة ففيما رواه علي بن ابراهيم عن ابيه عن يونس عنهم ع واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وفي رواية عبد الله الكاهلي عن ابي عبد الله ع ثم اذره بالخرقة ويكون تحته القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر منه شيء الرابع ما دل على التطهير بالنجاسة الخارجة منه كقول الصادق ع في موثقة روح بن عبد الرحيم ان بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ولا تعد الغسل وخبر سهل عن بعض اصحابه رفعه قال اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل وفي رواية يونس عنهم ع وامسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه واذ قد عرفت ذلك اتضح لك الوجه فيما حكم به المص ره من وجوب غسل جسده بالماء لا انحصار طريق تطهيره فيه وهو واضح عند من له ادنى خبرة بالصناعة واما الثاني اعني كون خروج النجاسة موجبا لازالتها عن الكفن وقيده بالنظر الى حالتي كون ذلك قبل الوضع في القبر او بعده اقوال احدها قرض الكفن مط سواء كان الخروج والاصابة قبل الوضع في القبر او بعده وهو للشيخ ره وابني حمزة وابن سعيد وابن البراج ثانيها التفصيل بين كون ذلك بعد الوضع في القبر فيقرض وبين كونه قبله فيغسل وهو خيرة المص ره وجماعة كثيرة وعزاه في ك الى الصدوقين واكثر الاصحاب وفي مجمع الفائدة الى الاصحاب ثالثها ما هو مثل الثاني بزيادة تقييد القرض فيما اذا كان بعد الوضع في القبر بما اذا لم يمكن الغسل في القبر والا تعين ذلك وهو للشهيد فيما حكي عن البيان والمحقق الثاني ره حجة القول الاول امران الاول اصالة البرائة من وجوب غسل الكفن بعد حصول القرض الذي هو عمل النجاسة عن الميت بالقرض الثاني الاخبار الخاصة مثل مرسل ابن ابي عمير الذي هو بحكم الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا خرج من الميت شيء بعد ما يكفن فاصاب الكفن قرض من الكفن وفي رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي عن ابي عبد الله ع قال اذا خرج من منخر الميت الدم او الشيء بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض بالمقراض وحجة القول الثاني اما على كفاية القرض بعد الوضع في القبر فحجة القول الاول واما على عدم جوازه قبل الوضع في القبر فهو امور الاول ان القرض اتلاف للمال وهو منهي عنه فيقتصر فيه على موضع الوفاق وفيه اولا منع حرمة مثل هذا الاتلاف الذي هو محصل لاداء شيء من المامور به والا لكان الغسل ايض اتلافا للمال الذي يغسل به وثانيا انه يخص دليل حرمة اتلاف المال باطلاق الخبر المذكور الثاني ما تقدم من موثقة روح بن عبد الرحيم عن الصادق ع قال اذا بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ولا تعد الغسل وفيه اولا انه ظاهر في غسل البدن وكلامنا انما هو في الكفن وثانيا انه لا دلالة له فيه على تعين الغسل بل انما امر في هذا الخبر بالغسل وفي الخبرين المذكورين بالقرض والجمع ان امكن على وجه يساعده العرف مقدم على الطرح ومن المعلوم انه اذا عرض الخطابان على اهل العرف فهموا منه مطلوبية ازالة النجاسة عن الكفن باي وجه كان من الوجهين فلا تعارض والمناقشة في سند رواية القرض كما صدر من صاحب ك ره مبنية على مذهبه والا فعلى المختار من ان مرسلات ابن ابي عمير كالمسانيد لا اشكال لان السند الصحيح الثالث الرضوي فان خرج منه شيء بعد الغسل فلا تعد الغسل لكن اغسل ما اصاب من الكفن الى ان تضعه في لحده فان خرج منه شيء في لحده لم تغسل كفنه لكن قرضت من كفنه ما اصاب الذي خرج منه ومددت احد الثوبين على الاخر وقد ذكرنا في موارد عديدة ثبوت حجيته عندنا حجة القول الثالث هو الوجه الاول من حجج القول الثاني بضميمة ان المتيقن من جواز القرض انما هو القرض فيما اذا لم يمكن ازالة النجاسة الا به وفيه ما عرفت فظهر ان القول الاول انما هو المعتمد المعول ولقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال ويقوى في النفس ان المراد بالامر بالقرض هو الارشاد والتعليم والتنبيه على العلاج الذي لا ينتقل اليه الذهن عند الابتلاء بذلك والا فالمطلوب الازالة على اي نحو كان مع المحافظة على ما ثبت اشتراطه فيه في هذا الحال فالمتبع فيه حينئذ الترجيح الذي لا ينفك عنه غالب افعال العقلاء فربما كان القرض ارجح من الغسل قبل الوضع كما لو كان المتنجس من الكفن شيئا يسيرا من اطرافه وكان الغسل متضمنا للمشقة الزائدة مع خوف عدم حصول الازالة على الوجه المعتبر وقد ينعكس الامر على حسب ثياب الاحياء وان ورد الامر بغسلها ثم قد يقال برجحان القرض على الغسل في خصوص الميت عند تساوي مصلحتيهما لان مآل كفنه الى التلف ولانه ابلغ في الازالة من الغسل هذا ما اهمنا من كلامه ره قوله الثانية كفن المرأة على زوجها وان كانت ذات مال لكن لا يلزمه زيادة على الواجب قال في ك هذا مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا ونقل فيه الشيخ ره في ف الاجماع انتهى وقد ادعى عليه الاجماع في التنقيح ومحكي نهاية الاحكام ايضا وغيرهما والاصل في ذلك رواية السكوني عن الصادق ع عن ابائه ع ان عليا عليه السلام قال على الزوج كفن امرأته اذا ماتت وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الكفن من جميع المال وقال كفن المرأة على

زوجها

زوجها اذا ماتت وقد اعتمد في ك لعدم العبرة بخبر السكوني عنده ويمكن المناقشة في الثاني باحتمال كون قوله وقال كفن المرأة على زوجها من ارسال الصدوق ره كما يؤيده خلو رواية الكافي عنه وعلى اي حال لا اشكال في الحكم لانجبار سند الخبر بما عرفت من الشهرة العظيمة وعدم الخلاف بين الطائفة وربما احتج لذلك بانه من النفقة الواجبة لعدم خروجها بالموت عن الزوجية ولهذا جاز تغسيله لها والنظر الى ما لا يحل النظر اليه منها ولقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم فسماهن بعد موتهن ازواجا قال في المعتبر واذا ثبت تسميتها زوجة لزم كفنها ولان سقوط احكام الزوجية انما يتحقق بعد الوفاة والكفن يجب عند الوفاة مقارنا لا متأخرا ورد بعد تسليم صدق اسم الزوجة في هذا الحال عليها بمنع دوران وجوب النفقة عليه مدار ظهور الدليل في غيره بل نقول انه لا يدخل تحت مسمى النفقة التي امر بها ومن هنا يسقط وجوب نفقة من وجب عليه الانفاق بموته وان بقي الاسم فما ذكر من بقاء مثل جواز النظر واللمس لا يجدي في اثبات المدعى مع امكان ان يقال بان المقتضي لها انما هي الزوجية السابقة المستمرة الى الموت وامكان معارضتها ايض بثبوت ما ينافيها من جواز نكاح الاخت والخالة ونحو ذلك فالعمدة انما هو النص المنجبر بالفتوى الذي يشمل باطلاقه صورة كونها ذات مال ايضا واما اختصاص الواجب منه على الزوج بقدر الواجب فالوجه فيه ظاهر ضرورة عدم تعقل وجوب المستحب ولان الاصل برائة ذمته عما زاد على ذلك وحيث ان الحكم مخالف للاصل يلزم الاقتصار فيه على الكفن خاصة فما عن بعضهم من الحاق بقية المؤن الواجبة كماء الغسل والسدر والكافور بالكفن لا وجه له الا ان يقوم على وجوبها دليل هذا وبقي الكلام بعد ذلك في امور الاول ان الحكم المذكور مختص بالدائمة او يجري في المنقطعة ايضا فالذي استظهره صاحب ك من اطلاق النص وكلام الاصحاب هو عدم الفرق بينهما في ثبوت الحكم المذكور لانه قال بعد ذلك ويحتمل اختصاصه بالدائمة لانها التي ينصرف اليها الاطلاق انتهى وقال في الذخيرة ما لفظه احتمل بعض المتاخرين اختصاص الحكم بالدائمة لكونها المتبادر عند الاطلاق وهو غير بعيد انتهى وفي المستند ان شمول الحكم للمنقطعة محل نظر وتامل وفي الجواهر بعد حكاية ما حكيناه عن ك واستظهاره من البيان والدروس ايضا ما صورته وفيه منع سيما في التي استعدها الرجل اهلا او جعل مدة عقدها سنين متعددة انتهى والاقوى عندي اختصاص الحكم بالدائمة لانصراف الزوجة اليها كانصراف الزوج الى صاحبها خصوصا بعد الالتفات الى زمان صدور الاخبار فلا يتحقق ثبوت الحكم المذكور الا فيها وبعد خروج المنقطعة عن مورد النص والفتوى يجري اصالة برائة الرجل خالية عن المعارض واما ما اشار اليه صاحب الجواهر ره من اثبات خصوص التي لمن استعدها الرجل اهلا من حيث توجه المنع الذي ذكره ففيه ان استعداده لها اهلا لا يوجب صدق اسم الزوجة بعد عدم وجود المقتضي له والا لزم صدق اسم الزوجة على مملوكته التي استعدها اهلا واستتباع ترتب احكام الزوجة عليها من وقوع الطلاق عليها وغيره وفساده بمكان من الظهور والوضوح الثاني انه هل يعم الحكم المذكور الناشزة فيجب كفنها على زوجها ام لا فالذي جزم به صاحب الجواهر ره انما هو الاول معللا بان النشوز لا يوجب انصراف اسم الزوجة الى غيرها قطعا وتامل في ذلك صاحب الرياض ره حيث قال بعد ذكر روايتين ناطقتين بان كفن المرأة على زوجها ما صورته واطلاقهما كاطلاق كلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول بها وغيرها الدائمة وغيرها فان كان اجماع والا فهو محل كلام لعدم انصراف الاطلاق الى نحو المتمتع بها والناشزة انتهى وقال في المستند مشيرا الى الاعتراض عليه ما لفظه بل قد ينظر في الناشزة ايضا لعدم انصراف الاطلاق الى نحوها وفيه ان الموجب للنظر انصرافه الى غيرها بحيث يتبادر وهو ممنوع انتهى والانصاف ان دعوى انصراف اسم الزوجة الى غير الناشزة مما لا مجال لصدوره ممن له انس بمجاري الخطابات وان كان انصرافه الى غير المنقطعة مما لا ريب فيه الثالث انه قال في الجواهر انه يلحق بالزوجة المطلقة رجعيا بخلاف البائن وفي المحللة وجهان اقواهما العدم انتهى والوجه في الاول ما ذكروه في محله من تعليل الحكم بانه لو طلق ذو النصاب الذي لا يجوز تجاوزه واحدة او اكثر طلاقا رجعيا لم يحل له التزوج دائما حتى تخرج المطلقة من العدة بقولهم لان المطلقة رجعيا بمنزلة الزوجة فالنكاح الدائم زمن العدة بمنزلة الجمع زائدا على النصاب ولذلك ايضا قالوا لا يجوز تزويج اخت المطلقة رجعيا دواما ومتعة لانه يكون جامعا بين الاختين ولو كان الطلاق بائنا جاز تزويج الزائدة عن النصاب والاخت لانقطاع العصمة بالبائن وصيرورتها كالاجنبية الرابع ان مقتضى اطلاق النص والفتاوى عدم الفرق في الزوج بين صغيره وكبيره ومجنونه وعاقله وان تعلق الخطاب بولي من ليس اهلا لتوجه الخطاب اليه وقد صرح بذلك بعضهم الخامس انه صرح جماعة بالحاق سائر مؤن التجهيز كثمن السدر والكافور ونحوهما بالكفن لكن اطلاق الادلة المعتبرة لا تنهض بذلك فيبقى اصالة البرائة سليمة عن الرافع ولكن تنظر فيه بعض الاعاظم السادس انه لا يلحق بالزوجة غيرها ممن كان واجب

النفقة

النفقة كما صرح به صاحب ك ره تمسكا بمقتضى اصالة البرائة لكنه استثنى المملوك تمسكا بقيام الاجماع على ان كفنه على مولاه وان كان مدبرا او مكاتبا مشروطا او مطلقا لم يتحرر منه شيء او ام ولد ثم قال ولو تحرر منه شيء فبالنسبة انتهى السابع ان الزوجة لو اوصت بالكفن عن مالها احتسب لها من ثلثها والا فيسقط وجوب بذل الكفن عن زوجها الثامن انه قال في ك ان الحكم مختص بالزوج الموسر فيما قطع به الاصحاب وفي الذخيرة ان الحكم مختص بالزوج الموسر عند الاصحاب انتهى وعلى هذا فان كان معسرا سقط عنه وجوب التكفين وكان الكفن من مالها وفي المستند انهم فسروه بمن لا يفضل ماله عن قوت يوم وليلة له ولعياله وما يستثنى في دينه لكن في الجواهر يشير الى كون كفن الزوجة على الزوج ما لفظه هذا كله اذا كان الزوج موسرا واما اذا كان معسرا لا يملك بعد المستثنيات في الدين ازيد عن قوت يوم وليلة له ولعياله حتى بملاحظة ما ينتقل منها اليه او كان العقد متعة لا ارث فيه فقد صرح جماعة بل في الذخيرة نسبته الى الاصحاب وفي ك الى قطعهم بانها من تركتها وظاهرهم سقوطها عن الزوج حتى لو ايسر بعد الدفن ثم قال وربما علل اصل الحكم بان الارث انما هو بعد الكفن وهو لا يرجع الى محصل عند التامل لان يراد ان ما دل على كون الكفن من اصل المال ظاهر في تناوله للرجل والمرأة والمتيقن من خروجه عنه بالنسبة الى الزوجة انما هو مع يسار الزوج لكن لولا عدم معروفية الخلاف فيه وانجبار تلك العمومات بذلك مع زيادته امر الكفن على النفقة والدين لامكن المناقشة فيه باطلاق ما دل على لزوم الكفن على الزوج القاضي بتحكيمه على الاول بقرينة فيجب عليه مع التمكن ولو كان معسرا كما احتمله في ك وغيرها والقياس على الدين والنفقة لا نقول به بل ومع عدمه بغير عدم التمكن ينبغي ان تكون كفاقد الكفن تدفن عارية او تكفن من بيت المال او نحو ذلك اذ سقوط الخطاب عنه لعدم قدرته لا يقضي بالانتقال الى تركتها كما ان عصيانه بعدم اذائه حال يساره وعدم التمكن من اجباره لا يقضي بذلك ايضا لكن ذلك كله مدفوع بما عرفت فتامل انتهى وقد اجاد في تحقيق المقال شكر الله تعالى مساعيه الجميلة **قوله ويؤخذ كفن الرجل من اصل تركته مقدما على الديون والوصايا** هذه العبارة تضمنت احكاما احدها ان الكفن يخرج من اصل المال والاخر انه يقدم على الديون والثالث انه يقدم على الوصايا اما الاول فقد وقع الاستدلال عليه بامرين احدهما الاجماع قال في ح ويؤخذ الكفن ومؤنة الميت من اصل التركة دون ثلثه وبه قال عامة الفقهاء وقال بعض الناس ان كان موسرا فمن راس ماله وان كان معسرا فمن ثلثه وهو قول طاوس وقال بعضهم من الثلث على كل حال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه انتهى وقال صاحب ك ره في شرح العبارة هذا قول علمائنا واكثر العامة انتهى ويؤيده ما في الذخيرة بعد قول العلامة ره ويقدم الكفن من الاصل لا خلاف في هذا الحكم بين الاصحاب انتهى وثانيهما الاخبار منها ما عن ابن بابويه ره والكليني ره عن عبد الله بن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال الكفن من جميع المال ومنها ما عنهما ايضا عن زرارة في الصحيح قال سئلته عن رجل مات وعليه دين بقدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان فيكفنه ويقضي دينه مما ترك واما الثاني فقد استدل عليه بامور احدها الاجماعات المنقولة في كلام جماعة منهم الشهيد الثاني ره في روض الجنان حيث قال ويقدم الكفن على الديون والوصايا والارث من الاصل للاجماع انتهى وفي كشف اللثام يؤخذ الكفن اولا من صلب المال لا من ثلثه كما حكي عن بعض العامة وان قل ثم الديون ثم الوصايا ثم الميراث اجماعا منا ومن اكثر العلماء انتهى وهذه العبارة كما تدل على دعوى الاجماع على تقديم الكفن على الديون تدل على تقديمه على الوصايا والميراث فانه عليه عبارته للصح بل تدل على تقديم الديون على الوصايا وعلى تقديم الوصايا على الميراث فهي موافقة لرواية السكوني الاتية فيما نطقت به ثانيها ما ورد عن اهل العصمة عليهم السلام مثل ما تقدم من صحيحة زرارة المضمرة فانها كما تدل على الاول اعني تقديم الكفن على الديون تدل على تقديمه على الوصايا ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال اول شيء يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث ثالثها ما وقع في كلام بعض الاعاظم من التمسك بالاولوية فانه اذا قدم الكفن على الديون لزم تقدمه على الوصايا بطريق اولى ضرورة ان الاول من الحقوق الثابتة على ذمته سابقا قهرا فان بقي او مات لم يسقط عنه بخلاف الثاني فانه من الامور العارضة الناشئة من فعله الاختياري ومع ذلك صالح للعدول عنه من الموصي واما الثالث فقد استدل عليه بالامور الثلثة المتقدمة التي احدها الاجماع المنقول كما عرفته من كلام الشهيد الثاني ره وكلام الفاضل الاصبهاني ره والاخر رواية السكوني والثالث الاولوية تنبيهان الاول انه قال في الجواهر اطلاق النص والفتوى ومعاقد الاجماعات يقتضي تقديمه يعني الكفن على حق المرتهن والمجني عليه وغرماء المفلس قال بل لم اعرف خلافا بالنسبة الى الاخير ثم حكي عن روض الجنان انه قال فيه انه يقدم الكفن على غرماء المفلس واعترف بعد حكايته بصحته ثم قال ودعوى الشك في شمول الادلة

ممنوعة ثم قال نعم قد يتردد فيه بالنسبة الى الرهن بسبق التعلق بالعين وتقدمه على النفقة واولى منه حق الجناية في العبد الجاني مع سبقها على الموت ثم قال بل في الذكرى تقديم حق المرتهن الا انه يقوى الفرق بين الرهن والجناية بتقديم الكفن على الاول بدعوى تناول الادلة بخلاف الثاني فتامل انتهى الثاني ان المحكي عن بعضهم كالعلامة ره في التذكرة انما هو تقديم الكفن الذي يقدم على الديون والوصايا بكونه واجبا ومقتضاه عدم تقديم ما يستحب منه كالحبرة والزيادة في بعضها كطول القميص بحيث يبلغ الساق مثلا على الديون والوصايا وقد حكي التصريح به عن المعتبر وجامع المقاصد هذا ولكن ربما يناقش في اخراج المندوب عنه عن تحت حكم التقديم على الديون والوصايا بناء على ان ذلك من المستحبات المالية فيخاطب به الولي مثلا فيتبع اختياره من غير نظر الى غيره من الوارث صغارا كانوا ام كبارا فيكون من قبيل استحباب خروج الزكوة من مال الطفل قيل ويؤيده اطلاق ما دل على ان الكفن من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب والمندوب فالواجب منه واجب والمندوب منه مندوب بل لعل حق الدين ايضا لا يزاحم ذلك لما دل على تعلق الدين بعده نعم لو كان المخاطب بالندب نفس الوارث كان اعتبار رضاه متجها فتامل جيدا انتهى قلت ان الديون مما يجب اداؤها وانها من حقوق المخلوقين فكون المندوب مزاحما لها على خلاف مقتضى القاعدة فلا يتم الا بدليل قوي ومجرد الاحتمال مما لا يترتب عليه اثر وليس ما نحن فيه من قبيل استحباب اخراج الزكوة من مال الطفل لان ذلك قد ثبت بدليل معتبر والمدعي للحكم فيما نحن فيه مطالب بالدليل عليه واما كون ذلك من المستحبات المالية فلا يعين كون الاستحباب هنا في حق الولي وغاية ما هناك انه يورث قيام الاحتمال واين هذا من التحقق والثبوت واما اطلاق ما دل على ان الكفن من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب والمندوب فلا مجال للاستدلال به على ما نحن فيه لانه من الخطابات المسوقة لبيان امر اخر غير اعطاء الاطلاق اعني بيان مجرد ثبوت جنس الحكم من دون نظر الى شيوعه في الموارد اللاحقة به **قوله فان لم يكن له كفن دفن جواز عاريا ولا يجب على احد من المسلمين بذل كفنه بل يستحب** لا يخفى انه في صورة عدم وجود كفن للميت يجري حكم مقدم على دفنه عاريا وهو تكفينه من الزكوة فينبغي توضيح الحال بالبحث في المقامين المقام الاول في ثبوت الحكم المقدم والظاهر انه محل الاختلاف فيه غاية ما هناك انهم اختلفوا في كون ذلك على وجه الوجوب او الاستحباب وقد استظهر الاول صاحب المستند ره حاكيا له عن المنتهى والمحقق الثاني ره والمحقق الاردبيلي ره ووالده في اللوامع وجمع وحكى الثاني عن جمع اخر واحتمل القول بالاستحباب في كشف اللثام وتوقف صاحب المدارك ره حجة القول الاول لنا تمسك في المستند من موثقة الفضل بن يونس الكاتب عن ابي الحسن الاول ع قلت له ما ترى في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال ان ابي كان يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب به من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر بعض اخوانه بكفن اخر ايكفن بواحد ويقضي دينه بالاخر قال لا ليس هذا ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شانهم فان قلت كيف يجوز تكفينه من الزكوة واطلاق ادلة مصارفها مناف لذلك فان مصارفها عبارة عن الفقراء والمساكين والظاهر من هذين اللفظين انما هو الاحياء فلا تجري تلك الادلة في الاموات بل هذا صريح ما دل على حكمة ايجاب الزكوة ومن هنا يسقط ما ذكره في جامع المقاصد من انه لو امكن الاخذ من سهم الفقراء جاز لان الميت اشد فقرا من غيره انتهى ووجه السقوط ما عرفت من ظهور اللفظين في غير الميت مضافا الى ان كون الميت اشد فقرا من الحي ممنوع لاضطراره الى النفقة من جهة العراء والجوع بخلاف الميت فانه لا حاجة به الا الى الاستتار وهو يحصل بمواراته في التراب قلت اولا ان اية الزكوة كما تضمنت لفظ الفقراء والمساكين كذلك تضمنت قوله تعالى في سبيل الله والمراد به كل قربة كما هو الحق دون خصوص الجهاد كما ظنه بعضهم ومن البين ان تكفين الميت من جملة القربات فلا اختصاص للزكوة بالفقراء والمساكين وهذا نوعي دين الغارم منها وان كان مليا وثانيا ان الرواية المذكورة صريحة في التكفين من الزكوة فلا مجال للعدول عن الدليل الخاص الى غيره فان قلت ان الرواية المذكورة ضعيفة لان الشيخ ره ذكر ان الفضل كان واقفيا فالجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه معارض بتوثيق النجاشي اياه ولا يتوهم انه اذا تعارض الجرح والتعديل قدم الاول لان ذلك انما هو اذا لم يعلم سبب الجرح والتعديل وكان بينهما منافاة وتعارض كما يكشف عنه تعليلهم لذلك باطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل وههنا سبب الجرح معلوم وهو كونه واقفيا وهو لا ينافي كونه ثقة في مذهبه ولهذا حكموا بكون الرواية موثقة لا صحيحة ولا ضعيفة ثانيهما ان الراوي عن الفضل انما هو ابن محبوب وقد اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنه فان قلت هب ان سند الرواية معتبر لكن لا مجال للاستناد اليها لدلالتها على الوجوب كما [illegible]

في دلالتها عليه عن المنتهى والذكرى وجامع المقاصد وروض الجنان ومجمع الفائدة والذخيرة ونحو الوجيه فيه ان السائل انما سأل
عن جواز التكفين من الزكوة واجاب المسؤول عليه السلام على وجه افاد الجواز مع الرجحان الغير المنتهى الى حد الوجوب حيث جعل حرمة المؤمن ميتا
كحرمته حيا ومن المعلوم انه لا يجب صرف الزكوة في بذل الكسوة للحي العاري وانما يتخير بين صرفها فيه وبين صرفها في سائر مصارف
الزكوة ومن هنا قيل انه يتعين ان يكون مساق الامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكوة في الرواية مثل مساق امره عليه السلام بتشييع
جنازته وكان هذا هو الوجه فيما احتمله كاشف اللثام من استحباب تكفينه من الزكوة وحجة القول بالاستحباب الاصل كما في
المستند وفيه ما في المستند ايضا من اندفاعه بالامر الذي هو حقيقة في الوجوب اما منشأ توقف صاحب ك ره فهو ان الشيخ ره كرر
في الفضل بن يونس الراوي للموثقة المذكورة انه واقفي وفيه ما عرفت بعينه ههنا شيء اشار اليه في روض الجنان حيث قال و
هذا الحديث كما دل على الامر بذلك يعني التكفين من الزكوة دل ايضا على تقديم الدفع الى الوارث ان امكن ثم قال والظاهر انه
على سبيل الافضلية لعدم القائل به انتهى ولا يخفى ان رواية الفضل موثقة فهي حجة مضافا الى دلالة اية الزكوة على ذلك لكون
سبيل الله عبارة عن كل قربة كما هو الحق دون خصوص الجهاد كما ظن بعضهم المقام الثاني في بيان انه اذا لم يمكن تكفينه
من الزكوة فالمصرح به في كلام الاصحاب بعض ما ذكره المصنف ره من جواز دفنه عاريا واستحباب بذل الكفن على المسلمين و
عدم وجوبه وقد استظهر نفي الخلاف فيه صاحب الذخيرة وقال في ك انه لا خلاف فيه وفي كشف اللثام الاتفاق على الاستحباب
وعن نهاية الاحكام الاجماع عليه واستدل عليه بعض الاصحاب في الجواهر بقول ابي جعفر ع في صحيحة سعد بن طريف من كفن مؤمنا
كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة والوجه في صحة التشبيه من جهة لزوم مغايرة المشبه للمشبه به مع ان الكسوة مخصوصة بالاحياء في مواضع
الاستعمال فيكون تكفينه ميتا بمنزلة ما لو كان حيا فكسوه كسوة الكاسي وكما ان المشبه به مندوب وكذلك المشبه ومن هنا يعلم عدم الوجوب
لا انه ضد للاستحباب ويوضح ذلك تقديم قوله ع حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا على الامر لانه مبني على التقريب والتاكيد فيكون السياق
مؤكدا للندب خصوصا بعد الالتفات الى ان احترامات المسلم الحي منها ما هو واجب ومنها ما هو مندوب فكون حرمة الميت كحرمة الحي
اعم من الوجوب قوله وكذا ما يحتاج اليه الميت من سدر او كافور وغيره يعني من المؤن ووجه الشبه ما تقدم في كلامه ره من عدم
وجوبه على احد فيدفن بغير سدر او كافور مثلا وانه يستحب للمسلمين بذل ذلك وهذا هو الذي يقتضيه تفسير العبارة وقال في الذخيرة
يستحب للمسلمين بذل الكفن لو فقد ولا يجب وكذا القول في باقي مؤنة تجهيزه والظاهر انه لا خلاف في الحكمين بين العلماء انتهى وعلى ما
ذكرناه من تقدم رتبة التكفين من الزكوة على رتبة بذل المسلمين للكفن يعلم تقدم رتبة كون سائر المؤن من الزكوة على رتبة كونها
من المسلمين بحيث يبذلونها من اموالهم وقد تقدم موثقة الفضل بن يونس المتضمنة لقول ابي الحسن ع فوار بدنه وعورته وجهزه
وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وربما احتمل بعضهم في هذا المقام تقدم وجوب المؤن على المسلمين على تركها بان يدفن
الميت بدون استعمال ما يتوقف عليها استنادا الى اطلاق الاوامر بها كالامر بتغسيله بالسدر او الكافور او القراح مثلا فيجب
تحصيلها نظرا الى كونها من باب كون وجودها مقدمة لامتثال تلك الاوامر ورد بان المراد بتلك الاوامر كلها انما هو مجرد العمل
من دون بذل شيء من المال من دون فرق بين القليل كاجرة القدوم والحفر ونحوه والكثير ولا بين القريب والبعيد ثم انه لا اشكال
في دخول المؤن اللازمة بحسب الاصل من جهة امر الشارع بها الحاصلة بغير مخالفة له كالسدر والكافور وامثالهما واما ما كان
لزومه لامر ذلك الباب كما لو منع الظالم من مطلق الدفن في الارض او الدفن في ارض مخصوصة مع عدم التمكن من غيرها الا بالدراهم
او امتنع من يجب عليه تغسيله الا باجرة وامثال ذلك فهل يدخل فيما يجب بذله من اصل المال من المؤن ام لا الظاهر هو الاول خلافا
لظاهر الجواهر فانه قال ان المراد بالمؤن الذي يؤخذ من اصل المال انما هي المؤن التي لم يحصل بسبب مخالفة الشارع كالسدر و
الكافور ونحوهما واما ما كان كذلك كما لو منع الظالم من طلق دفن الميت او في ارض مخصوص مع عدم التمكن من غيرها الا بالدراهم
او امتنع من يجب عليه تغسيله الا باجرة ونحو ذلك فلعل الاقوى عدم اخذها من اصل المال للاصل مع عدم الدليل ثم قال و
يحتمل ذلك تمسكا باطلاق المؤنة في معقد الاجماع وهو ضعيف لانصرافها الى غير ذلك ثم قال اما لو كان المنع او الامتناع السابقان
عن خاص والا فيمكن غيره فلا يجب من اصل المال قطعا انتهى ولا يخفى ان دعوى الانصراف ههنا مبنية على تسليم انصراف لفظ
المطلق الى ما هو المتعارف من معناه في الخارج وقد حررنا في الاصول ان الانصراف يحرز غلبة الفرد في الخارج من دون حصول

غلبة الاستعمال فيه ممنوع ومن المعلوم ان استعمال لفظ المؤن في المتعارف غير غالب ظاهرا بسبب الانصراف ولا اقل من الشك و
قد حررنا في الاصول ايضا انه كلما وقع الشك في انصراف اللفظ الى فرد بعد تحقق العلم بوضعه لما هو شامل له ولغيره وجب حمله
على الكلي الشامل للفردين قضاء لحق الاطلاق واصالة عدم تحقق سبب الصرف والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال قوله اذا
سقط من الميت شيء من شعره او جسمه وجب ان يطرح معه في كفنه في المسئلة قولان منقولان احدهما الوجوب كما نص عليه
المصنف ره وهذا هو الاشهر كما في المستند بل في الذخيرة عند قول العلامة ره في الارشاد ويجب ان يطرح معه في الكفن ما يسقط
من شعره وجسده لا اعلم خلافا في ذلك انتهى بل نقل في التذكرة عليه اجماع العلماء وفي ك مشيرا الى المضمون ما في العبارة ما
نصه هذا مذهب العلماء كافة نقله في التذكرة انتهى وفي المستند حكى الاجماع عليه عن اللوامع ونهاية الاحكام ايضا وثانيهما
الاستحباب حكاه في المستند عن الجامع وقد تعرض صاحب ك ره للاستدلال على القول الاول فقال ويدل عليه ما رواه الشيخ ره في الحسن
عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه وعن عبد الرحمن بن ابي
عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه ثم انه هل يجب غسل ما سقط
قولان مقتضى كلام العلامة ره في التذكرة على ما حكي فهمه عن جماعة هو الاول بل ادعى عليه الاجماع فانه قال فيها وان سقط من الميت شيء
غسل وجعل معه في كفنه باجماع العلماء لان جمع اجزاء الميت في موضع واحد اولى انتهى لكن في الجواهر انه قد يشعر تعليله بالاستحباب
كما عن صريح الجامع وكلام المحقق الثاني ره في جامع المقاصد لا يخلو من الاشارة الى عدم دلالة عبارة التذكرة على الوجوب لانه قال
في شرح قول العلامة ره في القواعد ويجب طرح ما سقط من الميت من شعره او لحمه معه في الكفن كما نص ولكن بعد الغسل نقل المصنف
في التذكرة اجماع العلماء على ذلك انتهى لكن صاحب المستند ره فهم منه الوجوب ولذلك قال وهل يجب غسله صرح به في شرح القواعد
واللوامع مدعيا عليه في الاخير الاجماع لخبر المصري يعني رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم
قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه ثم قال ولم يذكر في الشرايع والمنتهى والقواعد والاصل يقتضي العدم والخبر المذكور لا يثبت الجواز
كون المرجع في ضميري اغسله وادفنه الميت انتهى ولا يخفى ان ارجاع ضميري اغسله وادفنه الى الميت يوجب عدم مطابقة الجواب للسؤال
لان السؤال انما هو راجع الى حال الشعر والقلامة فالجواب بالامر بغسل الميت يكون اجنبيا عنه الا ان يقال ان النهي عن مس شيء منه كناية
عن النهي عن الحلق والقلم والانصاف انه ليس ببعيد نظرا الى التعبير بالحلق والتقليم اللذين هما من فعل المكلف المباشر لتغسيل الميت
دون التعبير بسقوط الشعر او الظفر الذي ليس من فعل المباشر وانما هو امر غير معلق من فعله وبهذا البيان يعلم ان الرواية
المذكورة مما لا دخل له بما نحن فيه لان محصلها انما هو النهي عن حلق شعر الميت وتقليم اظفاره واين هذا من وجوب غسل ما سقط منه
من شعر ونحوه قوله وفي الدفن فروض وسنن فالفروض ان يوارى في الارض مع القدرة اصل الدفن بمعنى مطلق الستر قال في القاموس
دفنه يدفنه ستره وواراه كادفنه على افتعل فاندفن وتدفن انتهى ومن هنا جعل المواراة في الارض من فروضه لا نفسه ثم ان وجوب
الدفن مما نقل عليه الاجماع من الامامية بل من المسلمين كافة بل يلوح من كلام بعض الاعاظم كون ذلك من ضروريات الدين ومع ذلك لا تمس
الحاجة الى تجشم الاستدلال عليه لكن مع ذلك قد وقع الاستدلال عليه في كلامهم بوجوه احدها ما عرفت من الاجماع ثانيها التاسي
بالنبي ص وعترته والمسلمين بعده ثالثها قوله تع الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا وتقريب الاستدلال ان كفاتا بكسر اوله وان كان
عبارة عن الموضع الذي يقبض فيه الشيء او يضم ويجمع كما هو مقتضى قول صاحب القاموس الكفات بالكسر الموضع يكفت فيه الشيء
اي يضم ويجمع والارض كفات لنا انتهى ومقتضاه ان لا يعمل النصب فيما بعده لعدم صلاحية اسم المكان لذلك لكن جعله الزمخشري
بمعنى الفاعل قال في الكشاف الكفات من كفت الشيء اذا ضمه وجمعه وهو اسم ما يكفت كقولهم الضمام والجماع لما يضم ويجمع يقال هذا الباب
جماع الابواب وبه انتصب احياء وامواتا كانه قيل كافتة احياء وامواتا انتهى ما اهمنا من كلامه فيكون على هذا جعل الارض كافتة للاموات
عبارة عن الامر بدفنها في بطنها او ظاهر ما ذكره ان كفاتا ليس مصدرا وانما هو اسم بمعنى الفاعل وان عمله للنصب انما هو لكونه بمعنى
الفاعل خلافا للطبرسي فانه صرح بكونه مصدرا بل ظاهر كلامه انه ليس بمعنى الفاعل لانه ذكر في مجمع البيان ان ما نصه احياء منصوب بانه
مفعول لقوله كفاتا انتهى انه ان يكفت احياء وامواتا فعلى هذا يكون كفاتا مصدرا انتهى ما اهمنا من كلامه ره لكن يتجه عليه الاشكال
بان جعل من جملة افعال القلوب الناسخة للمبتداء ويجب فيها ان يكون المفعول الثاني مما يصح حمله على مفعوله الاول بان يجعل مبتدءا و

يجعل الثلث خبراً عنه فيقال الارض نكفت او يقال الارض كفات بدون اعتبار كونه بمعنى اسم الفاعل [illegible]
بناء على كون احياء واموات مفعولين لقوله كفاتا الم نجعل الارض كفاتا للعباد تكفتهم احياء على ظهرها في دورهم ومنازلهم وتكفتهم
امواتا في بطنها اي تحوزهم وتضمهم وانت خبير بانه لا وجه للاستدلال بها على وجوب الدفن لان ضم الارض وسترها للاموات على
حد سترها وضمها للاحياء ولهذا جعل الاموات والاحياء مفعولين لقوله كفاتا وكان ستر الاحياء انفسهم في منازلهم ودورهم
ليس واجبا كذلك ستر الاموات في بطن الارض لا يكون مما تدل هذه الاية على وجوبه فيكون حاصل معنى الاية الم نخلق الارض
على وجه يكون صالحا لجمع الاحياء والاموات وضمهم فليس فيها معنى الامر حتى يستفاد منها الوجوب فهي نظيرة قوله تعالى الم نجعل
الارض مهادا والجبال اوتادا بل نزيد على هذه الجملة فنقول ان الاستدلال بالتأسي ايضا لا يخلو من قصور لانه لا ينهض دليلا الا
بعد العلم بالوجه ويمكن منع كون فعله على وجه الوجوب لامكان كون وقوعه بناء على ما هو المعتاد من قديم الزمان هذا كله هو الكلام على وجوب اصل
الدفن واما كيفيته وخصوصيته فقد نبه عليه حيث قال صاحب ك ره وقد قطع الاصحاب وغيرهم بان الواجب وضعه في حفيرة تستر عن الانس
ريحه وعن السباع بدنه بحيث يعسر نبشها غالبا لان فائدة الدفن انما يتم بذلك ثم قال وظاهرهم تعين الحفيرة فلا يجزي التابوت
والازج الكائنان على وجه الارض وبه قطع في الذكرى لانه مخالف لما امر به النبي ص من الحفر ولانه ع دفن ودفن كذلك وهو عمل الصحابة
والتابعين انتهى وينبغي توضيح المقام ببيان امور الاول الظاهر ان مرادهم بالحفر والحفيرة ليس هو لزوم الحفر بالفعل لهذا الميت المخصوص
فلو حفر لدفن ميت ثم اتفق الاعراض عن دفنه فيه لم يكن اشكال في دفن غيره فيه وكذلك الحال لو اتفق في موضع من الارض ما هو مثل
الحفيرة بحسب اصل الخلقة او كان هناك واد او نهر قد انقطع عنه الماء فوضع في شيء منهما واهيل عليه التراب من فوقه وطما من
فوق راسه وتحت رجليه بحيث صارت الارض مستوية وحصل ستر بدنه عن السباع وستر رائحته عن الانس وهكذا امثال ما ذكر في
المستندات السرداب من المحفورات فيجوز وضعه فيه وسد بابه وهو كذلك الثاني ان ما استدل به بعد الاستدلال بامره ع
بالدفن مما لا يخلو عن خلل كما عرفت الاشارة اليه في الاستدلال بمثله في اصل وجوب الدفن نظرا الى انه يعتبر في وجوب التاسي كون
الفعل من غير العاديات المباح به على وجه معلوم لنا ثم ذكر صاحب ك ره وغيره ان المص ره احترز بالتقييد بقوله مع القدرة عما لو
تعذر الحفر لصلابة الارض او كثرة الثلج او نحو ذلك فانه يجزي مهما امكن ثم قال ويجب مراعاة تحصيل الوصفين يعني
ستر الرائحة عن الانس وحفظ بدنه عن السباع ان امكن والا سقط ولو دفن بالتابوت في الارض جاز لكنه مكروه اجماعا نقله في ط
وقيل انه لا فرق في الكراهة بين انواع التابوت الثالث انه يجب ان يكون الارض التي يدفن فيها مما يجوز التصرف فيه بذلك اما لكونها
مباحة او مرخصا في التصرف فيها من جانب مالكها ولهذا قال العلامة ره في التذكرة عند بيان ما استثني من النبش المحرم انه لو
دفن في ارض مغصوبة او مشتركة بينه وبين غيره ولم ياذن الشريك فلمالكها قلعه لانه عدوان فيجب ازالته انتهى ويتفرع على اشتراط
جواز التصرف في الارض بذلك انه لو كانت مباحة لكن استلزم دفنه فيها نبش القبر حيث يحرم لم يجز الاقدام على الدفن بذلك وهل يجوز
الدفن في ملك الميت مع عدم رضى الوارث او كونه صغيرا يكون من المستثنيات كمؤن التجهيز استظهر في المستند الثاني تمسكا بالاصل وكانه ره
تخيل انه مع امكان غيره لا يكون التصرف فيه من المؤن والوجه عندي هو الاول لعدم اختصاص المؤن بما النقود وقد قال الشيخ ره في ف يؤخذ
كفن الميت ومؤنة الميت من اصل التركة دون ثلثه وبه عامة الفقهاء الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه انتهى والسر فيه قلنا
ان المؤن عبارة عما يكفي امره ولهذا لو كان ممن يملك الثياب والسدر والكافور لم يجب شراء شيء منها بنقد من ماله وهو واضح قوله ومن ركب
البحر يلقى فيه اما مثقلا او مستورا في وعاء كالخابية او شبهها مع تعذر الوصول الى البر الذي يظهر منهم في المسئلة اقوال احدها انه
يثقل بدون اعتبار وضعه في الخابية ونحوها وهو مذهب جماعة فقد قال المفيد ره في المقنعة اذا مات الانسان في البحر ولم يوجد له
ارض يدفن فيها غسل وحنط وكفن وخيط عليه كفانه وثقل والقي في البحر ليرسب بثقله في قرار الماء انتهى ومثله عبارة ط باد في تفاوت
في جملة من الفاظها وذكر في السرائر ما هو مثل عبارة المفيد ره بعينها ثانيها انه وضع في خابية ونحوها ويلقى في البحر قال في ف اذا مات الميت
في المركب يغسل به ما يفعل به اذا كان في البر من الغسل والتكفين ثم يجعل في خابية ان وجد فان لم توجد يثقل بشيء ويطرح في البحر الى ان قال
دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ثالثها التخيير بين الامرين المذكورين وهو الذي اختاره المص ره في هذا الكتاب ووافقه العلامة ره
في التذكرة ويلوح من عبارة الصدوق ره التوقف بين الامرين حجة القول الاول ما رواه الكليني والشيخ عنه باسناد لا يبعد جعله من

يقال رسب الشيء [illegible] من باب قعد ثقل وصار الى الاسفل [illegible] مجمع

الموثقات كما في الذخيرة عن ابان عن رجل عن ابي عبد الله ع انه قال في الرجل يموت مع القوم في البحر فقال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويثقل
ويرمى في البحر وعن سهل بن زياد رفعه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات الرجل في السفينة ولم يقدر على الشط قال يكفن ويحنط في ثوب و
يلقى في الماء وما رواه في الصحيح الى ابي البختري وهب بن وهب القرشي عن ابي عبد الله ع عن ابيه قال قال امير المؤمنين ع اذا مات الميت
في البحر غسل وكفن وحنط ثم يوثق في رجليه حجر ويرمى به في الماء وما في الفقه الرضوي من قوله ع واذا مات الانسان في البحر ولم يوجد له ارض
يدفن فيها غسل وحنط وكفن وخيط عليه كفانه وثقل والقي في البحر ليرسب بثقله في الماء حجة القول الثاني امران الاول الاجماع
وقد عرفت انه قد تمسك به الشيخ ره في ف الثاني ما رواه الشيخ ره عن ايوب بن الحر في الصحيح والكليني ره عنه باسناد من احد من اصحاب
قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل مات وهو في السفينة في البحر كيف يصنع به قال يوضع في خابية ويوكى راسها ويطرح في الماء حجة
القول الثالث امران الاول الاجماع على التخيير بين القائه مجردا عن الخابية لكن مثقلا بحجر او حديد وبين القائه في الخابية غير مقرون بالتثقيل
على الوجه المذكور وبهذا البيان يكون التخيير ههنا من قبيل التخيير بين المتباينين لا من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر ولا من قبيل التخيير بين المطلق
والمقيد الثاني الجمع بين الادلة اعني الاخبار وقد وقع التمسك به بعد الاعتصام بالاول في كلام صاحب الجواهر ره مصرحا بوجه تحقق
الاول مع وقوع ذكر الخلاف في كلام جملة منهم مشيرا الى الثاني ايضا في طي قوله لكن يتخير بين القائه اما مثقلا بحجر او حديد او نحوهما مما
يمنع ظهوره على وجه الماء او مستورا في وعاء ثقيل يرسب في الماء كالخابية ونحوها لا صندوق وشبهه مما يظهر على وجه الماء على المشهور
بين الاصحاب على ما حكاه بعض بل نسبه اخر الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه ولعله كذلك وان اقتصر في المقنعة والمبسوط والوسيلة والسرائر
كما عن الفقيه والنهاية على الاول وفي ف ومال اليه في ك وكذا في كشف اللثام والرياض على الثاني لكن يبعد من الاولين ارادة التخصيص بذلك
مع ان في الثاني من الروايات الصحيحة يعني رواية ايوب بن الحر بل لا صحيح سواها في المقام قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل مات وهو في السفينة
في البحر كيف يصنع به قال يوضع في خابية ويوكا راسها ويطرح في الماء سيما بعد اعتضادها بما في الخلاف من نسبة ذلك الى اجماع الفرقة و
اخبارهم وباحتمال اولويتها من التثقيل لما فيها من صيانة الميت من الحيوانات وهتك حرمته وغير ذلك وبما عرفته من المشهور من جعلها احد
فردي المخير فيه كما انه يبعد على مثل الشيخ ره في ف عدم الاكتفاء بالتثقيل مع فتواه به مقتصرا عليه في غيره كغيره ممن عرفت من الاصحاب متضمنين
الى غيرهم ايضا ممن جعله احد فردي المخير بل لا اعرف احدا ممن تقدمه اقتصر عليه ولا هو في غير هذا الكتاب فلعل نقل الاجماع او دعوى امارة
على ارادة احد الفردين وكذا نسبته الى الاخبار اذ لم نعثر عليه في غير تلك الرواية مشتملا على الخابية بل الموجود فيها التثقيل كخبر وهب بن وهب
وذكر منه على الوجه الذي قدمناه ويقرب منه مرسل ابان عن الصادق ع وذكر منه على الوجه المتقدم ايضا ثم قال ونحوهما الرضوي ثم قال
ولا يقدح ما في سندهما بعد الانجبار بما عرفت مع امكان تاييده ايضا بخبر سليمان بن خالد عن الصادق ع قال ما دعاكم الى الموضع الذي
وضعتم زيدا الى ان قال كم الى الفرات من الموضع الذي وضعتموه فيه فقلت قذفة حجر فقال سبحان الله افلا كنتم اوقرتموه حديدا وقذفتموه
في الفرات وكان افضل ونحوه خبره الاخر ثم قال في الجواهر وعدم امكان البناء مما نحن فيه من الموت في السفينة وانما هو للخوف عليه من النبش
لو دفن في الارض لكن لا مدخلية لذلك في نفس كيفية القذف في البحر فلا باس بالاستدلال بهما على ذلك كما لا باس في العمل بمضمونهما كما نص
عليه في كشف اللثام حاكيا له عن المنتهى لكن ظاهرهما الوجوب كما يقتضيه اللوم في الخبر وغيره الا ان قوله في اولهما وكان افضل كالصريح في
عدمه والاول احوط ثم قال وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك كله ان القول بالتخيير بين الامرين هو الاقوى ان لم يكن مجمعا عليه جمعا بين
الادلة ثم قال وحمل اخبار التثقيل على صورة تعذر الخابية او تعسرها كما هو الاغلب وان كان لا يخلو عن وجه لكن لا التفات اليه بعد ما عرفت
كاحتمال حملها على التثقيل بالخابية بدعوى الاطلاق والتقييد لما فيهما من صريح المنافاة لذلك مضافا الى ما فيه من الحمل على الافراد النادرة
اذ قلما توجد خابية في السفينة غير مضطر الى بقائها بحيث تضم بدن الميت من غير هتك لحرمته بقطع او كسر بعض اعضائه فلا ريب فيما
ذكرنا من التخيير بل قد يقوى في النظر عدم الانحصار فيهما فيجزي بكل ما يبعد الميت رسوبا في الماء حتى لو فرض عدم احتياج الى ذلك لم يجب نعم
ينبغي ان يراعى فيما لا هتك فيه لحرمته انتهى ويتجه عليه الاشكال لان في موضعين من كلامه الاول دعوى الاجماع اذ لا بد فيه من العزم
والاتفاق من اهل الفتوى ومجرد قيام الاحتمال في كلامهم لا يوجب كون المحتمل فتوى لهم وقد علمت من كلامه ره انه اعتمد على محتمل
كلام الجماعة من الاساطين الذين ذكرهم وما ذكره من القرائن على صرف كلماتهم من ظواهرها ليست صالحة للصرف عن الظهور اذ نهاية
دعوى شهرة التخيير التي لم تثبت وعدم معرفة الاقتصار على التثقيل ممن تقدم على الشيخ ره لا يجدي بل لا بد من معرفة بناء على من تقدم عليه على

كتاب الطهارة

التخيير فضلا عن دعوى الشهرة ومنها وجود الرواية الصحيحة على الوضع في الخابية لان مجرد وجود ما هو صحيح عند المتأخر لا يقتضي وجوب
اعتماد المتقدم الذي هو من اهل الفتوى اذ لعله لم ير صحته او انه بنى على رجحان ما يخالفها من الادلة لمرجح اقوى في نظره ومنها ان الشيخ ره
ادعى الاجماع في ف على الوضع في الخابية لان مخالفة المفيد في كتاب لما ادعاه من الاجماع في كتاب آخر متقدما على الكتاب الاول او
متأخرا لا يقتضي تعين المصير الى التخيير بين القولين لقيام احتمال آخر اقوى منه وهو انكشاف خلاف ما اعتقده عند تصنيف الكتاب الاول
وقد عثرت على رسالة افردها الشهيد الثاني ره لاستقصاء الموارد التي ادعى فيها الشيخ ره الاجماع في كتاب وافتى بخلافه في كتاب آخر ومنها ان
الخابية اولى من التثقيل لما فيها من صيانة الميت عن الحيوانات وهتك حرمته فان دفع هتك الحرمة بالطهور يتحقق بالتثقيل على حد نفعه بالوضع
في الخابية لو سويت في الماء واما حفظه من الحيوانات بعد الدفن فان ذلك غير لازم والا لزم حفظه عن الحشرات تحت الارض في القبر وهو
واضح البطلان بل استيلاؤها عليه غالب المحقق ان لم ندع الكلية ومع ذلك لم يعهد في الشرع وضعه في صندوق ونحوه حتى يكون حافظا له
عن استيلائها بل نقل الاجماع على كراهة دفنه في الارض في تابوت الثاني ان البناء على التخيير استنادا الى مجرد الجمع بين الادلة بعد اعضاء
عن الاجماع لا وجه له اذ لا شاهد يعتد به على الجمع بالتخيير وقد ابطلنا قاعدة اولوية الجمع من الطرح في كتابنا المسمى بالبشرى على وجه لا مزيد
عليه تنبيهات الاول انك قد عرفت ان المصرح به قيد الالقاء من مات وسط راكب البحر فيه بقوله مع تعذر الوصول الى البر فينبغي التعرض لتوضيح
المقال فقال في المستند وهل الالقاء انما هو بعد تعذر النقل الى البر في زمان لا يعتريه الفساد كما هو ظاهر الاكثر ومقتضى مفهوم
المرفوع او يجوز ابتداء كما عن بعضهم لاطلاق البواقي الظاهر الاول حملا للمطلق على المقيد كما يقيد اطلاق المقيد في الالقاء بتقييد
المطلقات بالتثقيل او الثاني انتهى وقال في الجواهر ثم ان من المعلوم ان ذلك كله انما هو مع تعذر الوصول الى البر او تعسره بلا خلاف اجده
ولا حكاه احد عن احد سوى ما في كشف اللثام من ان ظاهر المفيد ره في المقنعة والمصنف ره في المعتبر جواز ذلك ابتداء وان لم يتعذر البر وفيه انه
لا ظهور فيهما بذلك سيما الاول فانه قيد الحكم المذكور بما اذا لم يوجد ارض يدفن فيها وكيف يتوهم منهما ذلك مع ان الدفن كاد يكون من
ضروريات ديننا بل دين اليهود والنصارى واكثر الكفار ولعله لذا ترك التقييد به في اكثر الاخبار فلا وجه للاشكال فيه من جهة ترك
الاستفصال فيها وذلك لانه من المعلوم من المسائل ان سؤال الراوي انما كان لتعذر الارض عليه اذ اراه يسأل عن الميت يموت في سطح او
غرفة كيف يصنع به هذا مع ان الصادق ع قيده في مرفوع سهل بن زياد وساق متنه على الوجه المتقدم ثم قال وبه مع انجباره بفتوى
الاصحاب يقيد غيره فلا ينبغي الاشكال فيه نعم قد يشكل الحال بالنسبة الى وجوب الصبر مع رجاء التمكن من الارض في زمان قصير او
قبل فساد الميت من اطلاق الادلة وعدم العلم بتعذر الدفن ولعله من هنا تردد فيه في جامع المقاصد لكن ظاهر الذكرى وغيرها
عدم التربص وهو ولعل الاقوى الوجوب اما لو علم بالتمكن وجب قطعا انتهى وقد اجاد ره في تحقيق المقام واصاب فيما رجحه الثاني انه هل يجب
الاستقبال به عند الالقاء ام لا قال في المستند وفي وجوب الاستقبال حين الالقاء كما عن الاسكافي والشهيد واضيف الى المشهور او
استحبابه كما نسب في اللوامع الى الاكثر قولان والثاني موافق للاصل فهو الاجود انتهى وفي الجواهر ما نصه وهل يجب الاستقبال به حال
الرمي لانه دفن او كالدفن كما عن ابن الجنيد ره واختاره جماعة او لا يجب للاصل مع خلو ادلة المقام بل اطلاقها وعدم تناول ما دل على
وجوبه لمثله واختاره في الحدائق وغيرها ولعله الاقوى وان كان الاحوط هو الاول انتهى وما رجحه هو الاقوى الثالث ان
الكلام في الوعاء وآلة التثقيل بالنسبة الى خروجهما من اصل التركة او الثلث كالكلام في غيرهما من مؤن التجهيز وقد قدمنا انه من الاصل
بحكم الاجماع الذي حكاه الشيخ ره والظهور كونهما من جملته كما عرفت بعين الوجه في السدر والكافور والارض التي يدفن فيها الميت او يغسل
فيه واجرتها ان استوجرت للتغسيل فيها قوله وان يضجعه على جانبه الايمن مستقبل القبلة يعني ان ذلك من جملة الفروض قال في ك
هذا مذهب الاصحاب رض لا اعلم فيه مخالفا منهم سوى ابن حمزة حيث عد ذلك مستحبا انتهى وكلام ابن حمزة صريح فيما نسبه اليه لانه قال في
الوسيلة الندب خمسة واربعون شيئا اعلام اهل الايمان بموته ليحضروا للصلوة عليه الى ان قال ويضجع الميت على الجانب الايمن والاستقبال
به الى القبلة الا ان تكون ذمية حبلى من مسلم فانها تستدبر بها القبلة انتهى وربما نسب الى الشيخ ره في الجمل وسلار انهما صارا الى ما صار
اليه ابن حمزة لحصرهما الواجب في امرين اللحد وهو دفنه وعدم تعرض الثاني لذكره والمرجع هو الاصل الذي جعل مستندا لهم انه لم
يقم دليل على الوجوب واستظهر في الجواهر من ابن سعيد في الجامع الوفاق في الاستقبال والنزاع في اضجاعه على الجانب الايمن نظرا الى
انه الواجب دفنه مستقبل القبلة والسنة ان يكون رجلاه شرقيا وراسه غربيا على جانبه الايمن انتهى وكيف كان فالاقوى هو القول

بوجوب الاستقبال على الكيفية المذكورة في المتن ويدل عليه ما روي عن دعائم الاسلام عن علي ع انه شهد رسول الله ص جنازة رجل من بني
عبد المطلب فلما انزلوه في قبره قال اضجعوه في لحده على جنبه الايمن مستقبل القبلة ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره والمروي عن دعوات
الراوندي فاذا وضعته في قبره فضعه على يمينه مستقبل القبلة وما ارسله الصدوق ره في الهداية عن الصادق ع انه قال اذا وضعت
الميت في لحده فضعه على يمينه مستقبل القبلة وضعفها لو كان منجبر بالشهرة والاجماع المنقول في الغنية فانه قال فيها واما كيفية دفن
الميت وما يتعلق بها فالواجب منها ان يوضع على جانبه الايمن موجها الى القبلة والمستحب من ذلك تشييع الجنازة بالمشي عن خلفها او عن
يمينها او عن شمالها الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع الماضي ذكره وفيه الحجة انتهى ويؤيدها ذكرناه فحوى ما اتسمعه في كيفية دفن
الذمية الحامل من المسلم وربما استدل بامور اخر منها صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق ع قال مات البراء بن معرور الانصاري بالمدينة و
كان رسول الله ص بمكة وكان رسول الله ص والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى انه اذا دفن يجعل وجهه الى وجه رسول الله ص الى
القبلة فجرت السنة وقيل في تقريب الدلالة ان ظاهر السنة فيه الطريقة اللازمة لا الاستحباب ومنع في المستند من الاستدلال بها معللا بان
السنة فيها وان لم تكن ظاهرة في الندب بل الظاهر فيها ارادة الطريقة الا انها تحتمل الاعم ولا يخفى عليك ان هذا هو الذي يجب التعويل
عليه ومنها الرضوي ضعه في لحده على يمينه وفيه اولا ان الرضوي مما لم يتم علينا الحجة في حجيته وثانيا ان الوضع على اليمين ليس تمام المطلوب
وانما هو جزؤه فهو اعم من وجوب الاستقبال به مسكوتا عنه فلا بد من احرازه من الخارج لان الوضع على اليمين بمجرده لا يستلزم الاستقبال
به ومنها ما رواه العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله ع قال في القتيل في معصية يغسل عنه الدم ويصب عليه الماء ولا بد لك وبيده بيده ودبره
ويربط جراحاته بالقطن والخيوط اذا وضع عليها القطن عصبت وكذا موضع الراس والرقبة ويجعل له من القطن شيء كثير ويذر عليه
الحنوط وان استطعت ان تعصبه فافعل واذا بان الراس يغسل الراس اذا غسل اليدين ثم الجسد ويوضع القطن فوق الرقبة ويضم اليه
الراس ويجعل في الكفن كك واذا صرت الى القبر تناولته مع الجسد وادخلته اللحد ووجهته للقبلة لكن للكلام في سنده ودلالته
مجال اما الاول فلانه لم يبلغ درجة الصحة واما الثاني فلان ما تضمنته انما هو الاستقبال بالراس المقطوع المنفصل عن الجسد وهو لا يستلزم
الاستقبال بالجسد المقصود وانما هو الاستدلال على الاستقبال بتمام بدن الميت ومنها ما في المعتبر من الاستدلال بعمل الصحابة والتابعين
على وجوب دفنه على جانبه الايمن موجها به الى القبلة فانه ذكر فيه ما نصه والكيفية المذكورة ذكرها الشيخ ره والمفيد ره في الرسالة الغرية
وابنا بابويه ره لان النبي ص دفن كك وهو عمل الصحابة والتابعين انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة لان المتولي لدفن النبي ص انما كان
امير المؤمنين ع وما كان للصحابة مدخل فيه وليس فعلهم حجة لو فرض مباشرتهم لامر الا ان يكون فيهم معصوم يجب الاقتداء به فالاستدلال
بعملهم بدون عمل امير المؤمنين ع ليس بجيد ومن هنا يعلم حال ما ذكره العلامة ره بقوله ويجب عند ما اضجاعه على جانب الايمن موجها الى
القبلة لان النبي ص دفن كذلك وهو عمل الصحابة والتابعين انتهى محل الحاجة الا ان تكون امرأة غير مسلم حاملا من مسلم فيستدبر بها قال في
الجواهر ان هذا الاستثناء استثناء انقطاع لعدم دخول المستثنى في المستثنى منه اذ لا يجب الاستقبال في حال الدفن لغير اهل القبلة
وانت خبير بانه لا وجه لجعل المستثنى هنا من قبيل المنقطع انه لم يصرح المصنف ره في هذه العبارة ولا فيما قبلها باشتراط كون الميت الذي يجب
دفنه مسلما فيكون ما ذكره من المرأة المذكورة مستثنى من الضمير المنصوب في قوله ان يضجعه ليس عائدا الا الى الميت المذكور بالاسم الظاهر
الغير المقيد في كلامه بكونه مسلما او بالضمير العائد الى مطلق الميت وغاية ما هناك انه يعلم بالنظر الى تقييد الميت الذي يجب مواراته بكونه
مسلما مستثنى آخر ترك المصنف ذكره في كلامه وهو غير الذمية الحامل من اقسام الكفار ولا يلزم من ذلك انقطاع الاستثناء فان ذلك امر
هذا امر آخر وليس بينهما ملازمة وكان صاحب الجواهر ره حكم بانقطاع الاستثناء بالنظر الى الغرض الواقعي الذي ينبغي ان يقصده المصنف ره
ويعبر عنه وهو المسلم وغير خفي على من له خبرة بمصطلح اهل العربية انهم يعتبرون حال المستثنى الى المستثنى منه المذكور في الكلام وكيف كان
فقد نقل الاتفاق على ما تضمنته العبارة من الحكم في كلام العلامة ره في التذكرة فانه قال بعد كلام له على عدم جواز دفن غير المسلم في مقابر
المسلمين وصرح بانه لو ماتت ذمية وهي حامل من مسلم قال علماؤنا تدفن في مقبرة المسلمين لحرمته ولدها لان لحرمة الجنين المسلمين و
الاستدلال عليه بان لو سقط لم يدفن الا مقابرهم فلا يسقط حرمته في جوف امه وبقول الرضا ع يدفن معها وذكر الخلاف من الشافعي و
احمد حيث صار الى انها تدفن بين مقبرة المسلمين واهل الذمة ما لفظه اذا عرفت هذا فانه يستدبر بها القبلة على جانبها الايسر فيكون وجه
الجنين الى القبلة على جانبه الايمن وهو وفاق انتهى وصرح الشيخ ره في ف بالاستناد الى الاجماع والاخبار فانه ره قال فيه ما صورته اذا ماتت

مشركة حامل من مسلم وولدها ميت معها دفنت في مقابر المسلمين وجعل ظهرها الى القبلة ليكون الولد متوجها الى القبلة ثم قال ولا اعرف
للفقهاء نصا في هذه المسئلة دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وفي المستند اشار الى الاستدلال برواية يونس وهي التي رواها
احمد بن اشيم عن يونس قال سئلت الرضا عن الرجل تكون له الجارية اليهودية فيواقعها فتحمل ثم يدعوها الى ان تسلم فتأبى عليه فدنى ولادها
فماتت وهي تطلق والولد في بطنها ومات الولد ايدفن معها على النصرانية او يخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب يدفن معها ثم
انه ره انكر دلالتها على ذلك ولم يبين الوجه ولكن الانصاف انه لا دلالة في الرواية المذكورة على الاستدبار بها وجعل ظهرها الى
القبلة لان غاية ما يستفاد منها انه لا يشق بطنها ولا يستخرج منه واما انه يستدبر بها القبلة فلا دلالة فيها عليه بل لقائل ان يقول ان
الراوي قد صرح بالتقييد بكون دفنها معها على النصرانية وردد في السؤال بينه وبين اخراجه فما ذكره ع في الجواب بقوله يدفن معها يكون تقريرا
للسؤال المقيد يعني انه يدفن على النصرانية وغاية ما هناك انه يلزم طرحها او تأويلها فتسقط عن مرتبة صلاحية الاستدلال بها انتهى وهاهنا فروع
الاول ان مقتضى عبارة المصنف ره من حيث تعبيره بامرأة غير مسلمة عدم الفرق في الحامل بين الذمية وغيرها ويوافقها عبارة الخلاف حيث
جعل معقد الاجماع الذي نقله فيه عبارته عن المشركة والمراد بها مطلق الكافرة كما هو الشايع المتعارف في استعمالات الكتاب العزيز وغيره قال
ابن الاثير في النهاية الشرك الكفر ومنه الحديث من حلف بغير الله فقد اشرك حيث جعل ما يحلف به محلوفا كاسم الله الذي يكون به القسم و
منه الحديث الطيرة شرك ولكن الله يذهبه بالتوكل جعل التطير شركا لله في اعتقاد جلب النفع ودفع الضرر وليس الكفر بالله تعالى لانه
لو كان كفرا لما ذهب بالتوكل انتهى ولا ينافي ذلك ما عرفته من عبارة التذكرة من جهة انه جعل الذمية معقد الوفاق ضرورة ان ثبوت الحكم
لا ينافي ثبوت العام فيعتبر الثاني لكونه مثبتا عدا الخبر ايضا قوله الوثوق ويعضد ما تقدم في عبارة التذكرة من التعليل بقوله ليكون
وجه الجنين الى القبلة وذلك لانه يجري في مطلق الكافرة والانصاف انه علة مقطوع بها في الحكم المذكور الثاني ان الذي يعطيه اطلاق
قوله ره حاملا من مسلم سواء انه لا فرق في الحمل بين ان يكون من زنا او غيره من النكاح او ملك اليمين او الشبهة كما حكاه في المستند عن بعضهم
ولكن الذي نقله فيه عن جماعة انهم خصصوا الحكم بغير الزنا فلا يجري فيه ويجري في الاربعة المتأخرة عنه في كلام صاحب المستند ره
وربما علل جريان الحكم في الزنا بان اللازم تغليب جانب الاسلام للولادة على الفطرة ورد بان مقتضى التعليل عدم جريان الحكم فيه لان تبعية
المولود من الزنا فلا احترام ثم انه هذا الوجه علل القول بعدم جريان الحكم في الزنا مضافا الى ما تمسك له بعضهم من اختصاص رواية احمد بن اشيم
عن يونس عن الرضا المتقدم ذكرها بجارية المسلم ووطي المولى الجارية لا يكون زنا فلا مجال للتعدي الى غيرها حتى يشمل الزنا الثالث ان ظاهر
كلام المصنف ره هو انه لا يعتبر في الحمل الموت بمعنى زهوق الروح بعد حلولها في بدنه لان قوله ره حاملا من مسلم يشمل ما لو كان الحمل ممن لم يلجه
الروح عند موت المرأة الحامل بعد لصدق كونها حاملا من مسلم على كونها حاملا جنينا لم يبلغ حد ولوج الروح فيه ويوافقه عبارة التذكرة
المنقول فيها الاجماع خلافا لما قدمناه ذكره من عبارته في حيث قال فيه اذا ماتت مشركة حامل من مسلم وولدها ميت معها آه وقد عرفت
ان الموت عبارة عن زهوق الروح بعد حلولها في البدن وقد اعتبر موته وموتها ووافقه في السرائر حيث قال واذا ماتت المرأة ومات الصبي معها
في بطنها دفن معها وان كانت نصرانية دفنت في مقابر المسلمين لحرمة ولدها وجعل ظهرها الى القبلة ليكون وجه الولد الى القبلة اذا كان
من مسلم انتهى الرابع انه صرح جماعة بحرمة دفن غير المسلم في مقابر المسلمين وعلله بعضهم بان غير المسلم يعذب في القبر لا محالة فيجب عن
مقابر المسلمين لئلا يتأذوا وابعد ابر والعمدة هي الاجماعات المنقولة والا فمثل التعليل المذكور مما لا يعبأ به الا ان يصدر عن اهل العصمة
لخفاء الاسرار الالهية على غيرهم قال العلامة ره في التذكرة لا يجوز ان يدفن في مقبرة المسلمين غيرهم واطفالهم من مرتد وكافر وحربي
وذمي باجماع العلماء لئلا يتأذى المسلمون بعذابهم ثم انه ره استثنى الحامل من مسلم فقال ولو ماتت ذمية وهي حامل من مسلم قال
علماؤنا تدفن في مقابر المسلمين لحرمة ولدها لان له حرمة لجنة المسلمين لانه لو سقط لم يدفن الا في مقابرهم فلا تسقط حرمته في جوف
امه ولقول الرضا يدفن معها وبه قال عمر بن الخطاب وقال الشافعي واحمد تدفن بين مقبرة المسلمين واهل الذمة انتهى وقال في جامع المقاصد
لا يجوز ان يدفن في مقابر المسلمين غيرهم من الكفار على اختلاف انواعهم كما لا يجوز تغسيلهم وتكفينهم وغير ذلك من الاحكام السابقة
وكذا اطفالهم باجماع العلماء ويجب مواراة الكافر لدفع تأذي المسلمين بجيفته بان لا يقصد الدفن ثم قال ويستثنى من ذلك الذمية الحامل
من مسلم بنكاح بان يسلم عليها او يعقد عليها ان امة او متعة على اختلاف الرأيين او بملك اليمين او بشبهة وكذا الحربية لو اسلم عليها
او وطئها بشبهة فانه يجب دفنها في مقبرة المسلمين لحرمة الولد اذ لو سقط لوجب دفنه فلا تسقط حرمته في جوف امه ولقول الرضا في الامة

الكتابية تحمل من المسلم ثم تموت مع ولدها يدفن معها والاصل في الدفن الحقيقة شرعا فلا يرد طعن صاحب المعتبر بانه لا دلالة فيها انتهى
وعلى هذا المنوال نسج في روض الجنان واشار بقوله والاصل في الدفن الحقيقة شرعا الى وجه دلالة الرواية المذكورة على عدم جواز دفن المسلم
ومن في حكمه وهو الجنين المخلوق من نطفة المسلم في مقابر الكفار بتقريب ان دفنه هناك ليس بدفن شرعي وانت خبير بانه لم يثبت للدفن حقيقة
شرعية خصوصا بالنسبة الى كون معناه مقيدا بهذا القيد المخصوص مضافا الى ان الاستدلال بمثل الرواية المذكورة يستلزم الدور لان دلالتها
على اعتبار عدم كون الدفن في مقابر الكفار في معناه موقوفة على العلم بتحقق الاعتبار المذكور والاستدلال بها يقتضي توقف العلم
بتحقق الاعتبار المذكور على دلالتها على ذلك لكن هذا كله لا يوهن قيام الاجماع على حرمة دفن المسلم في مقابر الكفار فان ذلك اشكال
في مجرد دلالة الرواية المذكورة لا غيرها الخامس انه لو مات في بئر قال في التذكرة فان امكن اخراجه وجب تحصيلا للتغسيل وغيره ولو تعذر الا بالتمثيل
او بحرمة طمت وكانت قبره لقول الكاظم ع وتجعل قبرا ولا يخفى ان مقتضى جعل البئر قبرا اجراء احكام القبر عليها فيجب الاستقبال به هنا
ان امكن والا سقط قوله الخامس في اللواحق وهي مسائل اربع الاولى لا يجوز نبش القبور قال في القاموس النبش ابراز المستور وكشف الشيء
عن الشيء ومنه النباش انتهى وقال في فصل الناء من باب الراء نبر ونبورا خرج الى البراء اي الفضاء كنبر وظهر بعد خفاء انتهى وفي
المصباح المنير نبشه نبشا من باب قتل استخرجه من الارض ونبشت الارض نبشا كشفتها ومنه نبش الرجل القبر والفاعل النباش للمبالغة
انتهى فالنبش والابراز يتشاركان في المجيء بالمعنيين المذكورين والابراز اخص من كشف الشيء عن الشيء لان الثاني يتحقق هيهنا بان يرفع
التراب عن الميت على وجه يتبين جسده وهو باق على الموضع الذي وضعوه في قبره واما الابراز فلا يتحقق الا برفعه عن موضعه الذي وضع
فيه واخراجه من حفيرته ويوضح ذلك لغة تفسير الفضاء في تاج العروس بالواسع من الارض البعيد واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه وقع
الاستدلال على الحكم المذكور بامور الاول انه مجمع عليه مبينا كما عن التذكرة وموضع من الذكرى وجامع المقاصد ومجمع البرهان وكشف
الالتباس بل هو بين المسلمين كما عن المعتبر ونهاية الاحكام وموضع اخر من الذكرى الثاني انه مثلة بالميت وهتك لحرمته وفيه انه قد يتفق
الاطلاع على بعض ما صنع به في القبر لكن منعه صاحب المستند ره وهو في محله لعدم استلزام النبش لذلك الثالث ما يستفاد من
التأمل في الاخبار المستفيضة الدالة على قطع يد النباش المذكورة في كتاب الحدود سيما بعد الانجبار بما قيل من نفي الخلاف وبنقل
الشهرة والاجماعات وردة في المستند بمنع دلالة الاخبار على المدعى لظهور ورودها في كون القطع للسرقة او للمجموع وفي خبر الجعفي يقطع
يده لنبشه وسلبه الثياب انتهى الرابع ما تمسك به في الجواهر من شمول اوامر الدفن لسائر الاوقات التي منها ان النبش بل الظاهر كون المراد
منه ابعد تحقق الدفن ايماما هو ابقاؤه مدفونا كما انه قبله وجوده وبرونه فتامل جيدا فانه دقيق جدا انتهى يعني ان المراد من اوامر الدفن
معنى عام شامل لجميع الاوقات التي من جملتها وقت النبش وهو لزوم كون الميت مستورا وحيث يقع النبش مخالفته يجب اعادته في ذلك
الوقت كان حراما وبعبارة اخرى يعرضه للستر منتهى امر تلك الكيفية فالمراد بالاية التي استدل بها على وجوب الدفن اعني قوله تعالى و
جعلنا الارض كفاتا هو انه تعالى عين كون الارض ضامة وساترة بالمعنى الاعم الشامل للاستدامة والاستمرار بل زاد المستدل على
ذلك انه يستظهر كون الادلة ناظرة الى ايجاب الدفن والستر بالنظر الى الحالين اللذين هما سبب تحقق الدفن وما فيه يكون المراد بها
ما بالنظر الى ما بعد تحققه استدامة الستر والى ما قبل تحققه ايجاده واصداره وكانه اشار بذلك الى ما عن علل الفضل بن شاذان
من قول الرضا انه يدفن لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير ريحه ولا يتأذى به الاحياء بريحه وبما يدخل عليه من
الافة والدنس والفساد وليكون مستورا عن الاولياء والاعداء ولا يشمت العدو ولا يحزن الصديق فان اول الحديث الى قوله ع وليكون
مستورا ناظر الى الاستدامة باعتبار الالتفات الى الحالات المتأخرة وقوله ليكون مستورا الى اخره اشارة الى الحالات السابقة على حدوث
الريح فيه ووقوع ما لا يشتهي لاعضائه يجري بينهما وبين الموت ثم انه يجيء الاشكال من جهة ترديد لفظ النبش الواقع في معقد الاجماع
بين كون المراد به استخراج الميت الى الفضاء او مجرد كشف التراب عنه حتى مع بقائه مستقيما في القبر على وجه يرى جسده وذلك لما عرفت
من اختلاف اهل اللغة في تفسير النبش فيسري الاجمال الى معقد الاجماع لكن لما كان من المجمل الذي له قدر متيقن يمكن الاخذ به وهو
الاول فيرجع في غيره الى الاصول وعلى هذا لا يثبت حرمة الثاني فيعول على اصل البرائة لكن الذي يحسم مادة الاشكال اقتران كلام
المجمعين بما يدل على ان مرادهم بالنبش هو المعنى الاعم فيحكم عليه بالحرمة دون خصوص الاستخراج الى الفضاء وذلك لانهم صرحوا بانه
يستثنى من الحكم بحرمة النبش امور من جملتها ما لو وقع في القبر ما له قيمة فانه يجوز اخذه ومنها ما لو مست الحاجة الى الشهادة على عينه لاثبات

ضمان قال اتلفه او لفضه فالحوا عتداد زوجته وليس يلزم في هذين الفرضين استخراجه من القبر والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولا
الدخل ولولا ارادة المعنى الاعم من النبش الواقع في معقد الاجماع لم يصح الاستثناء واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه وقع التعرض لاستثناء
موارد عن حكم النبش في كلام جماعة على اختلاف في اعدادها وتعيينها احدها ما لو بلى الميت وصار رميما كما صرح به جماعة منهم الشهيد
ره فانه قال في الذكرى في نبش القبور وهو حرام اجماعا كما سلف الا في مواضع احدها اذا صار الميت رميما انتهى وعلله بعضهم
بانه لو حرم النبش في المفروض لزم تعطيل كثير من الاراضي وانت خبير بسقوطه لانا نمنع بطلان التالي هذا ولكن قال في جامع
المقاصد ما نصه تحريم النبش في الجملة اجماعي واستثني مواضع الاول اذا صار الميت رميما اتفاقا انتهى فيكون الاتفاق الذي اشار
اليه دليلا باعتبار كونه كاشفا عن الاجماع ويكون حجة بناء على القول بحجية نقل الكاشف كما قرر في محله وذكر في كشف اللثام ما ينبئ عن
نقل المنكشف لانه قال ويستثنى منه مواضع قطعا منها ان يبلى الميت انتهى وفي الجواهر بعد الاشارة اليها صورته قلت ولعله كذلك لانه
لا يدخل تحت مسمى نبش القبر انتهى وغير خفي ان نفي دخوله تحت ذلك مبني على منع كون الحفيرة التي بلي فيها الميت قبرا الا على منع كون كشف
مثل تلك الحفيرة منبشا ضرورة انه لا مجال لمنع ذلك وح نقول ان ما ذكره ايضا غير سديد لان القبر من قبيل اسماء المكان المشاركة
في المادة للافعال فهو بمعنى المقبر اي مكان الدفن ولهذا قال في القاموس القبر مدفن الانسان ج قبور انتهى وكانه ره تخيل انه بعدما
بلى الميت فصار رميما خرجت الارض عن كونها مدفن ميت الانسان نظرا الى انتفاء ميت الانسان بالتحاله ترابا وامتلافه بتلك الارض
بكونها مدفن انسان وانه يعتبر التلبس بالمبدء في صدق اسم المشتق حقيقة وفيه انه لا يعتبر في كون اطلاق اسم الزمان والمكان حقيقة ما
يعتبر في اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة من التلبس بالمبدأ فيصح ان يقال على المكان الذي قتل فيه زيد ان هذا مقتل زيد
ولو بعد مضي سنين والوجه في ذلك انه لا يراد باسم المكان الا انه المكان الذي وقع فيه الفعل وهذا المعنى مما لم يسر اليه الانقضاء
ولا يعتبر ازيد من ذلك وبما ذكرناه تبين ان خروج نبش القبر الذي بلى فيه الميت عن عنوان حرمة نبش القبور ليس خروجا موضوعيا و
انما هو خروج حكمي ولهذا عبروا عنه بلفظ الاستثناء ثم انه يختلف البلى والاندراس باختلاف الاراضي والاهوية وكل ما شك
في ذلك لزم الرجوع الى الاستصحاب وكذا في صورة الظن بالبلى لعدم الدليل على اعتباره في الموضوعات الا في مواضع ليس هذا منها
ولا عبرة بقول اهل الخبرة الا ان يفيد القطع فيكون هو المعتبر عند حصوله او يقال انه يعتبر في اهل الخبرة العدد والعدالة فان
اعتبارهما يرجع الى اعتبار البينة وبهذا يعلم سقوط ما ذكره في كشف اللثام من اطلاق القول بانه لو شك رجع الى اهل الخبرة الثاني
ما لو دفن في مكان مغصوب ولو للاشتراك فيها حكاه في الجواهر عن صريح جماعة منهم الفاضلان ثم قال بل لا اعرف فيه خلافا هذا و
عده في كشف اللثام من المواضع المستثناة قطعا وحكى القطع باستثنائه في الجواهر عن غيره وظاهر كلام صاحب الحدائق ره انه قد
وقع الاتفاق عليه من الاصحاب رض لانه ره قال ثم ان الاصحاب قد استثنوا صورا منها ما اتفق عليه ومنها ما اختلف فيه ثم ذكر الاولى
الى ان قال الثانية اذا دفن في الارض المغصوبة او المشتركة بغير اذن الشريك قالوا فان للمالك او الشريك قلعه لتحريم شغل مال الغير و
ان ادى الى هتك الحرمة لان حق الحي اولى وان كان الافضل للمالك تركه خصوصا القرابة انتهى فان اسناد القول الى ضمير الجمع
يقتضي كون هذه الصورة من الصور المتفق عليها كما ان اسناده في بعض الصور الاتية الى غير ضمير الجمع يؤذن بكونها مما اختلف
فيها ثم ان ما ذكره من التعليل بان حق الحي اولى مما وقع في كلام الشهيد ره في الذكرى بادنى تفاوت في اللفظ لانه قال لان حرمة
الحي اولى بالمراعات واشار بعضهم الى اولويته بانه مبني على الضيق ولم اتحقق له محصلا وكان ما يجيء نقله عن صاحب الجواهر ره من
معارضته بحرمة الميت التي هي كحرمته حيا اشارة الى ما قلنا وكذلك الحال في التعليل بتحريم شغل مال الغير وتعميم الحكم بجواز النبش
ح بالنسبة الى ما لو ادى الى هتك حرمة الميت اما الاول فلانه يدل على التحريم بالنسبة الى الشاغل والمقصود جواز قلع المالك الا
ان لا لازم التحريم بالنسبة الى ذلك استيفاء حقه وحق الميت فيكون الحق للمالك واما الثاني فلانه لا يتم الا على تقدير كون رجحان حق
الحي مسلما مطلقا وهل يجب على المالك قبول القيمة لو بذلت له قال في الجواهر لا وربما قيل بوجوب قبولها مع تعذر الدفن في غيرها ابتداء
على وجوب ذلك عليه ابتداء والا لم يجب ايضا كما هو قضية الاصل وتوقف التجارة على التراضي وقواه في الجواهر ثم قال ولا فرق فيما ذكر
بين زيادة هتك حرمة الميت من تقطيع ونحوه وعدمه ولا بين قلة الضرر على المالك وكثرته ولا بين الوارث والارحام وغيرهم ثم قال
لولا ظهور اتفاق من تعرض لذلك عليه لم يكن ابقاؤه لامكن المناقشة في اطلاق هذا الحكم من حيث عدم ذكر دليل له

سوى

سوى انه مقتضى مراعاة حرمة الحي وحقه الذي هو مبني على الضيق وانه معارض بحرمة الميت التي هي كحرمته حيا وفعل الغاصب ابتداء لا يقتضي
حرمته نفسه لا حرمة غيره الذي يجب مراعاتها عليه وعلى المالك فالمتجه بعد مراعاة الميزان في الحرمتين وفرض التساوي فيهما
هو الجمع بين الحقين ببذل القيمة ولو من تركة الميت او من ثلثه او من بيت المال ولا تعين على الغاصب انتهى فان قيل بعد الالتفات
الى ما افاده كلام صاحبي الجواهر والحدائق ربما يحصل الوثوق باتفاق كاشف عن قول الحجة ع وعلى هذا يرتفع ما اورده اولهما
من الاشكال قلت عدم وجدان الخلاف اعم من انتفاء الخلاف في الواقع فلا يحصل منه احراز الاتفاق وما وقع في كلام صاحب
الجواهر ره انما هو الظن بالاتفاق ممن تعرض لعنوان المسئلة مع التردد في حصول الاتفاق مط والاتفاق المنقول على وجه الظن
مما لا عبرة به عندنا مضافا الى ان لنا ان نقول ان مثل هذا الاتفاق المنقول في هذا المقام لو نقل على وجه القطع ايضا لم يكن حجة لان
كلا منهم اعتمد في ادراج ما نحن فيه تحت قاعدة يعتمد عليها فلا يكون من اتفاقهم على الحكم من باب التعبد حتى يكشف عن استناده
الى قول الحجة ع فيكون مما قام عليه الاجماع فالوجه ما ذكره صاحب الجواهر ره من مراعاة الميزان بين الحرمتين والالتزام بالترجيح
والجمع بين الحقين على تقدير تساويهما وبما حررناه يعلم انه لا عبرة بالقطع الذي ادعاه في كشف اللثام لان قطع فقيه بالحكم لا
يصير حجة بالنسبة الى فقيه اخر ثم انه بعد فرض التساوي والجمع بين الحقين لا ارى وجها الا الضمان على الغاصب ضرورة ان الميت لا قدرة
له على شيء من الكون في ذلك المكان ومن مفارقته فليس مختارا في الكون في ذلك المكان حتى يكون ممن يتصرف في ملك الغير ومكانا
فيتعقبه الضمان الا ترى انه بمنزلة حجارة كبيرة توازي جسم الانسان قد دفنها رجل في ملك غيره فمنعت من نمو النباتات والاشجار
في الفضاء الذي هي فيه وان الدافن هو الضامن لنقص قيمة الملك او الضرر الذي اصاب الزارع من تلف البذر اذا لم يعلم بوقوع
دفنها هناك او بكونها مانعة من النمو مضافا الى ان بدل القيمة ليس مما اوصى به الميت من احسان او غيره حتى يرجع الى الثلث ولا وجه
لاخذه من اصل التركة لانها تكون ملكا للوارث من بعد وصية يوصي بها او دين الثالث ما لو كفن بثوب مغصوب قال في الذكرى
لو كفن في ثوب مغصوب جاز نبشه لاخذ الثوب لبقائه على ملك صاحبه فينزع ولا يجب عليه اخذ القيمة عندنا الا انها تجارة يشترط فيها
التراضي نعم يستحب وقد نفى صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف في جواز النبش لاخذ المالك لذلك الثوب الذي هو ماله وعده في كشف
اللثام من المواضع المستثناة قطعا من حرمة النبش هذا ولكن فرق العلامة ره بين هذا المورد وبين سابقه الذي هو المورد الثاني في
حيث قال لو غصب ارضا فدفن فيها ميتا جاز لصاحب الارض قلع الميت ونقله عن ارضه لانه تصرف غير مأذون فيه ويستحب للمالك
تخليته لان فيه حرمة الميت اما لو غصب كفنا فكفن به ودفن لم يكن لصاحبه قلعه باخذ كفنه بل يرجع الى القيمة والفرق بينهما تعذر
تقويم موضع الدفن وحصول الضرر به بخلاف الكفن انتهى واشار في الذكرى الى رده حيث قال بعد كلامه الذي حكيناه عنه ما لفظه
والفرق بان تقويم المدفن غير ممكن بخلاف الثوب ضعيف لامكانه باجارة البقعة زمانا يعلم فيه بلى الميت ثم قال واضعف منه الفرق
باشراف الثوب على الهلاك بالتكفين بخلاف الارض لان الفرض قيام الثوب ثم قال وربما احتمل انه ان ادى نبشه الى هتك الميت وظهور
ما ينفر منه لم ينبش والا نبش لما في الخبر السالف من ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا ولكن هذا الاحتمال قائم في مواضع النبش الا البلى
انتهى والظاهر انه اشار بذيل الكلام الى تقييد جريان الاحتمال المذكور في موارد النبش مط ببعض الصور وهو ما لو لم يتفق البلى
ومع اتفاقه لا باس لارتفاع سبب الحرمة الذي هو ظهور ما ينفر منه الرابع ما لو وقع في القبر ما له قيمة جاز نبشه لاخذه صيانة للمال
عن الاضاعة انتهى وقال في التذكرة اذا وقع ما له قيمة جاز نبشه لاخذه حفظا للمال عن الضياع ثم قال وقيل ان المغيرة بن شعبة
طرح خاتمه في قبر رسول الله ص ثم قال خاتمي ففتح موضع منه واخذ المغيرة خاتمه انتهى ومثله في الذكرى الا انه ابدل قول
العلامة ره حفظا عن الضياع بقوله للنهي عن اضاعة المال وابدل قوله وقيل بقوله وروي وزاد بعد قوله فاخذه وكان يقول انا
اخركم عهدا برسول الله ص ووافقهما في اصل الحكم بالجواز وفي تعليله باضاعة المال في جامع المقاصد بل في الجواهر ما نصه لو
وقع في القبر ما له قيمة فانه يجوز نبشه بلا خلاف اجده فيه انتهى لكنه ره مع ذلك ذكر ما لفظه لا يخفى عليك ولو تبع جريان ما سبق
من الاشكال في المقام بما بعض افراده واما الرواية فلا ريب انها عامية كالقطع بذلك في الحدائق مع ما فيها اولا من ظهور كون
الطرح عمدا لا ينبغي القطع بعكس جواز مثله لكونه المضيع لماله وثانيا انه لا يجري الحكم المذكور في مثل قبر النبي ص والائمة ع
وان اطلق الاصحاب وايضا قال في الحدائق وانه قد ورد في بعض الاخبار التي لا يحضرني الان موضعها على تكذيبه في دعواه

ذلك

ذلك ثم انه ره استصوب ما حكاه عن الحدائق معللا بان المغيرة وامثاله من المنافقين في السقيفة يومئذ واين هم من خصوصية
انتهى واشار بقوله ما سبق من الاشكال الى ما حكيناه عنه في المورد الثاني من المناقشة في اطلاق الحكم من حيث عدم ذكر
دليل له سوى انه تقتضي مراعاة حرمة الحي وحقه الذي هو مبني على الضيق وهو مردود بانه معارض بحرمة الميت التي هي كحرمته
حيا الخامس ما في الذكرى من جواز النبش للشهادة على عين الميت ليضمن المال المتلف او لقسمة ميراثه واعتداد زوجته
وعلله بانه موضع ضرورة ثم اشار الى منع اطلاق ما ذكره من الحكم فقال وهذا يتم اذا كان النبش محصلا للعين ولو علم تغير
الصورة حرم انتهى ووافقه الشهيد الثاني ره في روض الجنان فقال الخامس نبش للشهادة على عينه واثبات الامور المترتبة على موته
من اعتداد زوجته وقسمة تركته وحلول ديونه التي عليه وغير ذلك مع امكان معرفته بالنبش فلو علم تغير صورته على وجه لا يعلم حرم
نبشه لذلك انتهى وقد يناقش في استثناء النبش لهذا الغرض وفي الحكم بجوازه من جهة ما وقع من بعضهم في المعتبر حيث قال هذه وعلى
تحريم نبشه اجماع المسلمين الا في صور ذكرها الاولى اذا وقع في القبر ماله قيمة جاز نبشه لاخذه صيانة للمال عن الاضاعة الثانية اذا
غصبت ارض ودفن فيها فلمالكها قلعه لانه عدوان فيجب ازالته وكذا لو كفن في الثوب المغصوب الثالثة لو دفن ولم يغسل قال الشافعي
ينبش ويغسل ويصلى عليه اذا لم يخش فساده في نفسه وقال الشيخ ره لا ينبش وهو الوجه لان النبش مثلة فلا يستدرك الغسل بالمثلة
الرابعة اذا دفن ولم يكفن ولم يصل عليه والوجه انه لا ينبش لان الصلوة تستدرك على قبره والكفن اغنى عنه الدفن لحصول
الستر به انتهى والوجه في ذلك انه نقل اجماع المسلمين على حرمة النبش واستثنى منه الصور المذكورة فيبقى ما عداها داخلا تحت الحكم
بالحرمة المجمع عليها ومن جملتها النبش للشهادة لانه لم يذكرها في عداد ما استثناه السادس ما لو دفن بغير غسل قال في الذخيرة
انه اختار المصنف يعني العلامة في المنتهى والتذكرة النبش وهو اقرب انتهى لكنه ره حكى قبل ذلك عن ف والمعتبر عدم جواز
النبش السابع ما لو دفن الى غير القبلة قال في الذخيرة فالظاهر النبش كما اختاره المصنف في التذكرة انتهى الثامن ما لو دفن
بغير كفن قال في الذخيرة ربما ينقل عن المصنف النبش ولعله اقرب انتهى ولكن قال قبل ذلك ان الذي صرح به جماعة من الاصحاب
منهم المصنف في التذكرة عدم النبش لحصول الستر بالدفن انتهى التاسع ما لو كفن بالحرير قال في الذخيرة الظاهر انه كالمغصوب
العاشر ما لو دفن في ارض ثم بيعت عند الشيخ ره فانه قال في الخلاف جاز للمشتري نقل الميت منها والافضل تركه وحكى في الذخيرة عن الفاضلين
انهما رداه بتحريم النبش ثم قال وفيه تامل لان التعويل في تحريمه على الاجماع وهو لا يتم في محل النزاع انتهى وذكر في الجواهر توجيها ما حكيناه
عن ط ما نصه لعل وجهه انه لم يستوعب منه اذن فكانت كالمغصوبة بالنسبة اليه ثم قال وفيه منع واضح اذ لا ينتقل الى المشتري الا السلطنة
التي كانت للبائع دون غيرها اذ هو فرعه ولم يكن ذلك جائزا للبائع وان كان لا اذن في الدفن بعنوان العارية للرجوع فيها في مثل
المقام الى ان يبلى الميت لمكان ابتنائها في نحوه عليه فالمشتري تابع له نعم انما يتم ما ذكره لو فرض غصبية الارض فباعها المالك
الاصلي اذ يكون حينئذ كالصورة الثانية يعني ما لو دفن في ارض مغصوبة ثم قال ومما يغالي من ان حرمة النبش منشاؤها الاجماع المفقود
في المقام فالاصل الجواز في غاية الضعف اذ بعد التسليم فخروج الشيخ ره لا يقدح في المحصل منه فضلا عن المنقول ومن هنا
انكره عليه من تاخر عنه كالفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وهو كذلك انتهى الحادي عشر لو ابتلع جوهرا او ماله قيمة فدفن
فانه يجوز نبش القبر لشق جوفه واخراج ذلك الشيء على ما جزم به العلامة ره في المنتهى وجعله الشهيد ره احد الوجهين قال في
الذكرى لو ابتلع حيا جوهرا او ماله قيمة ثم مات فهل يشق جوفه فيه وجهان لحرمته ميتا وهو الذي رجحه الشيخ ره في ف سواء كان
له او لغيره لقول النبي صلى الله عليه وآله حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا والثاني نعم توصلا الى استيفاء المال ومراعاة حرمة الحي ثم قال ويحتمل
تقييده بعدم ضمان الوارث جمعا بين الحرمتين لو ضمنه وعليه يتفرع النبش ويمكن الفرق بين ماله ومال غيره لانه استهلك ماله
نفسه بابتلاعه فهو كما لو اتلفه في حيوته بخلاف مال الغير ثم قال بعد النبش يؤخذ من تركته اذا كان لغيره لانه اتلفه في حياته الثاني عشر
ما لو دفن بغير غسل كما صرح به العلامة ره في المنتهى حيث قال ولو دفن من غير غسل او الى غير القبلة او بلعه ماله قيمة نبش قبره
وغسل وكفن ودفن وصلى عليه ودفن وبه قال الشافعي وابو ثور وقال ابو حنيفة لا ينبش لانه مثلة وقد نهي عنها لنا انه اخلال
بواجب في تداركه ممكن انتهى ولا يخفى عليك ان شيئا مما ذكر في مقام التعليل للمستثنيات المذكورة باسرها لا يصلح حجة
شرعية للخروج عما نقل من الاجماع على حرمة النبش المعتضد بالاطمينان بالحكم الشرعي المذكور خلافا لصاحب المستند ره

فانه قال يحرم نبش القبر بالاجماع المحقق والمحكي في المنتهى واللوامع وعن التذكرة ونهاية الاحكام والذكرى وغيرها وهو
الدليل عليه لا ما قيل من انه مثلة بالميت وهتك لحرمته لمنعهما ولا اخبار قطع النباش لظهورهما في كون القطع للسرقة او
للمجموع وفي خبر الجعفي يقطع يده لنبشه وسلبه الثياب وعلى هذا فيقتصر في الحكم بالتحريم على موضع الاجماع فلا يحرم فيما لا
اجماع فيه كان يقع في القبر ماله قيمة وان قلت او يدفن في ارض بغير اذن مالكها او بلا غسل او كفن او الى غير القبلة او يكفن
في ثوب مغصوب او لان يشهد على عينه او لصيرورته المدفون رميما او لغير ذلك انتهى والوجه فيما قلناه ان اطلاق معقد
الاجماع المنقول بعد كون النقل مما يوثق به يكون مما يجب الاخذ به ومقتضى كلام صاحب المستند ره هو انه يؤخذ من الاجماع
على التحريم ما هو القدر المتيقن ويحكم بجواز ما عداه ولا يخفى انه يجب الالتزام بكون معقد الاجماع قضية مهملة لا مطلقة
لكن اطلاق معقد الاجماع المنقول يمنع من الاهمال فان تم في الاجماع المحقق لم يتم في الاجماع المنقول وقد جمع في الاستدلال
بين القسمين كما تقدم في كلامه قوله ولا نقل الموتى بعد دفنهم قد تقرر في علم العربية انه اذا عطف كلمة على كلمة اخرى توجه
اليهما النفي اعيد حرف النفي مع المعطوف للدلالة على توجه النفي الى كل منهما احترازا عن ان يتوهم المخاطب ان النفي متوجه الى اجتماعهما
وانه لا منافاة بين ذلك وبين ثبوت واحد منهما فيقال ما جائني زيد ولا عمرو ولا يقال ما جائني زيد وعمرو وكذا ما قام ولا
نام ولا يقال ما قام ونام فهو يؤذن بارادة النفي للدلالة على كون كل من المعطوف والمعطوف عليه مستقلا في النفي مقصودا
به بل المقصود في الحقيقة افادة استقلال المعطوف ونفي تبعيته ودفع توهم ثبوت الحكم له على وجه الانضمام بالمعطوف عليه واذ قد
عرفت ذلك نقول ان مقتضاه كون نقل الموتى المعطوف على نبش القبور الذي هو فاعل لا يجوز في عبارة المتن مقصودا مستقلا
متعلقا للنفي فكما لا يجوز النبش لا يجوز نقل الميت بعد دفنه فمن نبش القبر ونقله من قبره الى قبر اخر ارتكب محرمين ولو نبش
القبر رجل ونقله غيره فعل كل منهما محرما وينبغي تقديم ما صدر منهم من الاقوال واتباعه ببيان حقيقة الحال فمنها ما
ذهب اليه ابن ادريس ره من اطلاق القول بالمنع بعد الدفن قال في السرائر ويكره نقل الميت من الموضع الذي مات فيه ليدفن
في بلد غيره الا اذا نقل الى واحد من مشاهد الائمة فان ذلك مستحب ما لم يخف عليه الحوادث والانفجار فلا يجوز تحويله ولا
نبشه ونقله من موضعه سواء نقل الى مشهد او الى غير ذلك بدعة في شريعة الاسلام انتهى وهذا هو الذي ذهب اليه الشيخ ره في
النهاية فانه قال فيها ويكره نقل الميت من الموضع الذي مات فيه الى بلد اخر الا اذا نقل الى واحد من المشاهد المقدسة على
سكانها السلام فان ذلك مستحب له فاذا دفن في موضع فلا يجوز نقله وتحويله من موضعه وقد وردت رواية بجواز نقله الى
بعض مشاهد الائمة سمعناها مذاكرة والاصل ما ذكرناه انتهى ومنها القول بالكراهة قال ابن حمزة في الوسيلة والمكروه تسعة
عشر حمل ميتين على جنازة واحدة ونقله الى بلد اخر الا الى بعض مشاهد الائمة فانه يستحب والمشي امام الجنازة الا العدو وضم
اثنين في قبر وقدحه الى القبر دفعة واحدة والنزول فيه بالخفين الا لتقية والنزول الى قبر ذوي القرابة وتشريج اللبن عليه وهيل
التراب لذوي القرب والجلوس في المقابر وقيل ان يدفن وتحويله الى قبر اخر الى اخر ما قال ومنها ما عن ابن الجنيد ره من انه لا بأس
بتحويل الموتى من الارض المغصوبة واصلاح يراد بالميت قال في الحدائق بعد نقله ان ظاهره الجواز من غير كراهة في الصورتين
المذكورتين انتهى وفي ك بعد حكاية الاقوال المذكورة ما نصه ولم اقف للمانعين من النقل على مستند سوى توقفه على النبش
المحرم واستلزامه الهتك ثم قال ويرد على الاول انه خروج عن موضع النزاع مع ان النبش قد يتحقق بغير فعل المكلف او بفعله
خطاء او نسيانا وعلى الثاني اجمال الصغرى وعدم كلية الكبرى ثم قال والاصل يقتضي الجواز الى ان يثبت دليل المنع انتهى
والاقوى هو القول بالجواز وذلك لما عرفت من ان محل البحث يجب ان يكون هو النقل بنفسه مع قطع النظر عن النبش وقد عرفت في
مطاوي الكلام ان النقل قد يكون من غير من صدر منه النبش سواء كان النابش مكلفا ام غيره وقد يكون صدور النبش من النائم
خطاء او نسيانا فلا بد من ان يجري على كل من الفعلين ما يخصه من الحكم ونحن نقول ان النبش وان كان مما قام الدليل على حرمته لكن
النقل اذا انفرد عن النبش المحرم لا دليل على حرمته فالاصل يقتضي البرائة منها واستدل في الحدائق على الجواز بامور احدها ما ذكره
بقوله لان مستند التحريم هو الاجماع على تحريم النبش وهو غير ثابت في محل النزاع لكن فيه ان هذا الوجه وان كان مالا الى التمسك
بالاصل الذي ذكرنا ان مقتضاه البرائة من التحريم الا انه يتجه عليه ان فيه الخلط في البحث لانه ذكر في تتمة هذا الباب مسائل وقال في

الثالثة منها ان الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب رض في تحريم النبش وقد ادعى على ذلك الاجماع جمع منهم آه وقال ههنا ما صورته
الرابعة قد صرح جواره بانه يحرم نقل الميت بعد دفنه الى موضع آخر لتحريم النبش واستدعائه الهتك ولو الى احد المشاهد
المشرفة ثم ذكر الاقوال التي ذكرناها واختار الجواز واستدلوا بهذا الوجه الذي حكيناه عنه وانت خبير بان مقتضى كلامه
اختصاص الاتفاق بالنبش الذي ليس معه نقل فلا يجري فيما يعقبه النقل مط سواء كان الى المشاهد او غيرها لان النقل الى
غيرها ايضا مما وقع فيه الخلاف فمنهم من قال فيه بالحرمة ومنهم من قال فيه بالكراهة ومنهم من قال فيه بالجواز من غير كراهة كما
حكاه مورد عن ابن الجنيد قده بل هو الذي اختاره كما يكشف عنه اطلاق القول بالجواز واستدل له بعد هذا بنقل موسى
عظام يوسف الى الشام الذي ليس من المشاهد المشرفة ثانيها ما رواه الصدوق ره في الفقيه قال قال الصادق ع ان الله
تبارك وتعالى اوحى الى موسى بن عمران ان اخرج عظام يوسف ع من مصر ووعد طلوع القمر عليه فسأل عمن يعلم موضعه فقيل
هنا عجوز تعلم فبعث اليها فاتى بعجوز مقعدة عمياء فقال تعرفين قبر يوسف قالت نعم قال فاخبريني بموضعه قالت لا حتى تعطيني
خصالا لا تطلق رجلي وتعيد الي بصري وترد الي شبابي وتجعلني معك في الجنة فكبر ذلك على موسى فاوحى الله عز وجل اليه انما تعطي
علي فاعطها ما سألت ففعل فدلته على قبر يوسف فاستخرجه من شاطئ النيل في صندوق مرمر فلما اخرجه طلع القمر فحمله الى
الشام فلذلك يحمل اهل الكتاب موتاهم الى الشام ثم قال ومثله الاخبار الواردة في نقل نوح ع لعظام آدم ع في تابوت الى الغري
ودفنه فيه والتقريب فيها ان الظاهر من نقلهم ذلك للشيعة هو تقريرهم ع جواز ذلك كما وقع فهو اصنع مثل ما حكي ذكره
حسن على كل حال المروي عن موسى ومنها جعل المهر اجارة الزوج نفسه مدة كما حكاه الله تعالى عن موسى في تزويج ابنة شعيب فان اكثر الاصحاب
على القول بذلك للاية الشريفة ونحو ذلك مما يقف عليه المتتبع ثم قال وبذلك يظهر ما في قول بعض افاضل متاخري المتاخرين من ان وقوع ذلك
في شرع من قبلنا لا يدل على جوازه في شرعنا انتهى وانت خبير بان مجرد نقل ائمتنا الشيء مما كان في شرع من قبلنا لا يدل على كونه ممضى في شرعنا
اعم والعام لا يدل على الخاص لا بالنصوصية ولا بالظهور نعم لو قامت قرينة على ان مرادهم ع من نقلهم لذلك انما هو ارشاد المخاطب الى الحكم الشرعي
ما افادوه ره بالنسبة الى هذه الامة ايضا ولم نعثر فيما نحن فيه الى ما يرشد الى ذلك من كلامهم ع ثالثها ما نقل عن جملة من علمائنا من انهم
دفنوا ثم نقلوا امثال المفيد ره فانه دفن ثم نقل الى جوار الكاظمين ع والمرتضى رض فانه دفن ثم نقل الى جوار الحسين ع ونقل ايضا ان شيخنا البهائي ره
دفن باصبهان ثم نقل الى المشهد الرضوي على مشرفه السلام ومن الظاهر ان وقوع مثل ذلك في تلك الاوقات المملوة من الفضلاء لا يكون الا
بتجويزهم وفيه ان عمل غير المعصوم ليس بحجة خصوصا مع عدم معرفة شخص من اراد الاحتجاج بفعله كما فيما نحن فيه فان ناقل المفيد ره غير
معلومين ولا معروفين وكذا الناقلون لشيخنا البهائي ره والفضلاء الموجودون في ذلك الزمان لا يعلم اعيانهم وغاية ما يمكن ان يقال
انهم افتوا بجواز نقل جنازة الشيخ وهو لا يجدي لان فتويهم لا يصلح ان يكون سند الحكم شرعي رابعها ما ذكره بقوله لان الاصل الجواز بل
الاستحباب بما يجب التمسك الى ان يقوم دليل على المنع وليس الا الاجماع المدعى على تحريم النبش وهو غير جار فيما نحن فيه انتهى وفيه
ما لا يخفى لانه تكرير للوجه الاول اذ ليس محصل انتفاء الاجماع في موضع النزاع الا الاستناد الى الاصل والا فمجرد انتفاء الاجماع
ليس صالحا للنطق بشيء مضافا الى ان ما ذكره بعد الاضراب والارتقاء عن الاول من كون مقتضى الاصل هو الاستحباب لا نفهم له
وجها اذ لم نعثر الى زماننا على اصل يقوم بافادة الاستحباب ولعل احدا من العلماء ادعى ذلك هذا كله بعد الدفن اما قبله
فقد استظهر في الحدائق انه لا خلاف بين اصحابنا في كراهة نقل الميت الى غير بلد موته الا الى المشاهد المشرفة وقد وقع الاستدلال
على الاول اعني الكراهة فيما بقي بعد الاستثناء من المستثنى منه بقول النبي ص عجلوهم الى مضاجعهم نظرا الى انه دليل على اقتصارهم
على المواضع القريبة المعهودة للدفن وعلى الثاني اعني الاستثناء بان عليه عمل الاصحاب من زمن الائمة الى الان وهو المشهور
لا ينكرونه لانه يقصد بذلك التمسك بمن له اهلية الشفاعة وزاد في الحدائق مما ينبئ عن كون المستثنى ما هو اعم من المشاهد الشريفة
لانه قال فيها ان الذي وقفت عليه مما يدل على النقل الى المواضع الشريفة للتبرك والتيمن بتشرفها روايات منها ما رواه في الكافي
بسنده عن علي بن سليمان قال كتبت اليه اسأله عن الميت يموت بعرفات يدفن او ينقل الى الحرم وايهما افضل فكتب يحمل الى الحرم ويدفن
فهو افضل ومنها ما رواه الشيخ ره في يب عن علي بن محمد سليمان قال كتبت الى ابي الحسن ع اسأله عن الميت يموت بمنى او عرفات الوهم مني
ثم ذكر مثل الاول ومنها ما رواه الديلمي في ارشاد القلوب والسيد عبد الكريم ابن السيد احمد بن طاوس في كتاب فرحة الغري من حديث

النبي الذي تقدم بابه على ناقته الى الغري قال في الخبر انه كان امير المؤمنين ع اذا اراد الخلوة بنفسه ذهب الى طرف الغري فبينما هو ذات
يوم هناك مشرف على النجف فاذا رجل قد اقبل من اليمن راكبا على ناقة قدامه جنازة فحين رأى عليا ع قصده حتى وصل اليه وسلم عليه
فرد عليه وقال من اين قال من اليمن قال وما هذه الجنازة التي معك قال جنازة ابي لادفنه في هذه الارض فقال علي ع لا دفنتم
في ارضكم قال اوصى بذلك وقال يدفن هناك رجل يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر فقال اتعرف ذلك الرجل قال لا قال انا
والله ذلك الرجل ثلاثا فادفن فقام فدفنه واقول ان الاستدلال بهذا الحديث على تعميم الاستحباب بالنسبة الى كل مكان
شريف وان لم يكن من قبيل المشاهد مع انه قد وقع الدفن في النجف وهو من جملة المشاهد الشريفة مبني على ان ذلك المكان
لم يكن مشهدا في حال الدفن ومنها ما حكاه عن مجمع البيان عن محمد بن مسلم عن الباقر ع في حديث قال لما مات يعقوب حمله
يوسف ع في تابوت الى ارض الشام فدفنه في بيت المقدس ورواه الراوندي في كتاب قصص الانبياء باسناده الى الصدوق ره
بسنده الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع مثله ثم انه ره قال ويعضدها ما تقدم من حكاية نقل آدم ع ويوسف ع فانه متى جاز بعد الدفن
فقبله بطريق اولى واقول قد عرفت الاشكال في جريان ما نقل عن الشرايع السابقة في شرعنا ومع سراية الاشكال الى الاصل يسري الاشكال
الى الفحوى المتفرعة عليه ومحصل جميع ما ذكرناه ان النقل في نفسه جائز لعدم الدليل على حرمته سواء كان ذلك قبل الدفن او بعده
اما الاول فالامر فيه واضح واما الثاني فلان حرمة النبش لا تستلزم حرمته فانهما فعلان متغايران يصلح ان يكون كل منهما موضوعا
لحكم مغاير لحكم الاخر اذا صدر من مكلف واحد فكيف اذا اتفق صدور كل منهما من شخص مغاير لمن صدر منه الاخر قوله ولا
شق الثوب على غير الاب والاخ يتحصل من هذه العبارة منطوقا ومفهوما انه ره اختار التفصيل بين امرين احدهما شق الثوب
على من عدا الاب والاخ والاخر شقه عليهما بالحكم بالتحريم في الاول وبالجواز في الثاني وفي المسألة اقوال اخر احدها ما ذهب
اليه ابن ادريس ره من التحريم مط بدون استثناء احد قال في كشف اللثام وحرمه ابن ادريس ره مط لاصل الحرمة واطلاق الاخبار
وجواز اختصاص ما ورد من الشق بالانبياء والائمة ع انتهى وقال ره في باب الكفارات من السرائر لا يجوز للرجل ان يشق ثوبه
في موت احد من الاهل والقرابات فان فعل ذلك فقد روي ان عليه كفارة يمين والاولى ان يحمل ذلك على الندب دون الفرض
لان الاصل براءة الذمة وهذه الرواية قليلة الورود شاذة تورد في باب الزيادات عن رجل واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا توجب علما
ولا عملا فان اصحابنا مجمعون عليها يعني البراءة من الكفارة في تصانيفهم وفتاويهم فصار الاجماع هو الحجة على العمل بها اي البراءة
منها ثم قال وبهذا افتي ثم قال وروي انه لا باس ان يشق ثوبه على ابيه وفي موت اخيه والاولى ترك ذلك واجتنابه بل الواجب لانه لا دليل
عليه من كتاب وسنة مقطوع بها ولا اجماع والاصل حفظ المال وتضييعه سفه لانه ادخال ضرر والعقل يقبح ذلك فاما المرأة فلا يجوز لها
ان تشق بها على احد من الناس فان شقته اخطأت ولا كفارة عليها بغير خلاف وانما وردت الرواية في الرجل واجمع اصحابنا عليها ان
المرأة والقياس باطل عندنا انتهى ويدل عليه ما رواه في الوسائل مسندا عن الكافي عن امرأة الحسن الصيقل عن ابي عبد الله ع قال
لا ينبغي الصياح على الميت ولا تشق الثياب وما عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد ع انه اوصى عند ما احتضر فقال لا يلطمن علي
خد ولا يشقن علي جيب فما من امرأة تشق جيبها الا صدع لها في جهنم صدع كلما زادت زيدت وما عن مسكن الفؤاد عن ابن مسعود
قال قال رسول الله ص ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب وعن ابي امامة ان رسول الله ص لعن الخامشة وجهها والشاقة جيبها
والداعية بالويل والثبور وعن مشكوة الانوار نقلا عن كتاب المحاسن عن الصادق ع في قول الله عز وجل ولا يعصينك في معروف قال المعروف
ان لا يشققن جيبا ولا يلطمن وجها ولا يدعون ويلا الحديث ثانيها ما حكي عن الجامع من القول بالجواز مط قال في باب
الكفارات منه لا باس بشق الانسان ثوبه لموت اخيه ووالديه وقريبه والمرأة لزوجها انتهى والظاهر ان مستنده اصالة
البراءة من التحريم بعد استضعاف ما دل على الحرمة من الاخبار ثالثها الكراهة قال في [illegible] وفي رواية الحسن الصيقل لا ينبغي الصياح
على الميت ولا شق الثياب وهو ظاهر في الكراهة ومقتضى الاصل هو الجواز ان لم يثبت النهي عن اضاعة المال على وجه العموم انتهى
رابعها الحكم بتحريم شق الثوب على اي ميت كان الا الاب والاخ وهو الذي ذكره المصنف ره ووافقه العلامة ره في الارشاد ويحلل
هذا الكلام الى امرين احدهما حرمة شق الثوب على من عدا الاب والاخ والاخر جوازه عليهما اما الاول فقد علله في روض الجنان
بقوله لما فيه من اضاعة المال والسخط بقضاء الله تعالى واعترضه المحقق الاردبيلي ره بعد نقله عنه ره بقوله وحصول الاضاعة

المحرم هيهنا ممنوع وكذا السخط فانه قد يفعل بمجرد الحزن لا لذلك والا يحرم عليهما ايضا واما الثانى فقد تعرض له هو ره ايضا فقال وعلى استثنائها الاب والاخ اكثر الاصحاب لان العسكرى ع شق ثوبه على ابيه الهادى ع من خلف وقدام وفعلته الفاطميات على الحسين ع وعن الصادق ع ان موسى ع شق على اخيه هرون ثم قال والاطلاق المصرح يقتضى عدم الفرق فى ذلك بين الرجل والمرئة خاصها الحكم بتحريم شق الرجل ثوبه على اى ميت كان الا الاب والاخ فيجوز شقه عليهما دون غيرها والى حكاية هذا القول عن العلامة ره اشار فى روض الجنان بعد العبارة التى حكيناها فقال بلا فصل وفى عبارات بعض العلامة ره اختصاص التحريم بالرجل وفى النهاية ان المرئة يجوز لها الشق مط قال فى الذكرى وفى الخبر ايماء اليه انتهى والظاهر ان مراده بالخبر ما رواه الحسن الصفار عن الصادق ع لا ينبغى الصياح على الميت نظرا الى ان لا ينبغى يفيد الكراهة ومن المعلوم ان جنسها الجواز وان ظاهر الخبر انما هو منع النسا من الصياح لان المتعارف انما هو صدوره منهن دون الرجال ولا يخفى ان هذا القول صريح كلام العلامة ره فى القواعد لانه ذكر فى عداد المحرمات ما نصه وشق الرجل الثوب على غير الاب والاخ وقال فى كشف اللثام بعد التصريح بكونه موافقا لمقالة الاكثر اما الحرمة فلكونه تضييعا للمال واشعاره بعدم الرضا بقضاء الله سبحانه ولقوله ص ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ولعن الله الخامشة وجهها والشاقة جيبها ولما مر من قول الصادق ع فى قوله تع ولا يعصينك فى معروف ان المعروف ان لا يشققن جيبا الخبر ولما روى عنه ع انه اوصى فقال لا تلطمن على خد ولا تشققن على جيب فما من امرئة تشق جيبها الا صدع لها فى جهنم صدع كلما ازادت زيد واما الاستثناء فللاخبار الناطقة لشق ابى محمد ع على ابيه وقوله قد شق موسى على هرون انتهى ولا يخفى ما فيه من عدم انطباق الادلة على المطلوب لان تضييع المال واشعاره بعدم الرضا مما لا يفترق فيه الرجل عن المرئة كما لا يتفاوت الحال بين الاب والاخ وغيرهما والحديث الاول مطلق يعم الرجل والمرئة فلا يصلح دليلا على اختصاص الحرمة بالرجل والخبران الاخيران صريحان فى المرئة والحق ان اخبار المنع كاخبار الجواز قاصرة من جهة السند وربما سرى القصور الى دلالة بعضها ولم ينقل اجماع معتبر على الحرمة بحيث يفيد الوثوق واما ما وقع فى كر من قوله ولا يجوز شق على غير الاب والاخ واما عليهما فيجوز وعلى ذلك فتوى الاصحاب انتهى فالظاهر ان المشار اليه فيه بقوله ذلك انما هو جواز شق الثوب على الاب والاخ لا عدم جواز الشق على غيرهما وح نقول اذا سرى الشك الى جواز الشق كان ذلك من قبيل الشك فى التكليف فيجرى فيه اصل البرائة من الحرمة قوله اذا ماتت ولد الحامل فى بطنها قطع واخرج وان ماتت هى دونه شق جوفها وانتزع وخيط الموضع قد تضمنت العبارة مسئلتين الاولى اذا مات ولد الحامل فى بطنها وهى سالمة فان امكن اخراجه صحيحا على وجه لا يورث وصمة فيها فهو وان لم يمكن ذلك دخلت القابلة يدها وقطعته واخرجته قطعة قطعة قال فى ك هذا مذهب الاصحاب ونقل فيه الشيخ ره فى ف الاجماع انتهى ولا يخفى ان الشيخ ره فى ف ذكرها بين المسئلتين وحكم فيهما بما ذكره المصنف ره لكن ذكرهما على عكس الترتيب الذى رتبه الذى هيهنا فانه قال اذا ماتت امرئة وفى جوفها ولد يتحرك شق جوفها واخرج الولد وبه قال ابن شريح ولا اعرف فيه خلافا فان مات الجنين ولم يخرج والام حية جاز للقابلة او من يقوم مقامها ان تدخل يدها فتقطع الجنين فتخرجه ويغسل ويدفن ولا اعرف للفقهاء نصا فى هذه المسئلة دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ومعلوم ان المراد بالفقهاء هم فقهاء العامة لكن فى كشف اللثام عن الشافعى واحمد ان القوابل يخرجنه من غير شق فان فقدن نزك حتى يموت ثم يدفن الام معه بناء على ان مثل هذا الولد لا يعيش عادة فلا يهتك حرمة الام لامر موهوم انتهى ثم لا يخفى ان الحكم بتقطيع الجنين مبنى على سهولة الاخراج ح وان علم امكان اخراجه بلا تقطيع ولا جناية تعين كما صرح به فى الذكرى واستدل فى كشف اللثام على حكم المسئلة بالاعتبار والاجماع ف ثم قال وان لم توجد امرئة فرجل لانه موضع ضرورة ولقول امير المؤمنين ع فى خبر وهب لا باس ان يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه اذا لم يتفق له النسا واشار بالخبر الى ما رواه الكلينى ره عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن وهب بن وهب عن ابى عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع اذا ماتت المرئة وفى بطنها ولد يتحرك يشق بطنها ويخرج الولد وقال فى المرئة يموت فى بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا باس ان يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه قال فى الوسائل ورواه فى موضع اخر مثله الا انه قال يتحرك فيتخوف عليه وزاد فى اخره اذا لم ترفق به النساء ثم ان كاشف اللثام ره قال بعد ما حكيناه عنه ومن البين تقدم المحارم على الاجانب والزوج على الجميع بل على النساء والوجه ما فى المعتبر من انه اذا امكن التوصل الى اسقاطه صحيحا بعلاج فعل والا توصل الى اخراجه بالارفق فالارفق ولعله مراد الاصحاب وان لم يصرحوا به انتهى وسواء الوجه الذى يلتزم به التنبيه لان ما ذكروه

وفاقا لبعض النصوص الذى تقدم ذكره مبنى على المتعارف المعتاد من مراعاة ما هو اسهل منه مع امكانه مما يجب القطع به بحكم القواعد الشرعية الا انه يبقى بعد ذلك شئ وهو ان تقدم الزوج على النسا محل تامل اذ ليس هناك ما يمكن الاستيناس به الا ان نظره الى فرجها جائز بخلاف النساء الا الضرورة وح نقول انه لو كان مراعاة ذلك مما يجب الالتزام به كان اللازم ان يتقدم مباشرة على مباشرة النسا فى غير مفروضنا من موارد وضع الحمل بل للقائل ان يقول ان مراعاة تقديم النسا على الزوج مما يشهد به الاعتبار لان مباشرته فى مثل ذلك الوقت توجب تنفره منها تنبيه قد وقع تقييد مباشرة فعل الاخراج فى كلام بعضهم بالخوف على الام مع عدمه كما وقع فى كشف اللثام ودل عليه خبر وهب ومقتضاه انه مع عدم الخوف عليها لا يجوز الاقدام على الاخراج فاذا قام احتمال خروجه من دون حاجة الى العلاج ولا خوف على الام لم يجز مباشرة الاخراج وهو كذلك والظاهر ان هذا مراد الجميع وان ترك التقييد مبنى على ما هو المعتاد من وقوع الخوف عليها دائما او غالبا لو بقى الولد بعد موته كما هو المعروف بين الناس المعتاد ترتب موتها عليه الثانية عكس المسئلة الاولى وهو ان تموت الام ويبقى الولد فى بطنها حيا والحكم ح هو ما ذكره المصنف ره وغيره من انه يشق جوفها وينتزع الولد وقد نفى وجدان الخلاف فيه صاحب الجواهر ره وقد تقدم فى عبارة ف عدم معرفة الشيخ للخلاف فى الحكم وظاهره نفى الخلاف بين العامة والخاصة وقال فى التذكرة لو ماتت الام دونه قال علماؤنا يشق بطنها من الجانب الايسر ويخرج الولد ويخيط الموضع وبه قال الشافعى انتهى تنبيهات الاول انه قال فى الذكرى لو امكن القوابل اخراجه حيا بغير شق حرم الشق ولو تعذر القوابل لجوء الرجال للضرورة ولا عبرة بكونه ممن تعيش عادة اولا لظاهر الخبر انتهى الثانى انه هل يتعين الجانب الايسر ام يجرى الشق التخيير بينه وبين الايمن قد اختلف فى ذلك عباراتهم وقد عرفت الاطلاق من كلام المصنف ره والتقييد بالايسر من عبارة العلامة ره فى التذكرة كما هو المحكى عن الفقيه والمقنعة والنهاية وط والمهذب والسرائر والجامع والتحرير والمنتهى والتلخيص ونهاية الاحكام والبيان والاخبار خالية عن التقييد فلا وجه للتعيين لكن قد عرفت من عبارة التذكرة نسبته ذلك الى علمائنا وفى الفقه الرضوى ما لفظه فان ماتت امرئة وفى جوفها ولد حى يتحرك شق بطنها مما يلى جنبها الايسر واخرج الولد منه ثم خيط الموضع وغسلت وكفنت وحنطت بعد ذلك ودفنت وعلى هذا ينبغى الاحتياط بالعمل على المتيقن الثالث انه قد صرح المصنف ره بلزوم خياطة الموضع وحكى التصريح به عن كثير من الاصحاب وقد عرفت نسبة ذلك الى علمائنا فى العبارة المتقدمة عن التذكرة لكن اطلق جماعة فلم يقيدوا الامر بالخياطة بعد الاخراج وكلام المصنف ره فى النافع يعطى هذا المسلك لانه قال فيه ولو ماتت هى دونه شق جوفها من الجانب الايسر واخرج وفى رواية يخاط بطنها انتهى وتصدى التوضيح ما اشار اليه فيه بما ذكره فى المعتبر حيث قال وانما قلنا فى رواية يخاط الموضع لانها رواية ابن ابى عمير عن ابن اذينة وهى موقوفة عليه فلا تكون حجة ولا ضرورة اليه فان مصيرها الى البلى انتهى وتعرض الشهيد ره لدفع الاشكال فقال ما لفظه قال فى نب وفى رواية ابن ابى عمير عن ابن اذينة ويخاط بطنها وفى الكافى نسبه الى ابن ابى عمير قال المحقق ره الرواية موقوفة والضرورة منتفية لان المصير الى البلى قلنا هذان الراويان من عظماء الاصحاب واصحاب الائمة وظاهرهما القول عن توقيف وزيادة الثقة مقبولة انتهى وحاصله ان جلالة الشان وكرامة المحل تمنعانهما عن القول بغير علم وعن الاخبار عما لم يكونا قد تلقياه عن المعصوم فيخرج الرواية عما يرى من ظاهرها من الوقف الى حكم المسند الى المعصوم ع وقد وقع دفع الاشكال فى كلام غيره بوجهين اخرين احدهما ان الرواية وان كانت موقوفة الا انها منجبرة بشهرة مضمونها بين الاصحاب ولا يخفى انه مبنى على ما ذكره بعضهم من انه لا يعتبر فى انجبار الرواية الغير البالغة درجة الحجية كونها مسندة الى المعصوم ع كما هو الحال فى الموقوف وان اعتبر فى انجبارها اثباتها اليه ع ولوحظ الجبر بالنسبة الى ضعف الرواية كما هو مسلك بعض لم يتمش وجه الدفع المذكور وثانيهما انه وان وقع فى التهذيب ذكر الرواية على الوجه المذكور وكذا فى هذا المقام من الكافى الا انه رويها فى موضع اخر من الكافى فى الصحيح او الحسن الى ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن الصادق ع فى المرئة تموت ويتحرك الولد فى بطنها ايشق بطنها ويخرج الولد قال فقال نعم ويخاط بطنها فح يقال اولا انها بهذا خرجت عن الوقف وصارت مما روى عن المعصوم ع غاية ما هناك انه قد وقع فى سندها ارسال ومن المعلوم ان مرسلات ابن ابى عمير فى حكم المسند كما قرر فى محله من وجهين احدهما انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وثانيهما انه حكى الاجماع على ان مرسلات ابن ابى عمير بخصوصها بمنزلة المسند فى الاعتبار والحجية لانه

لا يهمل او لا يروى الا عن ثقة وثانيا ان ذكر الراوى عند ذكر الرواية فى ذلك المقام الاخر يصير قرينة ان الراوى لهذه الرواية المذكورة هو ذلك الراوى بخصوصه الرابع انه قال فى الجواهر ان حكم الشق مقصور على صورة القطع بكونه حيا فى بطنها بعد موتها اما مع عدمه فالظاهر سقوط الحرمة محافظة على حرمة الميت ولما فيها من التأمل فى اخبار المقام ولا يتم استصحاب حيوته قبل موتها وان قلنا بوجوب الانتظار حتى يقطع بموته لو كان حيا لعدم التلازم بين الامرين واقول الحكم بانقطاع الاستصحاب فى هذا المقام لا يخلو عن بحث كما لا يخفى على من له خبرة باصول الفقه الخامس انه قال فى الجواهر لو كانا معا حيين وخشى على كل منهما فالظاهر الصبر الى ان يقضى الله ولا ترجيح شرعا والامور الاعتبارية من غير دليل لا يلتفت اليها والله ورسوله اعلم انتهى السادس الظاهر انه لم يتفق اشكال من احد من علمائنا فى جواز البكاء على الميت وصرح فى المستند بانه مجمع عليه وان النصوص به مستفيضة بل فى بعضها الامر به عند شدة الوجد ثم انه ره قال وما فى بعض اخبارنا من ان كل بكاء مكروه سوى البكاء على الحسين مبالغة فى عظم اجره انتهى وكانه اراد بهذا ان وصف البكاء على غير سيدنا الحسين ع بالكراهة مبنى على القصد الى تعظيمه بنفى الكراهة عن البكاء عليه والا فلا كراهة فى البكاء على الميت ولم افهم له محصلا كما انى لم اقف على ما يدل على كراهة نفس البكاء الخالى عن الجزع والشكوى فان قلت انه قد نقل ان الميت يعذب ببكاء اهله وهذا يقتضى مرجوحيته قلت قد اجيب عنه بانه خبر عامى لا عبرة به مع انه مخالف لنص قوله تعم ولا تزر وازرة وزر اخرى السابع الاشهر كما فى المستند والمشهور كما فى غيره جواز النياحة ايضا ما لم يتضمن محرما من كذب وغيره وقد وقع الاستدلال عليه بالاجماع الذى حكاه العلامة ره وبما رواه ابو حمزة عن الباقر ع مات ابن المغيرة فسئلت ام سلمة النبى ص ان يأذن لها بالمضى الى مناحته فاذن لها وكان ابن عمها فقالت انعى الوليد بن الوليد ابا الوليد فتى العشيرة حامى الحقيقة ماجد يسمو الى طلب الوتيرة * قد كان غيثا للسنين * وجعفرا غدقا وميرة * وفى تمام الحديث فما عاب عليها النبى ص ذلك ولا قال شيئا ونوح نسوة المدينة على حمزة من جهة استشعارهن من قول النبى ص ان حمزة لا بواكى له الرغبة فى ذلك وبما روى عن اكمال الدين بسند صحيح الى الحسين بن زيد قال ماتت ابنة لابى عبد الله ع فناح عليها سنة ثم مات له ولد اخر فناح عليه سنة ثم مات اسمعيل فجزع جزعا شديدا فقطع النوح فقيل لابى عبد الله ع اتناح فى دارك قال ان رسول الله ص لما مات حمزة قال ان حمزة لا بواكى عليه وبان الصادق ع وقف بعض امالك ابيه ع بوصيته على النوادب بمنى بمنى كما فى صحيح يونس وبنفى البأس عن اجر النائحة مطلقا او بدون الشرط او بشرط صدقها فى قولها كما ورد بكل رواية وبقوله ع انما تحتاج المرأة فى المأتم الى النوح لتسيل دمعتها ولا ينبغى لها ان تقول هجرا فاذا جاء الليل فلا تؤذ الملائكة هذا ولكن حكى الخلاف فى ذلك عن الشيخ ره وابن حمزة قال فى الذكرى ظاهر المبسوط والشيخ ره فى ط وابن حمزة تحريم النوح وادعى الشيخ ره الاجماع ثم قال والظاهر انهما ارادا النوح بالباطل او المشتمل على المحرم كما فيده فى النهاية وفى نهج جعل كسبها مكروها بعد روايته احاديث النوح واحتج المانع بما سبق وبما رواه مسلم عن ابى مالك الاشعرى عن النبى ص النائحة اذا لم تتب قبل موتها تقام يوم القيمة وعليها سربال من قطران وفى السنن عن ابى سعيد الخدرى لعن رسول الله ص النائحة والمستمعة وروى مسلم عنه ص انه قال ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب وروى ابن مسعود عن ام عطية اخذ علينا النبى ص عند البيعة الا ننوح ثم قال والجواب الحمل على ما ذكرناه جمعا بين الاخبار وان نياحة الجاهلية كانت كذلك غالبا ولان اخبارنا خاصة والخاص مقدم انتهى خاتمة قال العلامة ره فى التذكرة لا يجوز ان يدفن فى مقبرة المسلمين غيرهم وغير اطفالهم من مرتد وكافر وحربى وذمى باجماع العلماء لئلا يتأذى المسلمون بعذابهم ولو ماتت ذمية وهى حامل من مسلم قال علماؤنا تدفن فى مقابر المسلمين لحرمة ولدها لان لحرمة اجنة المسلمين لانه لو سقط لم يدفن الا فى مقابرهم فلا تسقط حرمته فى جوف امه لقول الرضا ع وبه قال عمر بن الخطاب وقال الشافعى يدفن بين مقبرة المسلمين واهل الذمة اذا عرفت هذا فانه يستدبر بها القبلة على جانبها الايسر ليكون وجه الجنين الى القبلة على جانبه الايمن وهو وفاق انتهى قال الشهيد ره فى الذكرى يسقط الاستقبال عند اشتباه القبلة وعند تعذره كمن مات فى بئر وتعذر اخراجه وصرفه اليها قال فى الذكرى ايضا لو اوصى بدفنه فى بيته او ملكه اعتبر الاجازة او الثلث ولا يخالف الدفن فى المسبلة لعموم انفاذ الوصية بالمعروف

انتهى وليكن هذا اخر الجزء الثالث من كتاب رابع الاحلام الى اسرار شرائع الاسلام ويتلوه فى الجزء الرابع ح

فى الطهارة الترابية الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

وفقنا وجميع المؤمنين واغفر لنا ولوالدينا ولمشايخنا

يا ارحم الراحمين وبيد اقل الطلاب محمد ابن المرحوم الاخوند

الملا على شبه ... ١٣١٤

سبقى خطه ... وكاتبه

انا ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول الجاني الفاني اسير الآمال والاماني محمد حسن بن عبد الله المامقاني
ان هذا الجزء الرابع من كتابنا الموسوم بذرايع الاسلام الى اسرار شرايع الاسلام نسئل الله تعالى ان يوفقنا لاتمامه واتمام
ما بعده من الاجزاء وينفعنا به في يوم الجزاء انه لطيف بعباده قادر على انفاذ مراده قال المصنف ره **الركن الثالث في
الطهارة الترابية** والنظر في اطراف اربعة الاول ما يصح معه التيمم وهو ضروب الاول عدم الماء ينبغي تحرير الكلام في مقامين
الاول في وجوب التيمم وهو ثابت بالكتاب والسنة وباجماع المسلمين قال الله تعالى في سورة النساء يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة و
انتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم
النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم ان الله كان عفوا غفورا وقال تعالى في سورة المائدة يا ايها
الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان
كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم
منه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون وينبغي توضيح ما يتعلق بالتيمم
فنقول المراد بقوله تعالى مرضى ان يكونوا متلبسين بمرض يضر معه استعمال الماء وترك التقييد اعتمادا على الغلبة والمراد بقوله تعالى على
سفر كونهم متلبسين به والمجيء من الغائط كناية عن الحدث اذ الغائط في الاصل المكان المنخفض وكانوا يقصدون للحدث مكانا منخفضا
تغيب فيه اشخاصهم عن الرائين فكنى عن الحدث بالمجيء عن مكانه وتسمية الفقهاء العذرة بالغائط من تسمية الحال باسم المحل والمراد
بملامسة النساء مقاربتهن والتيمم في اللغة هو القصد ونقل في الشرع على ما قيل الى الضرب على الارض والمسح بالوجه واليدين على وجه
القربة والمعنى اللغوي هو المراد في قوله تعالى فتيمموا صعيدا كما انه هو المراد في قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون لعدم ملائمة معنى
الشرعي لذكر الصعيد مفعولا للفعل المشتق منه وهو ظاهر ثم ان النقل على تقدير ثبوته لم يعلم تحققه في زمان نزول الآية لان النقل
في امثال ذلك ليس ناشئا من التخصيص وانما هو على وجه التخصيص ناشئ من كثرة الاستعمال وقوله تعالى فامسحوا الخ تفصيل للقصد المامور
به اجمالا وههنا اشكال مشهور وهو انه تعالى جمع بين الامور الاربعة اعني المرض والسفر والحدث بالغائط وملامسة النساء في الشرط
المرتب عليه الامر بالتيمم عاطفا بعضها على بعض باو المقتضية لاستقلال كل واحد من الاربعة بالسببية مع ان الواقع ليس كذلك
لانه ما لم يجتمع احد الاولين مع واحد من الاخيرين لم يتحقق السببية واجيب عنه بوجوه منها ان او بمعنى الواو ومثلها في قوله تعالى و
ارسلناه الى مائة الف او يزيدون ويكون المعنى وان كنتم مرضى او على سفر وجاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء ويكون
الواو للحال وح فيندفع الاشكال لكن اورد عليه بان استعمال او بمعنى الواو قليل وحمل مطلق الكلام عليه من دون قرينة غير
موافق للقاعدة اللهم الا ان يدعى ان عدم استقامة كلام الحكيم بدونه قرينة ومنها ما في نهج الانام من ان من المعلوم ان قوله
تعالى فلم تجدوا ماء ليس قيدا للجزاء وان الجزاء انما هو قوله تعالى فتيمموا وحده والتقييد بعدم الوجدان راجع الى الاخيرين فقط و
الوجه في اطلاق سببية المرض والسفر عدم قدرة المتلبس بهما على استعمال الماء غالبا ويلزم من غلبة وجودهما عدم انفكاكهما عن الحدث
وقد ورد في السنة المطهرة نحو هذا الاطلاق كقوله ع لعمار يكفيك الصعيد عشر سنين ونحوه في اخبار الطهر من كثيرا فالمعنى على
هذا والله اعلم وان كنتم مرضى او مسافرين او جاء احد منكم من الغائط وان لم يكن مريضا ولا مسافرا او لامستم النساء كذلك فلم تجدوا
ماء فتيمموا الآية ومنها ما في الجواهر في اول الكتاب عند البحث عن وجوب الغسل لنفسه او لغيره من انه قد نقل اتفاق المفسرين على
ان المراد اذا قمتم الى الصلوة وكنتم محدثين بالحدث الاصغر لكن يحتمل ان يكون المراد خصوص النوم كما يدل عليه موثق ابن بكير و
عنه قال قلت لابي عبد الله ع قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ما يعني بذلك قال اذا قمتم من النوم قلت ينقض النوم الوضوء قال نعم الى اخره
وعلى هذا التقدير اريد بالجنابة في قوله تعالى وان كنتم جنبا الجنابة الحاصلة بالاحتلام فيكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة فتوضؤا ان
لم يكن احتلام وان كنتم جنبا بحصول الاحتلام في النوم فاغتسلوا ويستفاد منه ح ان النوم حدث كما يستفاد منه ح الاستغناء
بالغسل عن الوضوء لدخول الاصغر الذي هو النوم في ضمن الاكبر الذي هو الجنابة ولعل هذا التفسير للآية اولى من غيره لما فيه مع

موافقته للنص السابق من السلامة عن الحزازات في غيره كالاستغناء عن قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط بدلالة المضمر عليه وعن قوله تعالى
او لامستم النساء بقوله وان كنتم جنبا بل قيل وعن قوله فلم تجدوا ماء بقوله وان كنتم مرضى او على سفر لان ذكر السفر في موجبات التيمم لكونه مظنة فقد
الماء فكان يجزي عنه واما المرض فانما يوجب التيمم لاجل التضرر باستعمال الماء لا لفقده فلا وجه للتقييد به ومع ذلك فانما يستقيم بجعل او في
قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط بمعنى الواو وهو بعيد جدا بل انكره كثير من النحاة ولا يلزم شيء من ذلك على هذا التفسير اذ عليه يكون قوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط عطفا على ما سمعته من المقدر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ويكون المستفاد من صدر الآية وجوب الوضوء من حدث
النوم والغسل من الجنابة المسببة عن الاحتلام مع التمكن من استعمال الماء ومن قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر وجوب التيمم في الحالين السابقين
مع عدم التمكن من استعمال الماء لفقده او التضرر باستعماله ويكون جواب الشرط محذوفا بقرينة اللاحق ويحتمل ان يكون قوله او جاء احد
الى اخره عطفا على قوله كنتم مرضى ويكون قوله فتيمموا جوابا للجميع ويستفاد ح من منطوق قوله او جاء احد منكم الى اخره وجوب التيمم من
حدث البول والغائط ومن الجنابة الحاصلة بالملامسة اى الجماع عند عدم وجدان الماء ومن مفهومه وجوب الوضوء والغسل من
تلك الاحداث عند وجدانه انتهى اقول اما الوجه الاول فقد نقل القول به في مجمع البيان وكنز العرفان مقتصرين عليه و
هو مما يندفع به الاشكال بعد الالتزام بمجيء لفظة او بمعنى الواو خصوصا واو الحال ولا يتفاوت الامر فيه بالنسبة الى شيء من الآيتين
واما الوجه الثاني فهو بالنسبة الى الآية الثانية وان كان لا باس به من جهة ان صدرها قد تضمن الاشارة الى الحدث الاصغر والاكبر
كليهما فيكون قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر بناء على ما ذكره فيه بمنزلة ان يقال وان كنتم في شيء من حالتي التلبس بالحدث الاصغر
والتلبس بالحدث الاكبر متلبسين بمرض يضر معه استعمال الماء او بالسفر الذي من شانه عدم الماء وح يناسب ان يعطف على قوله ان
كنتم مرضى وما بعده قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وما بعده لكون الاول من قبيل الحدث الاصغر وكون الثاني من قبيل الحدث
الاكبر واما بالنسبة الى الآية الاولى فهو غير سديد لان صدرها لم يتضمن الا الاشارة الى الجنابة فان كان استينافا لكلام فقوله
تعالى وان كنتم مرضى لبيان تفصيل الجنابة لم يكن وجه لذكر قوله او جاء احد منكم من الغائط في اثنائه مضافا الى استلزامه التكرار من ان
الكون على السفر صار مبنيا على عدم وجدان الماء فيه فيكون حاصله بيان حال الجنب الفاقد للماء ويكون ذكر قوله او لامستم النساء
فلم تجدوا واما الذي هو عبارة عن الجماع تكرارا وان كان استينافا لا لبيان ما قبله حتى انه يكون كلاما مستقلا ابتدائيا فح يتجه عليه
ان المرض ولو مع اضرار استعمال الماء وان السفر ولو مع فقدان الماء ليسا سببين للتيمم بل السبب انما هو الحدث ولم يذكر والمذكور سابقا
هو الجنابة والفرض عدم بناء الكلام عليها واما الوجه الثالث فمقتضى ما ذكره فيه الى قوله ويحتمل ان يكون قوله او جاء احد الى اخره عطفا
على قوله كنتم مرضى سواء ان قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر استيناف كلام لبيان حال المتلبس بحدث النوم والمتلبس بالجنابة في كل
من حالتي اضرار الماء وفقدانه وان قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط معطوف على المضمر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة وهو ان لم يكن
احتلام وان كان لاحتلام ولا يخفى ما فيه لاستلزامه بتر النظم على وجه لا يليق باوساط الناس فكيف بكلام الحكيم لان استينافه كلام وعطف
ما بعده على جزء الكلام الذي قبله خصوصا مع عدم اتمامه اخلال بالافادة ثم ان حذف جزاء الشرط اعتمادا على السابق وان كان
يتفق في بعض الموارد ولا يستلزم خللا لكن حذف جزاء الشرط اعتمادا على اللاحق مما لا يخفى كونه تقصيرا في الوفاء بالدلالة نعم
ما ذكره من الاحتمال في ذيل الكلام لا باس به لكنه انما يتم بالنسبة الى الآية الثانية واما بالنسبة الى الآية الاولى فلا مجال له لان صدرها
مختص بالجنابة فيوهن الاحتمال المذكور ح ما ذكرناه في توهين الوجه الثاني **المقام الثاني في مسوغات التيمم** ويجمعها امر واحد هو العجز عن
استعمال الماء وقد ذكر المصنف ره من اسبابه ثلثة احدها عدم الماء وعن المنتهى ان اسبابه ثمانية فقد الماء والخوف من اللص ونحوه والاحتياج
اليه للعطش والمرض وشبههما وفقد الآلة التي يتوصل بها اليه والضعف عن الحركة وخوف الزحام يوم الجمعة وعرفة وضيق الوقت
قال في الجواهر وسيجمعها عدا الاخير تندرج فيما ذكره المصنف ره واما سوف تسمع الكلام عليه في كيفيته كان فجواز التيمم عند فقد
الماء مما وقع عليه اجماع العلماء كما في التذكرة وحكى دعواه عن جماعة من اعيان الفقهاء من دون فرق في ذلك بين الحضر والسفر
ولا بين طويله وقصيره ولا بين كونه سفر طاعة وسفر معصية **قوله ويجب عنده الطلب** قال في التذكرة ويجب معه الطلب
عند علمائنا اجمع فلا يصح بدونه انتهى ووافقه على دعوى الاجماع جماعة ويستفاد من كلامه ره ان الوجوب تعبدي محضا حيث
فرع على الحكم بالوجوب عدم صحة التيمم بدون الطلب فالجهتان مجتمعتان فيه ومن المعلوم ان عدم الصحة بدون الطلب انما هو في

صورة اجتماع شرايط ونحوه من رجاء الوصول الى الماء وسعة الوقت وعدم الخوف ونحو ذلك ولا اشكال في شيء مما قررناه بل عن
ق والمعتبر والمنتهى دعوى الاجماع على خصوص مقتضى شرطية الطلب هذا ولكن قال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد واما
وجوب الطلب على الوجه المشهور فليس عليه دليل والاصل يقتضي العدم والاجماع غير ظاهر وما نقل فيه من الخبر ليس بصحيح ولا صريح وهو خبر
النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت حزونة فغلوة وان كانت سهلة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك
ومعارض بما في رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله ع قال لا يطلب يمينا ولا شمالا وهذه اوضح دلالة وسندا وان كان علي بن سالم مجهولا والاجتناب
طريق الجمع نعم الاحتياط يقتضي الطلب انتهى والانصاف ان الاجماعات مستفيضة ولم يحك الخلاف عمن تقدم على المحقق المذكور وهي للنفوس
الاطمينان بالحكم مضافا الى ان القاعدة تساعد على وجوب الطلب لان الامر بالوضوء بالنسبة الى الماء مطلق ويحصل المقدمة الواجب المطلق واجبة
وعدم احراز القدرة عليه لا يصلح مسقطا والمسقط انما هو العجز ولا يعلم حتى يطلب وتمسك في المستند باصالة عدم مشروعية التيمم لعدم صدق
عدم الوجدان عليه المعلق عليه مشروعيته بدون الطلب عرفا ولهذا لا يصدق عدم وجدان الضالة الا بعد طلبها اما تيسر فان عدم وجدان شيء عرفا عبارة
عن عدم كونه حاصلا عنده ولا معلوما لحصوله من غير عسر ولا مرجو كذلك ولو احتمالا الا فمن جوز حصول شيء غير موجب للمشقة لا يصدق عليه غير الواجد الا
ترى انه لو امر المولى عبده بشراء فرس ولو لم يجده فحمار لا يجوز له شراء الحمار مع رجاء تحصيل الفرس بادنى سعي ثم قال ومن هنا يظهر ضعف التمسك
في ايجاب الطلب بحسنة زرارة اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت فاذا
وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل لتعليق الامر بالطلب فيها على عدم الوجدان الغير المتحقق الا مع عدم الرجاء او صبر من الطلب
فيكون المامور به فيها الطلب المفيد الغير الواجب قطعا كما بان ولاحتمال التجوز في عدم الوجدان اغير كاف في الاستدلال انتهى واقول
التمسك بالاصل المذكور لا باس به لكن توهين الاستدلال بالحسنة لا وجه له لان المراد بقوله اذا لم يجد المسافر الماء سواء انه اذا لم يحضر عنده
وليس هذا مجازا او كونه ارادة مقطوع به فلا اشكال في قوله فيضرب بغلوة سهمين في كل جهة من جهاته الاربع ان كانت الارض سهلة وغلوة
سهم ان كانت حزنة قال العلامة ره في التذكرة وكيفية الطلب ان يبتدئ برحله فيعتبره لانه اقرب الاشياء اليه ثم ان راى خضرة او شيئا
يدل على الماء قصده وسبره ولو كان دونه حائل صعد عليه وطلب وان وجد من له خبرة بالماء سئله وان دله على ماء لزمه قصده ما
لم يخف على نفسه او ماله او فوت الوقت وان كان له رفقة طلب منهم فان تعذر ذلك كله فليطلب من جوانبه الاربعة غلوة سهم ان
كانت حزنة وغلوة سهمين ان كانت سهلة عند علمائنا ولا يعد فاقدا بدونه انتهى وليس ما ذكره مبنيا على ثبوت معنى شرعي للطلب
او لغوي مستند الى الوضع محدود بالتفصيل الذي ذكره وانما هو بيان للمصداق العرفي الذي مر على مراتب الطلب بحسب متعارف الناس
فيختلف بحسب اختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة ولا بد في توضيح المقام من التكلم في امور الاول انه ليس في الروايات من تقييد
الغلوة بالسهم عين ولا اثر ولكنه قد وقع في كلام كثير من الاصحاب الظاهر انهم استفادوه من لفظ الغلوة من جهة وضعه لما هو مقيد
به او تعارف اطلاقه على ذلك وفسر كثير من اعياننا الغلوة بالرمية المعتدلة من الرامي المعتدل بالقوس المعتدل والسهم المعتدل في
المكان المعتدل والوقت المعتدل السالم من هواء عاطف يرد السهم او يقويه ومن البرد الشديد او الحر كذلك المانعين للرامي عن
استعمال تمام القوة حملا للاطلاق على الفرد المتعارف المنصرف اليه الاطلاق وربما ادعي ان المشهور بين اهل اللغة في تفسير
الغلوة هو مقدار الرمية ويوافقه ما في القاموس حيث قال غلا في الامر غلوا جاوز حده وبالسهم غلوا وغلوا رفع يديه به لاقصى
الغاية وكل مرماة غلوة انتهى وقال في المصباح المنير الغلوة الغاية وهي رمية السهم يقدر ما يقدر عليه لكنه قال بعد ذلك ويقال هي
غلوة ثلثمائة ذراع الى اربعمائة انتهى والظاهر ان التقدير المذكور في ذيل الكلام اشارة الى بيان المصداق الخارجي وليس
خلافا في تفسير اللفظ كما ان ما حكي عن الاساس من انه بعد ان قال هو منى بغلوة سهم وبغلوتين وبثلاث غلوات قال والفرسخ
التام خمس وعشرون غلوة انتهى اشارة الى المصداق او بمعنى ان المجتمع من خمسة وعشرين يوازي فرسخا او اشارة الى تفسير الفرسخ
والاول اقرب نظرا الى ان دأب اهل اللغة قد استقر على تفسير كل مادة في الباب المفرد لها والظاهر ان ما حكي عن الارتشاف من ان
الغلوة مائة باع والميل عشر غلاء انتهى ناظر الى تمييز المصداق ايضا الثاني انه اختلف كلمات الاصحاب باعتبار القيدين
المذكورين في كلام المصنف في ذيل عبارة التذكرة المتقدم ذكرها اعني الجوانب الاربعة وكون الارض حزنة او سهلة فقال
الشيخ ره والطلب واجب قبل تضيق الوقت في رحله وعن يمينه وعن يساره وساير جوانبه رمية سهم او سهمين اذا لم يكن هناك خوف

انتهى فاعتبر الجوانب الاربع ولم يفرق بين الحزنة والسهلة بل خير بين مقدار رمية سهم او رميتين الا ان يقال انه قد عهد الاشارة الى الحديث
ولا يخفى عن خفائه واعتبر شهورة في النهاية مجرد اليمين واليسار مع عدم التفرقة بين الحزنة والسهلة واعتبر المفيد ره ثلثا وهي من الجهات
ما عدا الخلف مع التفرقة بين الحزنة والسهلة وربما وجه بان عدم التصريح بالطلب من جهة خلفه مبني على كونه مفروغا عنه واعتبر
ابن زهرة مجرد اليمين والشمال مع التفرقة بين السهلة والحزنة وقال ابن ادريس ره وحدها ورد به الروايات وتواتر به النقل في طلبه
اذا كانت الارض سهلة غلوة سهمين واذا كانت حزنة فغلوة سهم واحد انتهى فلم يتعرض لحال الجهات اصلا مع التزامه بكون التفرقة
بين الحزنة والسهلة بما ذكر من مقدار الرمية والرميتين مقطوعا بها وقال الشيخ ره في ف طلب الماء واجب ومتى تيمم من غير طلب
لم يصح تيممه انتهى فلم يقيد بشيء من القيدين وحكى مثله عن علم الهدى في الجمل وقال المصنف ره في المعتبر والتقدير بالغلوة والغلوتين
رواية السكوني وهو ضعيف غير ان الجماعة عملوا بها والوجه ان يطلب في كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا يكلف التباعد بما يشق
ورواية زرارة تدل على انه يطلب دائما ما دام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن والرواية واضحة السند والمعنى انتهى وقال في
ك بعد ذكره وهو في محله لكن سيأتي ان شاء الله ان مقتضى كثير من الروايات جواز التيمم مع السعة فيمكن حمل ما تضمنته رواية
زرارة من الامر بالطلب الى ان يتضيق الوقت على الاستحباب ثم قال والمعتمد اعتبار الطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة بحيث
يتحقق عرفا عدم وجدان الماء انتهى واقول لا اشكال في ان مقتضى الاصل الذي ذكرناه وغيره من القواعد الشرعية هو ما
ذكره المصنف ره من وجوب الطلب في كل جهة يرجو فيها الاصابة فالم يبلغ حد الحرج لكن رواية السكوني مما عمل به الاصحاب فتكون معتبرة
يجب الاستناد اليها والعجب من المصنف ره حيث انه اعتبر في المعارج من الخبر ما عمل به الاصحاب ثم اعترف في المعتبر بكون الرواية قد عمل
الجماعة ومع ذلك اعرض عنها ولم يفت بمضمونها لكن يبقى الكلام بعد ذلك في شيء وهو انه لم يصرح في الرواية بتعدد الطلب بكونه في اربع
جهات فنقول لعل الوجه في تقييدهم اطلاق الرواية بذلك هو انه مع تجويز وجود الماء في الجهات الاربع يجب الطلب في الاربع اذ الموجب للطلب
انما هو تجويز الوجود ولهذا لو علم وتيقن انتفاء الوجود في جهة او جهتين مثلا سقط وجود الطلب فيهما اتفاقا وحكي عن بعضهم تعليل الحكم بالتقييد
بعدم المرجح لبعض الجهات على بعض واورد عليه بان غاية ما يثبت من ذلك انما هو التخيير لا الجمع بين الجهات في الطلب فيها وعلله في المستند بوجه
آخر وهو انه لم يعلم من الرواية خروج ما عدا الطلب في اربع جهات عن تحت اصالة وجوب الطلب الثابت بوجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به واصالة
عدم مشروعية التيمم بدون الطلب لعدم صدق عدم الوجدان وذلك لان المشار اليه بقوله ذلك في آخر الرواية انما هو الغلوة والغلوتان
لا الطلب غلوة او غلوتين الموجب لكفاية تحقق مطلقه لحرازة المعنى مع ان امكان ارادة ما ذكرنا يكفي لنا الثالث انه قال في المصباح المنير
الحزن ما غلظ من الارض وهو خلاف السهل والجمع حزون كفلس وفلوس انتهى وفي نهاية ابن الاثير الحزن المكان الغليظ الخشن والحزونة
الخشونة وعلى هذا المنوال نسج غيرهما من اهل اللغة ومقتضى ذلك ان يكون فيه علو وهبوط واحجار ويقابله السهلة وعلى هذا البيان لا يسمى
المكان المستوي المشتمل على الاشجار حزنا لانتفاء الخشونة والغلظة فيه لكن في جامع المقاصد فسر الحزنة بقوله اي غير سهلة لاشتمالها
على نحو الاشجار والعلو والهبوط انتهى والظاهر انه مبني على كون المراد بخشونة المكان صعوبة المسير ومشقة السلوك فيه ويمكن على بعد ان يكون
الحاق ذات الاشجار من باب تنقيح المناط وكيف كان فحكم الارض الموصوفة بجمعها بالحزونة والسهولة واضح ان اختلف الجهات حزونة و
سهولة كلا او بعضا ففي المستند انهم قالوا ابتوزع مع اختلاف الارض سهولة وحزونة ثم قال وفيه نظر والاصل يقتضي الاخذ بالاكثر
انتهى وما ذكروه مبني على العلم بان غرض الشارع من تضعيف مقدار المسير في السهلة هو التسهيل على عباده وقد يقال في تجويز العلة
في لزوم التوزيع انه لا وجه للاقتصار في التحديد على الجهات المتوافقة في الصفة والرجوع في غيرها الى مقتضى القاعدة المستلزمة
للطلب المتجاوز عن التقدير فان انضمام الحزونة الى السهولة ان لم يكن موجبا للتسهيل للطلب فلا اقل من عدم اقتضائه التجاوز عن التحديد
المعتبر في السهولة ثم لا وجه للاقتصار على الغلوة بعد عدم صدق الحزونة ولا الاعتبار الغلوتين بعد عدم صدق السهولة فانحصر الطريق
في التوزيع الممكن استفادته من النظاير الرابع انه يظهر من كشف اللثام كفاية المسير بمقدار غلوة او غلوتين على خط مستقيم الى
كل واحدة من جهات الاربع والرجوع عليه لانه لتطبيق قول من اقتصر على الطلب في الجهات الثلث التي هي ما عدا جهة خلفه على وجوب
الطلب في الجهات الاربع فعلله يكون الخلف مفروغا عنه بالمسير ويحتمل ان يكون هذا هو الوجه في تعبيره بلفظ الاول حيث قال والاولى
ان يجعل مبدأ طلبه مركز دائرة نصف قطرها ما يبتدئ به من الجهات فاذا انتهى الى الغلوة او الغلوتين رسم محيط الدائرة بحركته ثم يرسم

دائرة صغيرة وهكذا الى ان ينتهى الى المركز انتهى فيكون نعم اراده بالاولوية كون الكيفية المذكورة المستوعبة لجميع الجهات في جهة الخلف اولى مما لا يشتمل على الخلف ويحتمل ان يكون بيان الكيفية المذكورة واولويتها بالنسبة الى ساير كيفيات الطلب في الجهات الاربع ذكرها من باب الارشاد الى استيعاب مواضع الطلب واستقصائها لكن اعترضه في الجواهر بعد حكاية التعليل عنه بقوله وفيه ان المفروغ منه انما هو لحظ الذى سار فيه الى جوانبه ومن هنا كان المتجه بل لعله مراد الجميع جعل مبدأ طلبه مركز دائرة الى اخر ما نقلناه عن كشف اللثام ثم قال حتى يستوعب ما احتمل وجود الماء فيه من ذلك وهو المراد وان لم يكن بتلك الكيفية المذكورة فتم انتهى وما ذكره جيد ومحصل المقال انه لا يعتبر في الطلب كيفية خاصة والمراد من طلبه في الجهات الاربع ما يحصل معه اختبار جميع ما احاط بمحل الفقدان ولو بسبب مقارنة بعض الجهات بحيث توجب الاطلاع على الموضع الذى لم يطاه بقدمه ولا يكفى الطلب بخط مستقيم على وجه يبقى معه بعض المحال مجهول الحال الخامس انه قد صرح جماعة من الاصحاب بانه انما يجب الطلب في الجهات الاربع مع احتمال الظفر بالماء فلو تيقن عدم الاصابة في شئ منها او في بعضها سقط الطلب فيما تيقنه فيه وعلله بعضهم بانتفاء الفائدة فقال في الحدائق والظاهر انه لا خلاف فيه بين اصحابنا رضه حتى من القائلين بوجوب التاخير في التيمم كالشيخ ره واتباعه فان وجوب التاخير عندهم للدليل اقتضاه ودل عليه لا لرجاء الحصول ولهذا اوجبوا التاخير مط وان قطع بعدم الماء انتهى وحكى في ك عن بعض العامة بوجوب الطلب وان قطع بعدم الماء ثم رده بان الطلب مع تيقن عدم الاصابة بحيث لا يقع الامر به من الشارع ورده غيره بان نفس الامر بالطلب ظاهر عرفا في احتمال الاصابة وان جاز عقلا تعلق الطلب به تعبدا لحكمة لا نعلمها والوجهان وجيهان وان كان الثانى اوجه من الاول وعن المعالم انه يجب الطلب وان علم عدم الماء وعلله باطلاق النص ثم قال ولعله جبر لفضيلة الماء وفي نهج الانام بعد نقله وهذا الذى ذكره لم نجد به قائلا غيره وما ذكره من التمسك بالاطلاق غير سديد لانصراف المطلق الى الفرد الظاهر والظ انما هو مع امكان الاصابة وما ذكره من الحكمة وان امكن اعتباره لكن الظاهر ينفيه كما عرفت انتهى وهو جيد ويمكن تحصيل الاجماع على عدم الوجوب ثم انه لو غلب على ظنه العدم فهل يكون حكمه حكم اليقين في عدم وجوب الطلب قولان نقل اولهما عن ابن الجنيد ره وحكى اختياره عن بعض افاضل متاخرى المتاخرين نظرا الى قيام الظن مقام العلم في الشرعيات والى عدم تناول ادلة وجوب الطلب الظان للعدم وثانيهما عن العلامة ره في المنتهى وعلله بجواز كذب الظن وهو الاظهر وما احتج به الفاضل المتقدم ذكره من قيام الظن مقام العلم في الشرعيات على اطلاقه غير ممنوع بل هو موقوف على الدليل وما ادعاه من عدم تناول ادلة وجوب الطلب للظان العدم اولى بالمنع كيف لا وهى مطلقة كما عرفت من حسنة زرارة ورواية السكونى خرج من ذلك متيقن عدم وجود الماء لاستلزامه العبث وغيره وبقى الباقى السادس انه لا اشكال ولا خلاف في انه لو علم وجود الماء فيما زاد على مقدار غلوة او غلوتين لم يسقط الطلب فلا من قصده اذا لم يكن مانع وانما الخلاف فيما لو ظنه هناك فقال في جامع المقاصد ولو علمه او ظنه في الزائد على النصاب لخضرة وقرينة وجب قصده قطعا ولو باجرة لوجوب تحصيل شرط الواجب المطلق الا مع المشقة الشديدة وحكى عن روض الجنان موافقته في ذلك ومنع في الجواهر من وجوب الطلب ابدا على النصاب مع ظن الماء ثم قال بل اطلاق الادلة السابقة يقتضى سقوطه وان ظن لعدم الدليل على القصد به وربما علل بتعلق الوجوب في صورة الظن بعد حصول شرط التيمم معه وهو العلم بعدم التمكن ومنع في الجواهر من كون العلم بعدم التمكن من الماء شرطا استنادا الى انه لو كان شرطا ان يكون الطلب فيما زاد على النصاب في اجماعنا احتمال وجود الماء في الزائد ولا يقولون به ثم قال ما ملخصه نعم قد يتردد في الظن الذى تطمئن به النفس بل هو علم عرفى من حيث احتمال شمول الخبر لمثله ثم قال ولعل مرادهم كما يشعر به ما ذكروه من التمثيل بالقرية والخضرة ونحوهما فيجب التعرض وان زاد على المقدار ثم قال لا يبعد انه لا اشكال في عدم تحقق الشرط وهو ان لم يجدوا في الفرض السابق يعنى صورة الظن بوجود الماء فيما زاد على النصاب لتوقف صدقه على الطلب والاختبار ولم يوجد لانا نقول انه بعد ان قامت الادلة من الخبر والاجماع على وجوب الطلب غلوة او غلوتين كان المراد من الاية فان لم تجدوا فيهما ولا ريب في صدق عدم الوجدان فيهما وان ظن في غيرهما بل وان علم لكنه خرج بما النص من اجماع او غيره والا لو اريد صدق عدم الوجدان بالنظر الى جميع الامكنة لوجب الطلب مع الاحتمال وهو باطل قطعا لما عرفت انتهى وما ذكره واف بالدلالة على المطلوب فالحق عدم الاعتبار الا بالعلم العرفى او الحقيقى السابع انه قال في جامع المقاصد ويجوز الاستنابة في الطلب وينبغى اشتراط عدالة النائب ويحتسب لهما لان اخبار العدل يثمر الظن انتهى

وحكى موافقته عن روض الجنان وتوضيح المقام انه لا ينبغى لاحد انكار جواز الاستنابة بل وجوبها في صورة الاضطرار اليها لعدم التمكن من المباشرة لانه ليس الطلب بالنسبة الى المضطر الا ذلك واعتبر في المستند اعتبار افادة قول النائب للعلم معللا بانه المقصود من الطلب وبالشك في كفاية ما دونه نعم لو لم يكن الا الظن كان معتبرا اذ ليس الطلب في حق غير المتمكن على هذا الوجه الا ذلك وهو وجيه الا انه يجب استثناء صورة كون النائب عدلا فانه لا يعتبر فيه العلم بالتقريب الذى سنذكره في صورة الاستنابة اختيارا وكون المقصود من الطلب هو حصول العلم للطالب لا يستلزم كون قول النائب مفيدا للعلم له بعد كونه حجة شرعية في حقه ويظهر من ذلك سقوط ما ذكره من الشك في كفاية ما دون العلم لان الحجة الشرعية تقوم مقام العلم بالضرورة واما ما ذكره في جامع المقاصد من تعليل قبول اخبار العدل بانه يثمر الظن فانه وان كان صحيحا على مذهبه المتقدم في الامر السابق الا ان الحق خلافه لان قول العدل معتبر شرعا وان لم يفد الظن بالفعل فتدبر واما في صورة الاختيار فالمحكى عن روض الجنان جوازها والحكى عن ظاهر العلامة ره في المنتهى عدم الجواز معللا ذلك بتوجه الخطاب اليه فلا يكفى تطلب غيره كما لا يكتفى لو يتيمم غيره واجازها في المستند بشرط افادة خبر النائب للعلم قال فيه انه مع امكان المباشرة ان كانت الاستنابة مفيدة للعلم كفت لسقوط الطلب والا لم يكف لتوجه الخطاب اليه نفسه والاصل عدم قيام غيره مقامه لان الاستنابة في المحض ايضا طلب منه بل المأمور من عدم العلم بكفاية مطلق الطلب فيجب الاخذ بالمجمع عليه انتهى واعتبر في مطالع الانوار العرفية الاطمينان مع العلم قال فيه بعد نقل ما تقدم حكايته عن المنتهى ما نصه وهو متجه مع انتفاء العلم العادى باخبار الغير اما مع حصول العلم او الاطمينان فغير متجه انتهى واستشكل فيه صاحب الحدائق ره حيث قال وهل يجوز الاستنابة في الطلب اختيارا اظاهر شيخنا في الروض ذلك لكنه اشترط عدالة النائب وعندى فيه اشكال لان ظاهر الاخبار توجه الخطاب الى فاقد الماء نفسه فقيام غيره مقامه في ذلك يتوقف على الدليل نعم لو كان المراد من النيابة نقله وحمله اليه فلا اشكال في جوازه لانه من قبيل طلب الماء في منزله من خادمه وح فلا وجه لاشتراط العدالة كما ذكره واما لو كان المراد هو الاعتماد عليه والوثوق به في وجود الماء وعدمه حتى انه يقبل قوله في عدم الماء فالظاهر هو ما ذكرناه انتهى والتحقيق ان الطلب المبحوث عنه ليس من قبيل العبادات التى يجب على فاعلها قصد التقرب بها حتى لا يجرى فيه التوكيل كما يعطيه كلامهم في كتاب الوكالة عند بيان معيار ما يجوز فيه التوكيل وما لا يجوز وانما هو من قبيل التوصليات القابلة له وكان ينبغى ان يقبل فيه قول الوكيل لانه امين الا انه لما لم يكن من قبيل التصرف في الاموال بل من قبيل شرائط العبادات فلذلك اعتبر في الوكيل العدالة للامر بالتبين عند اخبار الفاسق نعم لو حصل الاطمينان من خبر الواسطة او مجهول الحال لم يكن باس بقبوله لكون الاطمينان علما عرفيا ويعلم مما بيناه بطلان ما عرفته عن العلامة ره من التنظير بالتيمم للفرق الواضح بين ما كان المقصود به محض الامتثال والطاعة والانقياد وبين ما علم وجه المصلحة فيه كالطلب المقصود منه تحصيل الغاية او اليأس فانه يتحقق بالمباشرة والنيابة بخلاف الاول ثم ان هذا كله انما هو في صورة الاستنابة واما لو تصدى انسان للطلب فاخبر بعدم وجود الماء من دون استنابة من صاحبه فهل يقبل منه ام لا فالذى صرح به العلامة ره في نهاية الاحكام هو الثانى لانه قال وهل يسقط الطلب بطلب من لم يأمره او لم يأذن له فيه الوجه العدم لانتفاء الامتثال واورد عليه بعضهم بان الطلب ليس واجبا لنفسه بل هو واجب من باب المقدمة لتحصيل الماء المأمور بتحصيله وقد حكموا بسقوط الطلب عند حصول الظن المعتبر بفقده والجزوه مجرى العلم بفقده والمفروض حصوله فيسقط الطلب لانتفاء موجبه كما هو واضح وانت خبير بسقوطه لان الظن المعتبر في الموضوعات انما هو قول العدلين لا قول الواحد مطلقا سواء كان عادلا ام لا فالوجه ان قوله ان افاد العلم او الاطمينان كان معتبرا من تلك الجهة والا فلا عبرة به اصلا الثامن انه لو خاف نفسه او ماله بمفارقة رحله لم يجب عليه الطلب دفعا للحرج اللازم من وجوب الطلب في الحال هذه ويدل على ذلك صحيحة داود الرقى قال قلت لابى عبد الله ع اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معى ماء ويقال ان الماء قريب منا افاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فانى اخاف عليك التخلف من اصحابك فتضل ويأكلك السبع وحسنة يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ويؤيده ما رواه في الحلبى الصحيح انه سأل الصادق ع عن الرجل يمر بالركية وليس معه دلو قال ليس عليه ان يدخل الركية لان رب الماء هو رب الصعيد فليتيمم فالظاهر ان التعليل كناية عن ان خالق الماء الذى امر في الطهر باستعماله هو خالق التراب الذى امر باستعماله فيه التاسع انه قال في الجواهر

انه

انه قد يقال ان التحديد بالنصاب المذكور مبنى على التسامح العرفى دون التحقيق الذى مقتضاه انه لو ظن وجود الماء فيما زاد على النصاب
على وجه يغريه من منتهاها لم يجب الاختيار والطلب ولعله لهذا حكى عن العلامة ره فى نهاية الاحكام التصريح لوجوبه بل عن نهج
ذلك ايضا لو توهم ولعله يريد الظن الضعيف فتامل انتهى وانت خبير بان ذلك مناف للقاعدة المقررة عندهم المتلقاة بالقبول
منهم من بناء التحديدات الشرعية على التدقيق والتحقيق من مقدار مسافة القصر وحد النصاب فى الزكوة وغير ذلك ولا اجد لما
ذكر وجها فى هذا المقام سوى الاحتياط الذى لا يبلغ حد الوجوب بعد الالتفات الى ما بيناه العاشر انه لو كان معه ماء فاراقه او
وهبه او مر بماء لم يتطهر به او كان متطهرا فاحدث فان كان قبل الوقت تيمم وصلى ولم يعد سواء علم او ظن وجوده ام لا وقد
ادعى فى المستند اتفاق الجميع على اصل الحكم بل فى الحدائق ملخصه لو كان معه ماء فاراقه قبل الوقت او مر بماء ولم يتطهر قبل
الوقت والحال انه لا ماء ثمة تيمم وصلى ولا اعادة عليه اجماعا كما عن المنتهى انتهى فانه فرض المسئلة فيما لو علم بعدم وجود الماء
فى المكان الذى يجب عليه فيه الصلوة ونقل الاجماع عليه عن المنتهى وعلله فى جامع المقاصد بعدم توجه الخطاب اليه باستعمال
الماء فلم يكن مفرطا واقول الكلام هنا يقع فى موضعين الاول صحة الصلوة وعدم وجوب الاعادة وهذا الحكم مما لا اشكال
فيه لانه فى حال التكليف بالصلوة غير واجد للماء وان كان انتفاؤه مستندا الى اختياره فلا يتوجه اليه الخطاب باستعمال الماء
لان الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار خطابا فلا يصح توجيهه الى غير المتمكن كما حققناه فى الاصول وانما يتوجه اليه الخطاب
بالتيمم والصلوة معه والامر يقتضى الاجزاء فلا مجال لاحتمال الاعادة وليس هذا الامر الا من قبيل الامر الواقعى الاضطرارى
وقد حققنا فى الاصول اقتضائه للاجزاء الثانى فى ثبوت العقاب عليه وعدم ثبوته وقد وقع فيه الخلاف فعن المحقق البهبهانى فى الطهارة
ايجاب حفظ الماء مع احتمال عدمه فى الوقت فضلا عن غيره من الظن بالعدم او القطع به معللا له باستصحاب البقاء وتحتم
الصلوة الواجبة وكونه من الواجبات المطلقة اللازمة الصدور من المكلف على اى تقدير وانها اشد الفرايض وربما يقاس
ما نحن فيه على مقدمات الحج ووافقه فى المستند نظرا الى فهم العرف وجوب المقدمات من الامر بذى المقدمة ثم قال ويؤكده ما فى
بعض الروايات من الامر باغتسال المجدور ولو اجنب اختيارا وتيممه لو احتلم وما دل على عدم رضاه بالمسافرة الى الارض التى لا ماء
فيها وانه اهلاك للدين ثم قال وهذا ظاهر ثم قال واما عدم الامر بالمامور به بعد نفى القدرة فلعدم الامر بالواجب الذى صار
ممتنعا بالاختيار فانه وان لم يكلف به بعد الامتناع ولكنه يعاقب على الترك لانه متروك بالاختيار انتهى وذهب المحقق ره فى المعتبر
الى عدم الاثم لانه صرح بان اراقة الماء سائغة وقطع فى الجواهر حتى فيما لو علم عدم الماء فى الوقت للاصل وعدم وجوب مقدمة
الواجب الموسع قبله سيما فيما له بدل شرعى وقال بعد ذكر ما استند اليه المحقق البهبهانى فى طهارته وهو كما ترى ثم قال وكذا قياسه على مقدمات
الحج للفرق الواضح بينه وبين ما نحن فيه مما لم يسع الوقت له ولمقدماته ومن هنا لم يتحقق الوجوب الا مع مضى مقدار الطهارة مع
الصلوة ثم قال نعم ربما يقال انه يظهر من الادلة زيادة الاهتمام بالصلوة ومقدماتها كما يشعر به النهى من السفر الى ارض لا ماء
فيها وانه اهلاك للدين لكن وصول ذلك الى حد الوجوب ممنوع وعليه فتجب الطهارة حينئذ لو مر بماء قبل الوقت مع احتمال عدمه
فيه بل وكذا طلبه قبله مع احتمال عدم التيسر له فيه وكذا حفظ وضوئه عن الحدث لو كان متوضئا ونحو ذلك مما يقطع بعدم بل يشمله
ما يحكى عن الاجماع على عدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت كظاهر الاخبار المعلقة له انتهى ثم ان هذا القول هو مقتضى التعليل
الذى تقدم نقله عن جامع المقاصد والحق هو القول الاول فيما اذا علم عدم حصول الماء فى محل الحاجة ويطرد هذا المقال فى كل مقدمة
لان اخراج العبد نفسه عن قابلية المولى والقدرة على امتثال اوامره ونواهيه مبغوض للمولى قطعا قبيح عقلا ويشهد به بناء العقلاء
فان المولى لو عاقب عبده الذى قطع يده او رجله حتى ارتفع عنه التمكن من امتثال مطلوبات المولى لم يكن العقلاء يذمونه بل يذمون
العبد ولهذا قلنا فى الاصول ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقابا وهذا الذى ذكرناه لا يرتفع بما تداول عندهم من
الخطاب بمقدمة الواجب المشروط قبل حصول شرطه غير متوجه الى المكلف لان ما ذكرناه مبنى على تفويت غرض المولى ثم ان هذا لا
ينافى وجوب التيمم عند فقد الماء بعد ذلك وصحة صلوته معه وعدم وجوب الاعادة عليه لقاعدة الاجزاء المشار اليها وقد اجاد
العلامة ره فى التذكرة حيث لم يعلل الحكم بما علل به فى جامع المقاصد فانه قال فيها لو اراق الماء قبل الوقت او نجسه لغرض او غيره
تيمم وصلى ولا اعادة عليه وبه قال الشافعى واحمد لانه فعل المامور به فيخرج عن العهدة وقال الاوزاعى ان ظن انه يدرك الماء فى الوقت

فكقولنا والا تيمم فاعاد لانه مفرط انتهى ويمكن ان يكون المراد بعبارة جامع المقاصد سوانه ليس الخطاب باستعمال الماء متوجها اليه
فى حال تيممه لعدم تمكنه من الماء فلا يكون مفرطا فى الاتيان بالمامور على حسب حاله بل هذا هو الظاهر هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما
ذكرناه من الدليل لا يجرى فيما له من المقدمات فان العقل لا يحكم بقبح ترك المقدمة المبدلة منها الى البدل وكذلك العقلاء فى مفروض
المقام الذى هو التفويت قبل الوقت الا ترى ان المولى لو قال اذا لم تتمكن من القيام بخدمتى فاقم مقامك ابنك ثم ان العبد قطع
رجله لم يكن للمولى ان يعاقبه على تفويت الخدمة حيث جعل ابنه بدلا منه وكان ابنه موجودا وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال
فى ذيل كلامه لكن قد يقوى فى النفس وجوب حفظ ما تفوت الصلوة بفواته وان كان قبل الوقت كالطهورين مثلا كما يشعر به حرمة
النوم لمن علم فوات الفريضة به اما للزيادة الاهتمام بامر الصلوة او يدعى ذلك فى كل واجب موقت او يفرق بين ما يجعل وسيلة و
حيلة للاسقاط الواجب من الصلوة وغيرها وعدمه وكيف كان فهو غير ما نحن فيه فتامل جيدا انتهى هذا كله ان كان الاراقة
وما فى حكمها قبل دخول الوقت وان كان ذلك فى الوقت فيقع الكلام فيه ايضا فى الموضعين الاول حكم الصلوة وفيه اقوال احدها
ما ذهب اليه العلامة ره فى عد حيث قال ولو صب الماء فى الوقت تيمم واعاد وتوضيحه ما ذكره فى كشف اللثام من انه لو صب الماء او ملكه
غيره فاتلفه فى الوقت ولا يمكنه غيره تيمم قطعا واعاد الصلوة مع الطهارة المائية عند التمكن ان عصى باتلافه لعلمه بانحصار ما عنده فيه
ووافقه فى س حيث قال ولو وهب الماء او اراقه فى الوقت او ترك الطلب فصلى اعاد ومستند هذا القول امران الاول ان التيمم رخصة
فلا يناط بالمعاصى واجيب عنه اولا بمنع العصيان وستعرف الكلام فيه فى الموضع الثانى وثانيا بمنع عدم اناطة الرخصة بالمعصية
الثانى انه بعد دخول الوقت مخاطب لفعل الصلوة بالطهارة المائية لانه متمكن منها فاذا تيمم وصلى بعد الاراقة لم يخرج عن
العهدة اذ لم يات بالمامور به على وجهه واعترضه فى جامع المقاصد بانه انما يتم ان لم يكن مامورا بالتيمم والصلوة عند آخر
الوقت اما مع الامر به فيتعين الاجزاء ثم اورد على نفسه انه ره بان الاجزاء انما هو بالنسبة الى الامر بالتيمم اما بالنسبة الى الامر بالطهارة
المائية وهو الامر الاول فلا فينبغى فى عهدته واجاب بان هذا يتم ان لم يكن التيمم بدلا عن الطهارة المائية اذ لا يعقل وجوب
البدل والمبدل منه معا مع ثبوت البدلية فانه لا معنى لها ح ولا استفاضة بالاراقة فى الوقت مع ظن وجود غيره ثم يظهر الخطا
فانه لا افتضاح معه ان الدليل ينساق هنا ثانيها ما عن الشهيد فى البيان من وجوب الاعادة فيما اذا علم عند اتلاف الماء باستمرار
فقدانه وعلل بالوجهين المذكورين والجواب الجواب ثالثها عدم الاعادة وهو خيرة الشهيد ره فى الذكرى فانه قال ولو تيمم
قبل الطلب فصلى بطلا عند الشيخ ره ويشكل بحتم التيمم عند ضيق الوقت والامر به المقتضى للاجزاء وكذا من وهب الماء او اراقه
فى الوقت نعم لو وجد الماء فى محل الطلب قوى قوله للخبر عن الصادق ع انتهى وفى كشف اللثام ما صورته ويحتمل العدم كما فى هى
ونهاية الاحكام والتحرير والتذكرة للاصل ولانه اتى بما وجب عليه كمن ملك عبدا وعليه كفارة مرتبة فاعتقه او اتلفه ثم لم يقدر
الا على الصوم فانه يجزيه ولا اعادة عليه اذا وجد هو اقوى وهو فتوى المعتبر وظاهر اطلاق ط انتهى وفى جامع المقاصد ان فيه
قوة والاعادة احوط انتهى ولا يخفى على من اعطى النظر فى الكلمات المذكورة حقه ان الصواب انما هو عدم الاعادة لقضاء
الامر بالتيمم الذى هو بدل عن الوضوء بالاجزاء عن الامر بالتيمم بالاصالة وعن الامر بالوضوء بمعونة البدلية الثابتة شرعا و
ان قلنا بكونه عاصيا باتلاف الماء فى الوقت وخارجه فتنبيه ربما يتوهم من التذكرة فى بادى الراى الفرق بين ما لو اتلف الماء
وبين ما لو مر بنهر فلم يتطهر لانه قال فيها مسئلة لو اراق الماء قبل الوقت او نجسه لغرض او لغيره تيمم وصلى ولا اعادة عليه الى
ان قال ولو فعل ذلك بعد الوقت لغرض فكذلك وان كان لغير غرض وجب ان يتيمم ويصلى لانه فاقد وهل يعيد الوجه المنع
لانه غير واجد فصار كما لو قتل العبد او اعتقه فانه يجزيه الصوم ويحتمل الاعادة لانه فرط باراقة الماء وتمكن من الصلوة بالوضوء
وقال بعيد ذلك فى فروع المسئلة لو مر بنهر فى الوقت ولم يتوضأ وبعد عنه وتيمم وصلى فالاقرب عدم القضاء وهو اقرب
وجهى الشافعية لانه لم يضيع شيئا وانما امتنع من التحصيل والتقصير فى التضييع اشد ومنهم من طرد الوجهين انتهى ولكن التامل
فى كلامه يعطى عدم الفرق بينهما فى الحكم لانه جعل اقرب الاحتمالين فى كلتا المسئلتين هو عدم الاعادة وان فرق بينهما
فى كون احدهما امرا وجوديا والاخر عدميا وقد صرح المحقق الثانى ره وغيره باتحاد حكمهما وهو كذلك الثانى فى كون الاراقة
وما فى معناها معصية فنقول قد عرفت عن اسند لال بعضهم بان الرخصة لا تناط بالمعصية ان اراقة الماء فى الوقت معصية ولو لا ذلك

من صرح بكونها معصية في خارج الوقت كالمحقق الثاني ره بحكم الاولوية ولكن ظاهر كلام المصنف ره في المعتبر هو الحكم بجوازها
في القسمين لانه قال فيه اذا كان معه ماء فاراقه قبل الوقت او مر بماء فلم يتطهر ودخل الوقت فكذلك وللشافعي واحمد هنا
روايتان احديهما يعيد لانه فرط في الصلوة مع القدرة على طهارة كاملة لنا انه صلى صلوة مستكملة الشرايط فتكون
مجزية والاراقة للماء سايغ فلا يترتب عليها لواحق التفريط انتهى احتجوا للقول الاول بوجوه الاول انه مقتضى وجوب
الطلب اذ ليس الا الاقتدار على الماء والعلة بعينها هنا موجودة لانه اذا طلب وجد فان جاز الاراقة كان الامر بالطلب
لغوا والاثبت المطلوب وربما يقرر هذا الوجه بطريق الاولوية فيقال ان طلب الماء مع عدم وجوده اذا كان واجبا فعدم
اتلاف الموجود منه اولى بالوجوب الثاني انه متمكن من الماء فيجب عليه الوضوء فيحرم تركه فيحرم ملزوم الترك ايضا الثالث
الوضوء مع القدرة واجب وهو في الفرض مقدور فيكون مقدمته التي هي حفظ الماء واجبا الرابع ما اعتمد عليه في المستند
من فهم العرف وحكم العقل بذلك من الخطاب كفهمه وحكمه بوجوب المقدمة وساير لوازم الخطابات ومفاهيمها فانه لا شك في
انه لو قال المولى لعبده كن على السطح وكان له سلم فكسره اختيارا بعد الامر يذمه العقلاء غاية الذم واستحق العقاب واللوم
عند اهل العرف وكذا اذا قال كن على السطح ان قدرت على السلم والا فكن في السرداب وكذا اذا قال له اشتر لي فرسا فان لم تجده
فحمارا فوجد في السوق فرسا موافقا للمطلوب مولاه يبيعونه فلم يشتره حتى بيع من غيره ثم اشترى حمارا يذمه غاية الذم ويلوم حق الملامة
ثم قال بل التحقيق ان ذلك مقتضى وجوب مقدمة الواجب وما يدل عليه بعينه وحكم الابقاء بعينه حكم التحصيل فيكون الحكم كذا في كل
مقدمة يكون الواجب بالنسبة اليها مطلقا انتهى الخامس ظهور الادلة في الاهتمام بالنسبة الى ذلك كما يومى اليه شراؤه مما يمكن و
نحوه ولكن في المستند رد الوجه الاول من الوجوه المتقدمة بمنع الاقتضاء والثاني بانه ان اريد التمكن حال وجود الماء فمسلم
فيمتنع التلف فيه وان اريد في الحال التي بعده فالتمكن غير معلوم بل مشروط بعدم الاتلاف وايضا ان اريد وجوب الوضوء حال
التمكن وهو الان الذي فيه فلا معنى للتكليف فيه وان اريد بعده فالتمكن ممنوع فان قيل كيف لا يتمكن مع انه لو لم يتلفه لتمكن
والاتلاف باختياره فهو في الان اللاحق ايضا متمكن فيجب الوضوء فيحرم ملزوم تركه ويجب مقدمته والحاصل انه في حال وجود الماء
متمكن من الوضوء في الان اللاحق بان يبقى الماء قلنا ان كان ظرف التمكن من الوضوء في الان اللاحق هو الان السابق فهو واه
وان كان هو اللاحق فالتمكن فيه ممنوع بل هو مشروط بعدم الاتلاف نعم يتمكن في الان السابق من جعله متمكنا في اللاحق ومن
ابقاء تمكنه فيه ووجوبه عين النزاع مع انه ان اريد كون ظرف التمكن هو الان اللاحق لزم عدم جواز التيمم فيه والظاهر انه لم
يقل به احد فان قيل معنى قوله ان لم تجدوا اي في الوقت ومقتضاه عدم التيمم المستلزم لوجوب الوضوء على من صدق عليه الواجد في
الوقت ومع وجود الماء في جزء منه يصدق عليه انه واجد للماء في الوقت فيجب عليه الوضوء ويترتب عليه لوازمه قلنا مع ايجابه
بطلان التيمم فيه انه على ذلك يكون لواجد الماء في الوقت غير المتمكن حين ارادة الوضوء والغير المتمكن منه ولا شك ان الثاني
مخرج حيث لا يجوز التكليف بما لا يطاق فيختص بالاول فلا يفيد انتهى وانت خبير بان توجه المنع على الوجه الرابع الذي استند اليه
صاحب المستند ره من دلالة الخطاب بذي المقدمة على عدم جواز تفويت المقدمة جلي لان دلالة لفظ الامر بذي المقدمة على
وجوب مقدمته ممنوعة وانما يحكم به العقل فعدم دلالته على عدم جواز تركها اولى بالاذعان وكذلك الوجه الخامس لان الاهتمام
بالنسبة الى ذلك على وجه لا يجوز تركه قبل حال مشروعية الصلوة وتعينها ووجوب الشراء بما يمكن لا يفيد الا الاهتمام به في حال تعين الصلوة وان اراد
المستند لوجوب الشراء قبل تلك الحال صار من افراد المتنازع فيه احتجوا للقول الثاني بامرين احدهما الاصل الثاني ان قضية ما يستفاد من
الادلة وجوب كل صلوة في اول الوقت وان كيفية ادائها تتبع حالة وقت ادائها واجد للماء او فاقده وذلك لا يقتضي ايجاب حفظ الحالة
الاولى التي قارنت مبدأ التكليف ولهذا كان له السفر بعد الوقت وينقل تكليفه من الاتمام الى القصر بل التخيير في اوقات الصلوة يقتضي
عكسها واعترضه في الجواهر بانه لا ريب في ايجاب الصلوة بالماء عليه باعتبار وجدانه وانه كان مخيرا في ايقاعها كذلك في ساير اوقات
الصلوة والقياس على السفر يدفعه معلومية اباحته فيه ومن التخيير في الايقاع ينتقل الى جواز ذلك بخلاف ما نحن فيه ومن هنا لم
يقع الاشكال فيه من حيث ذلك وان وقع من حيث انتقال فرضه الى القصر لعموم الادلة او عدم عمومها واستصحاب ما كلف به
اولا فتأمل جيدا انتهى والتحقيق ان يقال انه كان اصل الامر بالصلوة موسعا في وقتها الذي هو اول الظهر الى ما قبل الغروب بمقدار

اربع ركعات كذلك الامر بالوضوء الذي هو مقدمة لها وكذلك الامر بطلب الماء فان الامر بها مقيد بحال القيام الى الصلوة غايتها
هناك انه لما كان الامر بهما من جهة كونهما مقدمتين لها وكان القيام اليها موسعا في وقتها جاء الامر بهما من اول وقتها الى اخر
وقتها على وجه التوسعة والتخيير بين الافراد التي يصح ايجادها في كل جزء من الوقت لكن بتضيق وقت الطلب وبتعين الامر به بتضيق
وقت الصلوة وتعين الامر بها وح نقول ان اراقة الماء عند تضيق الوقت خارجة عن محل البحث اذ لا يسع احدا ان يقول بجوازها
ح ضرورة ان اراقتها في المفروض عبارة عن ايجاد مقدمة الترك المحرم قطعا لان الكلام هيهنا انما هو في صورة انحصار الماء
الموجود فيما اراقه وعلى هذا لا فرق بين الماء الحاصل ابتداء والماء الذي حصله بالطلب ففي هذا القسم يسلم ان الامر بطلب الماء
يقتضي حرمة اراقته لان تجويز اراقته عن المولى مع الامر بطلبه في ذلك الوقت بعينه لغو بل مناف لغرضه واما اراقته فيما عدا الوقت
المضيق من اجزاء الوقت الموسع فيه فان كان مما حصله بالطلب فهي داخلة في محل البحث فان المجوز يصح له ان يلتزم بالجواز نظرا الى
ان التوسعة في المامور به الذي هو الصلوة هنا توسعة في مقدماتها وان الاذن في الشيء الذي هو تاخير الصلوة اذن في لوازمه
ولا زمه هنا تاخير الطهارة المائية والمفروض انه جعل لها بدلا وهو التيمم وليس الفرق بين ما قبل الوقت وما بعده الا ان توجه
الامر بالصلوة في الثاني دون الاول وهذا القدر لا يصلح فارقا بعد كون الامر بها ليس مضيقا بل هو موسع ماذون في تاخيره
واما ما ذكره صاحب الجواهر ره من انه لا ريب في ايجاب الصلوة عليه باعتبار وجدانه له وانه كان مخيرا في ايقاعها كذلك في ساير
اوقات الصلوة ففيه انه ان اراد ان الصلوة بالطهارة المائية واجبة عليه في حاله الذي هو ما قبل التضيق وجوبا عينيا فهو
واضح الفساد وان اراد انها واجبة عليه تخييرا فان اراد انه مخير بين ايقاع الصلوة بالطهارة المائية بالفعل وبين ايقاعها
بالطهارة المائية في الوقت المتاخر بمعنى كون الصلوة بالتيمم في الوقت المتاخر خارجة عن طرف التخيير اتجه عليه انه يلزم مع الحكم بفساد
صلوته بالتيمم بعد الاراقة لعدم كونها مامورا بها ولا ماذونا فيها في الوقت المتاخر وهو واضح الفساد وقد التزم هو ره بخلافه
وان اراد انه مخير بين ايقاع الصلوة بالطهارة المائية بالفعل وبين ايقاعها في الوقت المتاخر بما امكنه من طهارة مائية او ترابية
كان اللازم ح عدم تعين ايقاع الصلوة بالطهارة المائية بالفعل فلا يلزم ان يكون اراقة الماء بالفعل محرمة لكن يشكل ما
ذكرناه بان الامر بالوضوء في الاية مطلق والواجب المطلق يجب تحصيل مقدمته فاتلافها يكون اولى بعدم الجواز والامر بها وان
كان موسعا الا انه في صورة الظن بعدم التمكن فيما بعد ذلك والعلم به يكون مضيقا ومع التضيق يتنجز الخطاب بعدم تركه واتلافه
فاذا ظن فقد الماء في الزمان المستقبل وجب حفظه وبعد ذلك لا يخفى عليك ان وجوب الوضوء مقدمي ولا يترتب على ترك المقدمة
من حيث هي عقاب نعم يترتب عليه عقاب ترك ذي المقدمة من حيث افضائها الى تركه ومع وجود البدل للمقدمة لا يتحقق الترك المفضي
الى ترك ذي المقدمة ضرورة حصول الامتثال لامر الصلوة المتلبسة بالطهارة عند الاتيان بها مع الطهارة الترابية نعم يترتب
العقاب على الاراقة وما في معناها على قول من قال بثبوت العقاب على ترك المقدمة الحادي عشر انه صرح جماعة بان العبرة
بالطلب في الوقت دون غيره قال في ك نقلا عن المنتهى لو طلب قبل الوقت لم يعتد به ووجب اعادته لانه طلب قبل مخاطبته بالتيمم
ثم نقل اعترافه بان ذلك انما هو اذا امكن تجدد الماء في موضع الطلب والا لم يجب عليه الطلب ثانيا وقال بعد نقله وهو جيد ان
قلنا ان الطلب انما هو في الفلوات كما هو رواية السكوني واما على رواية زرارة فيجب الطلب ما اهل الاصابة في الوقت سواء كان
قد طلب قبل الوقت ام لا انتهى وقد اخذه من المصنف ره في المعتبر واعترضهما في الحدائق بقوله لا ريب ان عمل الاصحاب في هذا الباب
انما هو على خبر السكوني المذكور وجميع ما يذكرونه من فروع هذه المسئلة انما هو على تقديره ولم يذكر احد منهم حسنة زرارة في المقام
سوى صاحب المعتبر ومثله السيد المذكور ولهذا قال العلامة ره في المنتهى بعد نقل الاقوال في حد الطلب مع اقتفائه كلام المعتبر غالبا
ولم نقف في ذلك الا على حديث واحد وفي سنده قول ويمكن العمل به لاعتضاده بالشهرة الى اخر كلامه انتهى وما ذكره من كون عملهم على
رواية السكوني في محله لكن يجب تقييدها بالوقت من جهة ان المنساق من قوله فيها يطلب الماء انما هو طلب من يجب عليه الطهارة ثم
يجب تقييدها بحكم العقل بان لا يكون عالما بفقدان الماء والا كان الطلب لغوا فتحصل من ذلك ان التكليف بالطلب انما يثبت
في حق من يطلب في الوقت وهو غير عالم بفقدان الماء سواء سبق منه الطلب قبل الوقت ام لا الثاني عشر انه لو فعل ما وجب عليه من الاجتهاد
والطلب لصلوة ثم دخل وقت صلوة اخرى فلا يخلو حاله من امرين لانه اما ان يكون قد انتقل عن مكانه الاول الى غيره او لا اما الاول

فلا اشكال في انه يجب عليه الطلب للصلوة الاخرى قطعا الا ان يعلم عدم وجود الماء في جهة من الجهات الاربع او في جميعها واما على الثاني ففيه اقوال احدها ما ذهب اليه العلامة ره في عد حيث قال ولو حضرت اخرى جدد الطلب فالم يحصل علم العدم بالطلب السابق وقال في الذكرى بمثل ذلك وثانيها ما اختاره العلامة ره فيما حكى عن التحرير حيث قال لو دخل وقت صلوة اخرى وقد طلب في الاول ففي وجوب الطلب ثانيا اشكال اقربه عدم الوجوب وثالثها ما اختاره في الذكرى من كفاية الظن بعدم الماء في سقوط الوجوب فانه قال فيها ويكفي الطلب مرة في صلوات اذا ظن العقد بالاول مع اتحاد المكان انتهى وقال في كشف اللثام بعد تقييده عبارة عد بالعلم العادي ونقل عن التهذيب كفاية الظن انه يجوز اتحاد المعتبر حجة القول الاول اما على وجوب الطلب مع انتفاء العلم بالعدم فهي عموم ادلته واما على عدم وجوبه مع وجود العلم بانتفائه فهو اصالة البرائة واستصحاب سقوط الطلب في ذلك المحل وكون الطلب مع العلم بانتفاء المطلوب لغوا حجة القول الثاني ما نقدم من الاصلين حجة القول الثالث ما ذكره في جامع المقاصد من ان مناط اكثر الشرعيات الظن وقد يشهد لذلك تضاعيف كلام الاصحاب مثل مسئلة تنازع الواردين ومثل قوله في الذكرى ويجوز النيابة في الطلب لحصول الظن وغير ذلك انتهى والذي يظهر لي ان عموم الطلب انما هو ناظر الى ابتداء الامر وليس ظاهرا في تكريره بعد ذلك فعدم ظهوره في الكيفية اولى بالاذعان ولكن المناط القطع حاصل وهو احتمال وجود الماء فيدور الامر مداره ولا فرق في ذلك بين ما لو كانت الصلوتان مشتركتين في الوقت كالظهر والعصر والمغرب والعشاء وبين ما لم تكونا مشتركتين كالعصر والمغرب ثم انه اذا لم يجد الماء جاز له الصلوة بتيممه الاول اذ لم يتحقق له ناقض الثالث عشر انه قال العلامة ره في القواعد وكذا يتيمم لو تنازع الواردون وعلم ان النوبة لا تصل اليه الا بعد فوات فوات الوقت وقال في جامع المقاصد ظاهر العبارة انه يتيمم لذلك مع السعة ويصلي وهو مشكل بناء على ان العذر اذا كان مرجو الزوال انما يجوز التيمم مع الضيق والعلم بان النوبة لا تصل اليه الا بعد خروج الوقت على تقدير صحته حصوله لا يقتضي عدم جواز حصول الماء بطريق اخر لامكان حصوله ببيع او هبة ونحو ذلك وربما ظهر بطلان علة الاول في ثاني الحال وهذا وجه وقد نبه عليه في المنتهى انتهى وعندي ان ما ذكره بقوله والعلم بان النوبة لا تصل اليه وان كان صحيحا الا انه ليس كثير وقع لان اصل العنوان انما هو من باب المثال والعلم بان النوبة لا تصل اليه بمنزلة ان يعلم انه لا يصل الى الماء الا بعد فوات الوقت فيسقط ما اورده هذا وربما قيل ان كلام العلامة ره ناظر الى خلاف الشافعي حيث اوجب الصبر الى انتهاء النوبة اليه ولو بعد فوات الوقت وليس ناظرا الى التجويز في سعة الوقت الرابع عشر انه قال المصنف ره في المعتبر من يتكرر خروجه عن مصره كالحطاب والحراث لو حضرته الصلوة ولا ماء فان امكنه العود ولما يفت مطلوبه عاد ولو تيمم لم يجزه وان لم يمكنه الا بفوات مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه الجواز دفعا للضرورة ولا اعادة لان طهارته مشروعة وصلوته مامور بها انتهى وقال في جامع المقاصد ومتى فاته بالطلب غرض مطلوب كما في الحطاب والضائع لم يبعد القول بسقوط الطلب انتهى للضرورة ومن المعلوم ان المصنف ره لم يرد بقوله من يتكرر خروجه من مصره تخصيص الحكم بما ذكره من الموضوع وانما ذكره من باب المثال فهو مطابق لما في جامع المقاصد ثم انه احتج بعضهم لهذه الدعوى بحصول الضرر العادي ولعله اراد بقوله للضرورة ووجه لاحتمال عدم الجواز صدق الوجدان والقدرة وشغل الذمة بالعبادة فلا تبرء الا بمبرء يقيني قوله ولو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت اخطأ وصح تيممه وصلوته على الاظهر اعلم انهم اختلفوا في صحة التيمم ممن ترك الطلب قال الشيخ في ط وان تيمم قبل الطلب مع التمكن منه لم يعتد بذلك التيمم وقال في ف طلب الماء واجب ومتى تيمم من غير طلب لم يصح تيممه انتهى وقال المصنف ره في المعتبر قال الشيخ ره لو اخل بالطلب لم يصح تيممه ويلزم على قوله لو تيمم وصلى ان يعيد وفيه اشكال لان مع ضيق الوقت يسقط الطلب ويتحتم التيمم فيكون مجزيا وان اخل بالطلب في وقت السعة لانه يكون مؤديا فرضه بطهارة صحيحة وصلوة مامور بها وابلغ منه من كان معه ماء فوهبه او اراقه انتهى وفي الحدائق وصف قول المصنف ره بالشهرة فقال فيها المشهور بين الاصحاب انه لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت ثم تيمم وصلى فانه قد اخطأ وصح تيممه وصلوته اما الخطاء فظاهر للاخلال بما وجب عليه من الطلب واما صحة تيممه وصلوته فالوجه فيه اما الطلب يسقط مع ضيق الوقت ويجب على المكلف في تلك الحال التيمم لانه غير واجد الماء كما هو المفروض واداء الصلوة بتلك الطهارة وقد فعل وامتثل وامتثال الامر يقتضي الاجزاء انتهى ولكن يقع البحث في موضعين مما ذكره احدهما ان المراد بقوله فانه قد اخطأ ان كان هو كونه عاصيا معاقبا اتجه عليه المنع من جهة ان الطلب

انما هو من قبيل المقدمات وهي مما لا يترتب العقاب على تركها وثانيهما ان اقتضاء امتثال الامر للاجزاء هنا قد يكون بالنظر الى الامر الظاهري وهذا مما لا اشكال فيه وقد يكون بالنظر الى الامر الواقعي وهذه ايضا مما لا اشكال فيه هنا لانه لا يخلو اما ان يلتزم بوجود الامر او يلتزم بعدمه فعلى الاول لا مناص عن الالتزام بالاجزاء بعد تسليم كون المامور به بالامر الظاهري بدلا عن الواقعي وعلى الثاني لا بد من الحكم بفساد التيمم والصلوة راسا لكن الامر بالتيمم عند ضيق الوقت موجود والاعادة ثانيا يتوقف على قيام دليل عليه وهو مفقود تنبيه قال في ك يمكن ان يحمل كلام الشيخ ره على ما اذا اخل بالطلب وتيمم مع السعة فان تيممه لا يصح قطعا انتهى وكلام الشيخ ره وان كان ظاهره مطلقا الا ان ما ذكره من الحمل قريب فروع الاول انه لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت فتيمم وصلى ثم وجد الماء في محل الطلب من الفلوات او مع اصحابه الباذلين له او في رحله فهل يحكم بصحة ما فعل من التيمم والصلوة او يجب عليه القضاء قولان اختار اولهما المحقق الاردبيلي ره وصاحب ك وصاحب الحدائق وربما نظر الى انه مامور بالتيمم في ذلك الوقت والاتيان بالصلوة معه والامر يقتضي الاجزاء ولكن المشهور هو الثاني كما في ئق والمستند لما رواه الشيخ ره عن ابي بصير قال سئلته عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه وتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت قال يتوضأ ويعيد الصلوة قال في ك وهي مع ضعف سندها بعثمان بن عيسى واشتراك ابي بصير وجهالة المسئول انما تدل على الاعادة اذا نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم ذكر في الوقت وهو خلاف محل النزاع انتهى وهو جيد لان محل النزاع هو ما لو تعمد ترك الطلب حتى ضاق الوقت عن استعمال الماء فان من يقول بعدم الاعادة يستند الى انه وان عصى الا انه في حال ارادة التيمم لا يسعه الا ذلك فهو مامور به والامر يقتضي الاجزاء والقائل بالاعادة لا مستند له الا ان يقول ان عصيانه مانع من اجزاء ما اتى به ولا وجه له الثاني انه لو نسي الماء في رحله وصلى بالتيمم فقيل فيه بالاجزاء وهو المحكي عن علم الهدى واختاره المصنف ره في المعتبر وقيل يعيد مطلقا وهو ظاهر الشهيد ره في الذكرى بل يظهر من كلامه ان هذا القول هو المشهور وقيل ان اجتهد وطلب لم يعد والا اعاد وهذا القول خيرة الشيخ ره حجة القول الاول وجوه احدها عموم قوله رفع عن امتي الخطاء وفيه انه لا يفيد الا نفي توجه الخطاب التكليفي في حال الخطاء واما نفي توجه الخطاب الوضعي الذي منه الاعادة هنا فلا يثبت منه وثانيها ما تمسك به المصنف ره في المعتبر من انه صلى بتيمم مشروع فلم يلزمه الاعادة ولا يرد عليه انه من قبيل الامر الظاهري العقلي لانه نشاء من اعتقاده الغير المستند الى دليل ولا امارة لان الامر الظاهري انما هو فيما كان اعتقاده مخالفا للواقع وفيما نحن فيه وان كان هو مخطئا في اعتقاد عدم الماء الا انه لمكان ضيق الوقت مامور بالتيمم وقد اتى به فالامر هنا من قبيل الواقعي الاضطراري بذلك على هذا انه لو ذكر عند ارادة التيمم لم يجب عليه الا ذلك وثالثها ان النسيان لا طريق الى ازالته فصار كعدم الوصلة الى الماء حجة القول الثاني وجهان احدهما ما في الذكرى من انه مفرط فيؤمر بالاعادة وفيه منع الصغرى وكذا الكبرى وثانيهما ما في رواية ابي بصير عن الصادق ع يتوضأ ويعيد ورد بوجهين احدهما ما ذكره المصنف من ان في سندها عثمان بن موسى وهو ضعيف فهي اذن ساقطة واجاب عنه الشهيد ره في الذكرى بان الشهرة تدفع ضعف السند وثانيهما ما ذكره صاحب ئق حيث قال التحقيق عندي ان ظاهر الخبر المشار اليه هو الاعادة في صورة النسيان مع سعة الوقت مطلقا طلب ام لم يطلب والواجب هو العمل به وضعفه باصطلاحهم مجبور بالشهرة كما ذكره في الذكرى واخبار الطلب يجب تخصيصها بالخبر المذكور ثم قال وبه يظهر ضعف ما اختاره في المعتبر ثم قال نعم لو كان الذكر حال الضيق فالمتجه الاجتزاء بما فعل كما تقدم وهو خارج عن مورد الخبر كما عرفت ثم قال واما قوله في المعتبر لنا انه صلى بتيمم مشروع فان اراد ولو في حال السعة فهو مجرد مصادرة وان اراد في حال الضيق فهو صحيح لما سلف انتهى ومما ذكرنا في ذيل الكلام سوالقول الفصل فان عنوان المسئلة بحسب الظاهر مطلق والتفصيل متجه حجة القول الثالث هو الجمع بين رواية ابي بصير ورواية الطلب واجيب بان هذه الرواية مخصصة لاخبار الطلب الثالث انه لو كان الماء موجودا عنده فاخل باستعماله حتى ضاق الوقت عن استعماله فهل ينتقل الى التيمم ويؤدي او يتطهر بالماء ويقضي ويفصل بين ما لو كان الماء موجودا عنده بحيث لو استعمله خرج الوقت فالثاني وبين ما لو كان الماء بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لخرج الوقت فالاول اقوال اختار اولها العلامة ره فيما حكي عن المنتهى وثانيها المصنف في المعتبر وثالثها المحقق الثاني في جامع المقاصد وتبعه على ذلك في المستند حجة القول الاول امور احدها ما استند اليه فيما حكي عن المنتهى من قوله في صحيحة حماد بن عثمان هو بمنزلة الماء وانما يكون بمنزلته لو ساواه

في جميع الاحكام ولا ريب انه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه الاداء فكذا لو وجدما ساواه وربما اورد عليه بمنع عموم المنزلة في الصحيحة المذكورة لانه قال فيها سئلت اباعبد الله عن الرجل لا يجد الماء يتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء فوجه الشبه عبارة عن خصوص استمراره وجواز الاتيان بالصلوات الاخر معه ولكن الانصاف ان اللفظ ظاهر في العموم بل السياق ايضا مساعد عليه ثانيها ما في صحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الصعيد نظرا الى كونه كناية عن اتحادهما في جميع الاحكام لكن يتجه عليه المنع من ذلك نظرا الى ما قدمناه سابقا من تفسيره بان من امر بالماء امر بالتراب ولا يلزم منه تشخيص كون المورد مما امر الله فيه باستعمال التراب ثالثها ما في صحيح جميل ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ويرد عليه ان التشبيه راجع الى اصل الطهورية وهو ساكت عن بيان كيفيتها رابعها ما تمسك به في الحدائق من ان المكلف مامور بالصلوة في وقتها اتفاقا وغاية الامر ايقاعها بالطهارة المائية ان امكنت والا فالترابية لما دلت عليه الاخبار المستفيضة وحيث انه لم يتمكن من المائية هنا تعينت الترابية كما لو وجد ما يستلزم السعي اليه خروج الوقت فانه يتيمم اتفاقا انتهى وربما يقرر هذا الوجه بتقرير آخر فيقال ان الصلوة واجبة في الوقت فاما ان تجب بدون الطهور او مع المائية او الترابية والاول باطل والثاني تكليف بما لا يطاق فلم يبق الا الثالث واورد عليه بمنع وجوب الصلوة في الوقت وقد خرج من العمومات الدالة عليه ما اذا لم يتمكن من ايقاعها متلبسة بما ثبت طهوريته قطعا وهنا كذلك لعدم التمكن من ايقاعها متلبسة بالطهارة المائية وعدم ثبوت طهورية التراب في المورد ولا يلزم منه عدم كونه معاقبا لو اخل عمدا بل هو كعبد ترك الذهاب الى الحج حتى دخل وقت لا يمكنه الوصول الى الموقف خامسها ما في الحدائق ايضا من انه لا ريب في ان مشروعية التيمم انما هي للمحافظة على ايقاع الصلوات في اوقاتها والا كان الواجب مع فقد الماء او تعذر استعماله تاخير الصلوة عن وقتها الى ان يتمكن من استعماله فيقضي الصلوة كما هو مقتضى كلام هذا القائل والمعلوم من الشرع خلافه فمجرد وجود الماء في الصورة المذكورة المفروضة مع استلزام استعماله لخروج الوقت في حكم العدم ويرد عليه المنع من ثبوت كون علة التيمم هي المحافظة على الوقت بل هي علة مستنبطة ولكن الانصاف انها قطعية معلومة من الشرع ولهذا اطبق القائلون بوجوب السورة على جواز تركها عند ضيق الوقت مع كونها من اجزاء الصلوة سادسها ان المقصود الاصلي انما هو الصلوة في الوقت والطهارة مقصودة بالعرض ولا يترك ما بالذات لتحصيل ما بالعرض الذي له عوض ويتجه عليه انه مجرد استحسان واستبعاد فلا حجة فيه مضافا الى انه مصادرة لانه يمكن معارضته بان الصلوة مع الطهارة مقصودة بالذات وكونها في الوقت مقصود بالعرض وليس احد الدعويين اولى من الاخرى لان الوقوع في الوقت من جملة الشرائط كالطهارة سابعها ان الله سبحانه اختار وقوع الصلوة في الوقت على طهارة الثوب والبدن والقيام والاستقرار والقرائة والاستقبال وغير ذلك من الاجزاء والشرائط والطهارة المائية ايضا مثلها ومرجع هذا الدليل الى الاستقراء او القياس على سائر الشرائط والاجزاء وهذا المقدار يكفي في سقوطه ثامنها ان التمكن من الاستعمال شرط في وجوب المائية وهو هنا مفقود لعدم رضا الشارع بفوت الصلوة واورد عليه بانه مصادرة لمنع عدم رضاه بفوتها في الوقت وان لم يكن راضيا مثل انتفاء التمكن حجة القول الثاني ان الصلوة مشروطة بالطهارة والتيمم انما يسوغ مع العجز عن استعمال الماء والحال ان المكلف واجد للماء متمكن من استعماله غاية الامر ان الوقت لا يتسع لذلك ولم يثبت كون ذلك مسوغا للتيمم حجة القول الثالث اما ان الاول فما ذكره في جامع المقاصد في طي قوله والذي يقتضيه النظر استعمال الماء لانتفاء شرط التيمم وهو عدم الوجدان ولم يثبت ان فوات الاداء سبب لمنع استعمال الماء ويطرد ذلك فيما لو ضاق الوقت عن ازالة النجاسة وستر العورة وفعل شيء من الواجبات كقرائة السورة وتسبيح الركوع والسجود والتشهد ونحو ذلك وان كان بعض هذه الامور قد يخالف ايضا في الحكم ويقرب منه ما لو وهب الماء او اراقه في الوقت او دخل الوقت وهو متطهر فاحدث باختياره نعم لو كان الماء بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لخرج الوقت فتيمم وصلى مع الضيق فلا اعادة عليه لعدم صدق الوجدان انتهى واعترضه فيما حكي عن روض الجنان بما نصه وانت خبير بان المراد بوجدان الماء في باب التيمم وفي الاية فعلا او قوة ولهذا يجب على الفاقد الطلب والشراء لصدق الوجدان ولو كان المراد الوجدان بالفعل لم يجب عليه ذلك لانه تعالى شرط في جواز التيمم عدم الوجدان فلا يتم ح ما ذكره من الفرق لصدق الوجدان في الصورتين بالمعنى المعتبر شرعا فلا بد من الحكم باتفاقهما اما بالتيمم كما ذكره المصنف ره او بالطهارة المائية كما ذكره المحقق ره انتهى الثاني ما تمسك به في المستند من مرسلة العامري عن رجل اجنب ولم يقدر على الماء و

حضرت الصلوة فيتيمم بالصعيد ثم يمر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء آخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة الاخرى ولم ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول قد انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل وتقريب الدلالة على ما ذكره هو ان قوله ولم ينته الى الماء الخ يشمل من علم وجود الماء ولم يمكنه الوصول اليه الا بفوات الوقت وفيه مع ارسال الرواية انها انما تصلح لرد القول بوجوب الطهارة المائية ولا تصلح لرد القول بوجوب التيمم مط لان القائل به لا ينفي وجوبه في هذه الصورة حتى تكون الرواية حجة عليه بل يقول بوجوبه في غير هذه الصورة ايضا ومنها ما لو كان الماء حاضرا عنده لكن بضيق الوقت عن استعماله والصلوة بالطهارة المائية هذا والمختار هو القول الاول والعمدة هي صحيحة حماد بن عثمان والوجه في التامل من ادلته المتقدمة ويؤيده صحيحة زرارة عن احدهما اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت بعد توجيهها بما في جامع المقاصد من ان المراد بها تحديد زمان الطلب لا مقداره لان الطلب قبل الوقت لا يجزي لعدم توجه الخطاب الا اذا بقي في مكانه ولم يتجدد له شك ويؤيده ايضا رواية زرارة عن احدهما قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه وخاف فوات الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد او البرذعة ويتيمم ويصلي ووجه التاييد ان مورد الرواية وان كان هو صورة عدم التقصير الا انه ليس الفرق بينها وبين ما نحن فيه سوى المخالفة بترك استعمال الماء وقد قدمنا ان المخالفة بترك استعمال الماء لا يمنع من توجه الامر بالتيمم بعد حصول الاضطرار اليه فوله ولا فرق بين عدم الماء اصلا ووجود ما لا يكفيه لطهارته هذا الحكم مما لم ينقل فيه خلاف صريح من احد من اصحابنا وقال في التذكرة لو كان معه من الماء ما لا يكفيه لطهارته من الجنابة تيمم وهو قول اكثر العلماء ولم ينقل الخلاف الا من بعض العامة وقال في الفرع الثاني من فروع المسئلة ما نصه المحدث اذا وجد من الماء ما يكفيه لبعض الاعضاء لم يجب استعماله فيه عندنا قطعا وبه قال ابوحنيفة الى آخر ما قال لكن حكي عن العلامة ره انه قطع في نهاية الاحكام بان المحدث لو وجد من الماء ما لا يكفيه لطهارته لم يجب استعماله بل يتيمم واحتمل في الجنب مساواته للمحدث ووجوب صرف الماء الى بعض اعضائه لجواز وجود ما يكمل به الطهارة قال والموالاة ساقطة هنا بخلاف المحدث ثم ان اطلاق عبارة المصنف يقتضي عدم الفرق في الطهارة بين الوضوء والغسل وحكي التصريح به في التيمم عن المنتهى وانه اسنده الى علمائنا ثم انهم استدلوا على هذا الحكم بالكتاب والسنة اما الاول فهو قوله تعالى فان لم تجدوا ماء نظرا الى ان المتبادر منه نفي وجدان ما يكفي في الطهارة كقوله تعالى في كفارة اليمين فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان المراد والله اعلم فمن لم يجد اطعام عشرة مساكين ولهذا لم يجب اطعام البعض لو تمكن منه وهذا الاستدلال قرره بعضهم بوجه آخر وهو ان ما لا يكفي من الماء بمنزلة العدم لعدم مشروعية تبعض الطهارة ولا تلفيقها من الماء والتراب فيشمله ح وان لم تجدوا والتبادر اراده ما يكفي كقوله تعالى في كفارة اليمين فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام لعدم وجوب اطعام البعض وفيه ان المتبادر اذا كان هو ما يكفي فالماء الكافي مفقود حقيقة فلا حاجة الى المقدمة اعني كون ما لا يكفي بمنزلة العدم مضافا الى انه بعد ثبوت عدم مشروعية تبعض الطهارة ولا تلفيقها يتم المطلوب ولا حاجة الى ضم الاية فيكون كل منهما دليلا مستقلا واما الثاني فمنه صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في رجل اجنب في سفر ومعه ماء قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ به ولو كان غسل البعض والجامع التمكن منه لبينه ومنه صحيحة الحلبي انه سئل الصادق عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلوة ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء ووجه الدلالة فيهما على حد سابقتها الا ان في ذيلها ما يحتاج الى البيان قال في الوافي انما نشأ هذا السؤال من اعتقاد السائل كون الوضوء افضل من التيمم وكونه مقدورا للجنب فاجابه بمنع كونه افضل على الاطلاق بل التيمم للجنب افضل من الوضوء لانه مامور بالتيمم غير مامور بالوضوء مع ان في التيمم من الطهور نصف ما في الوضوء حيث اسقط الممسوحان واثبت المغسولان فان الدين لا يقاس فقوله افضل لا ينافي كونه متعينا عليه لانه انما قابل به ما اعتقده السائل ولم يرد به اثبات بعض الفضل للوضوء انتهى ومنه ما عن ابن عن محمد بن حمران وجميل بن دراج في الصحيح انهما سألا الصادق عن امام قوم قد اصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ايتوضأ بعضهم ويصلي بهم فقال لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم فان الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا قال في الحدائق ورواه الشيخ في الصحيح مثله الا انه ترك بعضهم وهو الظاهر في الاستدلال انتهى ولكنك خبير بان هذا انما يتجه لو كان الجنب المذكور فاعلا لقوله يتيمم محذوفا وكان فاعل ضمير ايعود الى الامام الجنب

فوجوه في اللفظ بدليل على سقوط بعضهم من قلم الناسخين سهوا ثم اني اقول ان النصوص واضحة الدلالة على وجوب التيمم في المفروض
وهي وان تضمنت وجوب التيمم على من وجب عليه الغسل لكن لم يفصل احد بينه وبين المحدث بالاصغر بوجوب التيمم في الاول
دون الثاني والاية ظاهرة فيما ذكرها من التفسير فالحق هو هذا القول ويؤيده انه قال الشيخ ره في الخلاف اذا كان معه في السفر من
الماء ما لا يكفيه لغسله من الجنابة تيمم وصلى وليس عليه اعادة وكذلك القول في الوضوء ثم حكى اقوال العامة ثم قال دليلنا اجماع
الفرقة فانهم لا يختلفون فيه انتهى وفي كشف اللثام ولو وجد ما يملك بعض الماء وتمكن من استعماله وجب عليه شراء الكامل في تحصيله
بما امكنه من غير ضرر وسقط لو فان تعذر تيمم وجوبا اتفاقا ولا يغسل بعض الاعضاء الذي يفي به ماؤه الى الكل والظاهر اجماعنا
عليه كما يظهر من التذكرة والمنتهى انتهى وبعد ذلك كله لا يبقى للاحتمال الذي تقدم حكايته عن العلامة ره وجه مضافا الى
ان ما ذكره خروج عن محل البحث من جهة انه انما يتم عند رجاء الوصول الى ما يكمل به الغسل والمفروض انحصار الماء فيما عنده
بحيث لا يمكنه غيره كما لا يخفى وجهلا عن بعض العامة من انه يجب استعمال الماء ليحصل التلف فيصدق عليه انه ليس واجد الماء
وبما ذكرناه ايضا يعلم سقوط ما في المستند فانه قال فيه ما نصه وفي الروض انه ربما حكي عن الشيخ ره في بعض اقواله التبعيض فان
كان مراده ان يطهر ما يفي به الماء به وغيره بالتراب فمع ظاهر الاية في بادي النظر الا ان الاجماع على الارتباط وعدم كون
غسل كل عضو واجبا مستقلا وظهور ذلك من الاخبار ايضا يدفعه وان كان مراده صرف الماء في بعض الاعضاء مع التيمم التام كما احتمله
في نهاية الفاضل والحبل المتين في الغسل فهو نحو الميسور لا يسقط بالمعسور مع عدم المانع منه في الغسل من بطلانه بفوات الموالاة بقرينة
الا ان عدم دلالته كما ذكرنا مرارا مضافا الى ظاهر الصحاح الثلث لابن مسلم والحلبي وجميل ورواية الحسين بن ابي العلاء بطرقه انتهى
مضافا الى ان قاعدة الميسور على تقدير تسليم جريانه في المركبات ودلالة اخبارها على ذلك لا تجري في المقام بعد اعترافه بقيام
الاجماع على الارتباط وعدم كون غسل كل عضو واجبا مستقلا لانها انما تجري في المركبات التي لم يعلم من جانب الشارع في صحتها
ارتباط بعضها من بعض تنبيهان الاول ان ما ذكرناه انما هو فيما اذا كان مكلفا بطهارة واحدة ولم يف الماء الموجود بها
واما اذا كان مكلفا بطهارتين وكفى الماء باحديهما دون الاخرى كالوضوء والغسل في الحيض والنفاس على ما هو المشهور
المنصور فان كفى للوضوء خاصة تعين قطعا وان كفى للغسل ففي المستند انه يتخير على الاظهر لانهما فرضان مستقلان ولا مرجح
ان الاحوط ان لم يكن اقوى هو تعين الغسل لكونه رافعا للحدث الاكبر الذي اغلظ من الحدث الاصغر كما يدل عليه ملاحظة احكامها
ثم ان هذا اذا كانت الطهارتان من جنس واحد بمعنى كونهما رافعتين للحدث واما ان كانتا مختلفتين بان كانت احديهما مزيلة للخبث
والاخرى رافعة للحدث فتوضيح القول انه قال المصنف ره في المعتبر لو كان على جسده نجاسة ومعه ما يكفيه لازالتها او للوضوء ازالها به
وتيمم بدلا من الوضوء ولا اعلم في هذا خلافا بين اهل العلم لان للطهارة بدلا وهو التيمم ولا كذلك ازالة النجاسة وكذا لو كان
عليه غسل وعلى جسده نجاسة والماء يكفي احدهما ازال النجاسة وتيمم للغسل وكذا لو كانت النجاسة في ثوبه وعليه حدث غسل ثوبه
بالماء وتيمم وحكي عن احمد بن حنبل انه يتطهر ولا يغسل الثوب لان رفع الحدث اكد في الصلوة من ازالة الخبث عن الثوب وهو ضعيف
لان ازالة النجاسة مع القدرة واجب ولا بدل للماء في ازالتها فتعين لها انتهى وقال في التذكرة لو قصر الماء عن ازالة النجاسة
عن بدنه والوضوء وكفى احدهما صرفه في ازالة النجاسة اجماعا اذ لا بدل لها وتيمم وكذا الغسل وكذا لو كانت النجاسة على الثوب
وليس غيره وعن احمد لا يغسل الثوب لان رفع الحدث اكد وهو باطل لوجود البدل لهنا بخلاف نجاسة الثوب ثم قال ره لو صرف
الماء في الوضوء وعليه او على ثوبه نجاسة ففي الاجزاء اشكال اقربه ذلك ان جوز وجود المزيل في الوقت والا فلا انتهى و
الوجه انه لم يأت بالمأمور به وقال في الحدائق انهم صرحوا بان ما ذكر من الحكم وهو وجوب تقديم ازالة النجاسة والتيمم مخصوص
بوجود ما يتيمم به والا وجب الوضوء بذلك الماء والصلوة بالنجاسة وهو مما لا اشكال فيه على القول المذكور وصرحوا ايضا
بتقييد الحكم بالنجاسة الغير المعفو عنها وبكون الثوب لو كانت النجاسة عليه مما يضطر الى لبسه والجميع مما لا اشكال فيه انتهى
ولم يجد في المسألة من خالف حول الانكار سوى صاحب ئق ره فانه بعد مقالة الاصحاب قال وانت خبير بانه لقائل ان يقول
ان الشارع قد قيد جواز التيمم بعدم وجدان الماء والماء في الصورة المفروضة موجود وزعم البدلية على اطلاقه ممنوع اذ غاية ما
ما يفهم من الاخبار ثبوت البدلية مع فقد الماء بالكلية او التضرر باستعماله وكل منهما مفقود في محل النزاع على ان دعوى

البدلية معارض بتجويز الشارع الصلوة في النجاسة مع تعذر ازالتها او عاريا على الخلاف في المسألة وتقديم احدهما في استعمال
هذا الماء الموجود على الاخر يحتاج الى دليل ولا اعلم لهم دليلا وراء الاجماع المدعى والاعتماد عليه لا يخلو عن مجازفة هذا كلامه ره ولا
يخفى عليك ان انكار الاعتماد على الاجماع في مثل هذه المسألة مبني على اختلال الطريقة فالحق ما ذهب اليه الجماعة الثاني انه لو امكن
مزج الماء الذي لا يكفي للطهارة بالمضاف على وجه لا يسلبه الاطلاق فهل يجب المزج والتطهر به ام يجوز ترك المزج والانتقال الى
التيمم المنقول عنهم ره في المسألة قولان نعم جمع من المتأخرين منهم العلامة ره الاول وعن جماعة من المتقدمين كالشيخ ره الميل
الى الثاني ومما بني الخلاف على الخلاف في مقتضى الاية فان فسر عدم وجود الماء بكون المكلف في مكان لا ماء فيه فالمتجه قول
الشيخ ره بالانتقال الى التيمم لانه يصدق على هذا من حيث ان الماء لا يكفيه انه غير واجد الماء فيصير فرضه التيمم وان فسر بعدم
التمكن من الماء فالمتجه ما ذكره العلامة ره لصدق التمكن بالمزج كصدقه بالسعي والطلب وعن بعض المحققين ره انه بنى القولين
المذكورين على ان الطهارة بالماء في الصورة المفروضة هل هو من قبيل الواجب المطلق فيجب المزج اذ ما لا يتم الواجب المطلق
الا به وهو مقدور فهو واجب او انها واجب مشروط بوجود الماء وتحصيل مقدمة الواجب المشروط غير واجب واقول لا بد
من تنقيح المبنى وتعيينه والا فمجرد الترديد والاحتمال لا يجدي في تحصيل الفتوى اما المبنى الاول فتوضيح القول فيه انه يستفاد
من كلمات اهل العلم في تفسير الاية وجوه ثلثة احدها ان عدم وجدان الماء عبارة عن كون المكلف في مكان لا ماء فيه ثانيها
ان وجدان الماء عبارة عن كونه تحت يده وسلطنته فيكون عدم الوجدان عبارة عن عدم تحقق هذا المعنى والوجدان بهذا
التفسير اخص من الاول لان مجرد كون الانسان في مكان فيه الماء لا يقتضي كونه تحت يده وسلطنته كما لو كان تحت يد سلطان
او في بئر بعيدة القعر لا يمكن النزول اليه ولا الاستقاء منه وهكذا وثالثها ما حكاه في مجمع البحرين عن بعض المفسرين من انه
يمكن ان يراد بعدم وجدان الماء عدم التمكن من استعماله وان كان موجودا فيسري الحكم الى كل من لا يتمكن من استعماله كفاقد الثمن
او الالة والخائف من لص او سبع ونحوهم ثم حكي عنه انه قال ان هذا التفسير وان كان فيه تجوز الا انه المستفاد من كلام محققي
المفسرين من الخاصة والعامة انتهى واستجوده صاحب المجمع بعد حكايته ومعلوم ان التفسير الاخير فيه تجوز كما اعترف به المدعي و
ان مجرد مصير محققي المفسرين من الفريقين لا يصلح قرينة على صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي فلا وجه للالتزام به واما
التفسير الاول فالظاهر اشتماله على التجوز ايضا اذ لا يقال للفقير الذي رأى الدراهم والدنانير في دكان الصراف انه وجدها وكذا من
رأى الحلي في دكان الصائغ وكذا لا يقال للمعدم الذي سكن بلدا للاغنياء انه واجد المال بل نزيد على ذلك ونقول انه ليس من
التجوز المأنوس استعماله فالمتعين هو التفسير الثاني واللازم عليه هو عدم وجوب المزج في المفروض لان معنى الوجدان انما هو
التمكن بمعنى الحصول بالفعل لا مجرد القدرة التي هي عبارة عن شانية التحصيل فتدبر واما المبنى الثاني فمقتضى التحقيق كون
الواجب الذي هو الغسل والمسح واجبا مطلقا حيث تعلق الامر بالغسل الذي لا يتحقق الا بالماء ولم يقيد باشتراط وجود الماء
ومعلوم انه اذا شك في التقييد فالاصل عدمه ومقتضى ذلك هو الاطلاق ولا يتوهم ان التقييد بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء
يجعل ما قبله بمنزلة ان يقال فاغسلوا ان وجدتم الماء لانا نقول ان قوله تعالى فان لم تجدوا لا يستلزم تعين كون الامر بالغسل
والمسح مشروطا لان ذلك التقييد يلائم كلا من الامر بالغسل على وجه الاطلاق والامر به على وجه الاشتراط فلو قيل يجب عليكم
الغسل وتحصيل الماء لاجله فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان صحيحا من القول كما انه لو قيل ان وجد عندكم الماء فاغسلوا وان لم
تجدوا ماء فتيمموا كان صحيحا ايضا ونحن نقول ان مقتضى هذا المبنى هو وجوب المزج في مفروض المقام وهذا هو المعول عليه ولا
ينافيه عدم تأتي الوجوب من الوجه الاول ويؤيد ما اخترناه ما دل على وجوب طلب الماء في الارض الحزنة والسهلة كل على ما
يليق به وما دل على وجوب شرائه ولو بثمن غال فوق له الثاني عدم الوصلة اليه ممن عدم الثمن كمن عدم الماء وكذا ان وجده
بثمن يضر به في الحال وان لم يكن مضرا به في الحال لزم شراؤه ولو كان باضعاف المعتاد وكذا القول في الالة اعلم ان عدم الوصلة
الى الماء مع وجوده يتحقق بامور يرجع بعضها الى فقد المقتضي وبعضها الى وجود المانع العقلي وبعضها الى وجود المانع الشرعي
احدها العجز عن الحركة المحتاج اليها في تحصيله لكبر او مرض او ضعف قوة ولم يجد معاونا باجرة مقدورة ويدل عليه مع قبح التكليف
بما لا يطاق مع عموم بدلية التراب عن الماء وصدق عدم الوجدان ثانيها ان يخاف من السعي اليه على نفسه بالاجماع المحصل والمنقول

في كلام جماعة وكذا لو خاف غيره على نفسه بذهابه من معه الى تحصيل الماء لظاهر الاجماع ولزوم العسر على ذلك الغير بل ظ
قيام الاجماع على سقوط الوجوب لو خاف الذاهب في طلب الماء على الغير وان لم يخف ذلك الغير لصغر او جنون او نوم ولا فرق
بين ان يكون الخوف من الهلاك او الجرح او الضرب الشديد الذي يشق تحمله عادة لاطلاق تعرض اللص والخوف منه وصدق
العسر ثالثها عدم قدرته على الثمن الذي يباع به الماء بان لا يجد الثمن اصلا رابعها ما ذكره المصنف ره من ان يجد الماء بثمن
يضر به في الحال والظاهر ان المراد به ان يكون بذل الثمن يوجب نقصا في ماله على وجه لا يبقى له مال يقوم بمعاشه على ما يليق
بحاله والظاهر ان هذا هو المراد بالاجحاف به فيما يأتي من عبارة المعتبر وقيل المراد بالتقييد بحال المكلف هو التعميم بالنسبة
الى الاستقبال ايض حيث لا يتوقع المكلف حصول مال فيه عادة ووجه التعميم اشتراكهما في الضرر وهذا الذي ذكره المصنف ره
هنا قد اختاره في المعتبر حيث قال اذا لم يوجد الا ابتياعا وجب مع القدرة وان كثر الثمن كذا قال علم الهدى وقيل ما لا يضر به
في الحال وهو اشبه الى ان قال وقال الشيخ ره في كتبه كلها لا يجب شراؤه اذا كان مضرا في الحال وهو فتوى فضلائنا وفتوى
فقهاء الجمهور ثم قال وانما قلنا انه اشبه لان من خشي من لص اخذ ما يجحف به لم يجب عليه السعي وتعريض المال للتلف واذا ساغ
التيمم هناك دفعا لهذا الضرر ساغ هنا ويبنيه على ذلك ما رواه يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يكون
معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع انتهى واستحسنه
في ك ثم قال ويؤيده عموم قوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال في الذكرى
وكذا لو اجحف بماله للحرج ويسوغ التيمم عند خوف لص يجحف بماله كما يأتي ثم قال وربما فرق بينهما بالعوض والثواب وهو خيال
ضعيف لانه اذا ترك المال لابتغاء الماء دخل في حيز الثواب انتهى هذا ولا يخفى عليك انه حصل من كلام المصنف ره وجود قولين
في المسئلة لان مقابل القول الذي حكاه بقوله قيل وعقبه بقوله وهو اشبه بقول علم الهدى رض بقول بوجوب الشراء وان اضر
بحاله وحكى هذا القول عن ابن سعيد ايضا في الجامع وقد عرفت مستند القول الذي اختاره المصنف ره واما مذهب علم الهدى رض فلعل
مستنده صدق وجدان الماء عليه نظرا الى ان وجدانه عبارة عن القدرة عليه والتمكن منه كما يراه جماعة واستدل على مذهبه في
الحدائق بعد استظهار كونه مما يظهر منه الميل اليه بل اختياره باطلاق الاخبار التي احدها ما رواه صفوان في الصحيح قال
سألت ابا الحسن ع عن الرجل الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو
واجد لها يشتري ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري قد اصابني مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشتري بذلك مال كثير هكذا
وجدنا في النسخ المعتمدة وكون المشتري مالا كثيرا باعتبار ما يستلزمه من الثواب على استعماله في تحصيل الطهارة ويمكن ان يكون
المال الكثير عبارة عن الثواب بنفسه ويكون الكلام بمنزلة ان يقال ان المشتري بذلك الثمن بحسب الصورة وان كان هو الماء لكن
المشتري بحسب الحقيقة هو الثواب والجنة وذلك مال كثير وفي بعض النسخ وما يسرني بذلك مال كثير وعلى هذا فالموصول كناية
عن الثواب ولفظة ذلك اشارة الى الشراء والمعنى ان الثواب الذي يسرني بسبب وقوع الشراء مال كثير وفي بعضها وما
يسوءني بذلك مال كثير وعلى هذا كلمة ما نافية ولفظة ذلك اشارة الى الشراء او الاستبدال والمال الكثير عبارة عن الثمن المبذول والمعنى انه ما
يسوءني بسبب الشراء زوال المال الكثير عني وثانيها ما رواه العياشي في تفسيره عن الحسين بن ابي طلحة قال سألت عبدا صالحا عن قول الله عز وجل او لا
مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ما حد ذلك فان لم تجدوا بشراء او بغير شراء ان وجد قدر وضوئه بمائة الف او بالف وكم بلغ قال
ذلك على قدر جدته وثالثها ما في دعائم الاسلام حيث قال وقالوا ع في المسافر اذا لم يجد الماء الا بموضع يخاف على نفسه ان مضى
في طلبه من لصوص او سباع او ما يخاف منه التلف والهلاك يتيمم ويصلي وقالوا ع في المسافر يجد الماء بثمن غال ان يشتريه اذا كان
واجدا لثمنه فقد وجده الا ان يكون في دفعه الثمن ما يخاف منه على نفسه التلف ان عدمه والعطب فلا يشتري ويتيمم بالصعيد ويصلي ثم
انه ره اعترض على المصنف ره بان قوله من خشي من لص اخذ ما يجحف به مع كونه لا دليل عليه لا يخرج عن القياس فان ورود ذلك على تقدير
تسليمه في السعي الى الماء لا يوجب انسحابه الى الشراء مع عموم الاخبار المذكورة لما اذا كان الثمن قليلا او كثيرا واما الاستناد الى الرواية
فكذلك ايضا لان موردها طلب الماء في الفلوات وهو خارج عن محل المسئلة وحمل ما نحن فيه على ذلك لا يخرج عن القياس انتهى ملخصا
ثم ان صاحب الجواهر ره بعد ان اختار وجوب الشراء بما وجد من الثمن ادعى ان ما ذهب اليه علم الهدى رض هو عين ما اختاره قال نعم

يمكن

يمكن التقييد بما دلت عليه رواية دعائم الاسلام من انه متى استلزم دفع المال الخوف التلف على نفسه والعطب فانه يجب الانتقال
الى التيمم ويؤيده ما دل على نفي الحرج في الدين وارادة اليسر دون العسر وسعة الحنيفية ونحو ذلك فان اريد بالضرر المذكور في كلامهم
ما ذكرناه فالحق ما ذكره في المعتبر ونقله عن الشيخ ره واتباعه وان اريد غير ذلك فالحق ما ذكره المرتضى رض انتهى ما اهمنا ذكره من
كلامه وهناك قول آخر حكي عن ابن الجنيد ره وهو انه ان كان الثمن غاليا تيمم ويصلي ويعيد اذا وجد الماء وقد قيل في الاحتجاج له
ان خوف فوات المال اليسير الى الماء يجوز للتيمم فكيف يجوز بذل المال الكثير على هذا الوجه فيه وان تضييع المال القليل مساو
لتضييع المال الكثير في كونه مستحله وفسقه عاصيه وجواز الدفع والجواب عن ذلك بالفرق بين جميع ما ذكر وبين موضع النزاع بالنص
وبالمنع من مساواة ما يبذله المكلف باختياره وبين ما ينهب منه قهرا لما في الثاني من لزوم الفضاضة والاهانة الموجبة للضرر
بخلاف الاول مضافا الى ان القول المذكور مردود لصحيحة صفوان المتقدمة وما في معناها من الاخبار والمختار ما ذهب اليه
المصنف ره وهو فتوى فضلائنا كما في المعتبر وحكى استظهار الاتفاق عليه عن شرح المفاتيح ولا فرق في الضرر بين الحال والمؤجل
ومنه ما كان محتاجا للنفقة فانه لا يجب عليه الشراء قولا واحدا كما عن المنتهى ومنها ايضا الاجحاف بماله الذي استيصاله او ما هو كا
ستيصاله لنا على ذلك ما دل على نفي الضرر والعسر والحرج في الدين سيما اذا استلزم ذلك سؤال الاوذال ويؤيده سهولة الملة
وسماحتها مع عموم بدلية التراب عن الماء واستقرار امثال هذه الموارد في الواجبات الاصلية فضلا عما لو كان وجوبه من باب
المقدمة وله بدل فبذلك كله يخرج عن اطلاق الاخبار المتقدمة واحتمال العكس بعد تسليم قبول عمومات الضرر والعسر للتخصيص لا
ولكنه بعيد رجحان هذه العمومات بعمل الاصحاب وغيرهم هذا ولكن يبقى في المقام شيء وهو انه ربما يورد على التمسك بحديث الضرر
في هذه المسئلة بان المراد به النهي عن ان يضر احد لاحد لا مثل ما نحن فيه مما يقدم الرجل هو بنفسه على ما هو ضرر عليه وعلى التمسك بنفي العسر
والحرج بمنع كون الشراء فيما نحن فيه عسرا او حرجا والا لم يقع نظيره في الشرع من الجهاد وبذل المال في الحج وغير ذلك ويمكن الجواب
عن الاول بان ظاهر حديث الضرر وان كان ذلك الا ان من المعلوم ان مقصود الشارع عدم اصابة الضرر لاحد من رعيته وصدوره
من غيره بالنسبة اليه لا مدخل له في ذلك ولهذا ترى فقهاءنا رض يتمسكون به في ابواب المعاملات في موارد ليس احد من المتعاملين
قاصدا للاضرار بالآخر اللهم الا ان يقال ان صدور التعدي من بعض آحاد الرعية بالنسبة الى بعض آخر لما كان مبغوضا للشارع
نهى عنه في حديث الضرر والا فمجرد تعب من كان من الرعية مع تعدي غيره عليه ليس امرا مبغوضا للشارع بل قد يوجب ذلك
كمالا فيه خصوصا اذا كان لاجل العبادات ولكن الانصاف انا نعلم قطعا ان عدم وصول الضرر الى من كان من الرعية امر مقصود
عند الشارع كما لا يخفى على من تدبر في كلمات الفقهاء رض ان ذلك من قبيل المسلمات لديهم وعن الثاني بان العسر يختلف وجودا
وعدما باعتبار الاعراض وبملاحظة عظم خطر الامر الذي يقدم عليه فقد لا يكون بذل الف دينار عسيرا على النفس وقد يكون
بذل عشرة دنانير يسيرا او لما كان اصل بذل المال الكثير في مقابل الثواب من قبيل ما يبذل في الامر الخطير لم يكن من قبيل العسر
لكن لما تحقق ان ما كان منه مضرا بحال المكلف عسر مع عدم كون الاخبار المتقدمة ناطقة بوجوب الالتزام به لكونها اعم مما
يستلزم العسر فان غاية ما فيها هو وجوب بذل مائة او الف وهو لا يستلزم الاضرار بحال المكلف ولا العسر فلذلك كان عمومات
العسر مخصصة لها خامسها الخوف على المال عند الاكثر مط سواء كان قليلا او كثيرا وسواء قطع المكلف بذهابه وتلفه ام
ظنه او احتمله وحكى في المستند عن بعض المشايخ الاخباريين وجوب تحصيل الماء وعدم جواز التيمم والظاهر انه اراد به
صاحب ئق كما صرح بنسبته اليه غيره وفصل في المستند فقال وكذا يجوز التيمم لو كان الخوف على المال الكثير او القليل الضار
على تلفه الضرر عرفا اذا كان خوفه من جهة القطع ولو عادة بالتلف لادلة نفي الضرر الا ان يكون المال كثيرا بحيث يكون في تعرضه
في مظنة التلف عسر حتى يجري فيه ادلة نفيه فيسقط وجوب التحصيل ايضا حجة القول الاول امور الاول والثاني الاجماع
المدعى في كلام جماعة والنصوص المدعى دلالتها على ذلك قال في ك في شرح قول المصنف ره الثالث الخوف ولا فرق في جواز التيمم
بين ان يخاف لصا او سبعا او يخاف ضياع ماله ما لفظه هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله جماعة ثم حكى عن المنتهى انه قال
لا اعرف فيه خلافا بين اهل العلم الى ان قال واطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في الخوف بين ان يكون على النفس او
المال او البضع انتهى وفي كشف اللثام الخوف من تحصيله او استعماله على النفس او المال له او لغيره من الاحترام من لص او سبع

بالاجماع

بالاجماع والنصوص نحو ولا تقتلوا انفسكم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وما جعل عليكم في الدين من حرج ويريد الله بكم اليسر وكقول الصادق
لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع وقوله لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل و
يأكلك السبع انتهى ووجه دلالة الحديث الاول على ما نحن فيه ما في ك من ان روايتي يعقوب بن سالم وداود الرقي دالتان على
جواز التيمم مع الخوف من اللص متناولتان باطلاقهما للخوف من فوات المال القليل والكثير انتهى ونظره وغيره في الاستدلال
بهما الى ان اللص انما يخاف منه على المال ولا يخفى عليك ان رواية داود الرقي انما هي التي ذكرها في كشف اللثام اخيرا وليس
فيها من ذكر اللص عين ولا اثر الثالث ما في الحدائق عن بعضهم من الاستناد الى وجوب حفظ المال وصيانته لكن اورد عليه
فيها بانه معارض بما دل على وجوب الوضوء والغسل من الآية والروايات المستفيضة وهو اصرح واصح فيجب تقديم العمل به وارجاع
ما خالفه اليه بالحمل على غير الصورة المذكورة على ان دعوى لزوم الحرج بتعريض المال للصوص ووجوب الحفظ وصيانة المال
في تلك الحال ممنوعة سيما الثاني فانها مصادرة ظاهرة ومع التسليم فنقول عاما ان تعارضا فتقييد ما ذكرناه من العموم باولى
من تقييدها ذكروه وبذلك لا يتم الاستدلال انتهى ويمكن الجواب بان الشهرة والاجماعات المنقولة تكشف عن قيام قرينة على
تخصيص عمومات وجوب الوضوء والغسل بما دل على وجوب حفظ المال من التلف حجة القول الثاني ما في الحدائق حيث قال
انا لم نقف على نص يدل على وجوب الانتقال الى التيمم للخوف على المال سوى الروايتين المشار اليهما وظاهرهما وصريحهما
ينادي بان المراد انما هو الخوف على النفس كما عرفت لقوله في الاولى لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ومن
الظاهر ان التغرير بالنفس انما هو عبارة عن تعريضها لما يوجب التلف والهلاك وفي الثانية فاني اخاف عليك التخلف من
اصحابك فتضل ويأكلك السبع وهي ظاهرة ايضا فيما ذكرناه انتهى ومآل هذا المقال عند التحقيق الى التمسك بالاصل ثم
ان من الغريب ما وقع في كلام بعض المعاصرين من ان المناقشة في النص من صاحب ق و اللوامع وغيرهما بظهوره بقرينة
ذكر السبع في الخوف على النفس في غير محلها خصوصا مع فهم الاصحاب انتهى وذلك لما عرفت من كلام صاحب ق من ان
معنى التغرير بالنفس بحسب اصل الوضع انما هو اهلاك النفس وعلى هذا لابد للمدعي اقامة القرينة على صرف اللفظ من معناه الحقيقي
الى مطلق الضرر والخوف وذكر اللص قد يدعى كونه قرينة على كون المراد هو الخوف على المال لغلبة كون مقصود اللص هو اخذ
المال لا اتلاف النفس لكن الانصاف انه لم يبلغ من الظهور مرتبة صرف لفظ التغرير بالنفس عن حقيقته ومع الشك في صلاحية
لفظ للقرينة يجب التمسك باصالة الحقيقة والمختار هو القول الاول والعمدة في الحكم بعد الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة
وعدم وجدان الخلاف الى زمان صاحب ق ره بل قد اعترف هو ره صريحا بالاتفاق حيث قال واما الخوف على المال فلم اقف
منه على مستند الا انه اتفاقي بينهم انتهى حجة القول الثالث ما عرفت في كلام صاحب المستند ره ويعرف ضعفها مما
بيناه ثم انه هل يلحق بماله في تسويغ التيمم مال غيره صرح بذلك المحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره فيما
حكي عن روض الجنان والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام وفي الجواهر انه لا يخلو من تامل فيما لا يجب عليه حفظه من
مال الغير ولم يكن في تسلط اللصوص عليهم غضاضة عليه من عيال ورفقائه المستجيرين به اللائذين بجاه لعدم الدليل الذي يقطع
باب المقدمة وقال في المستند ومما ذكر يظهر السقوط مع الخوف على مال الغير اذا كان قاطعا بالتلف واما بدونه فلا دليل على التعدي
الا اذا كان تعريضه في مظنة التلف موجبا للعسر انتهى والظاهر من بنائه الحكم على ما ذكر انه يريد التمسك بادلة نفي الضرر نظرا
الى كون طلبه للماء سببا لتضرر الغير فيكون اضرارا وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله وكانه اراد بما اذا كان تعريضه في مظنة التلف موجبا
للعسر ما لو كان الغير من اللائذين بجاهه والمختار ما هو مختار الاكثر لقاعدة الضرر ولا اختصاص للحكم بصورة القطع سادسها
الخوف على العرض والظاهر اتفاقهم على ذلك لما في تعريضه في مظنة الضياع من الحرج العظيم وكونه اهم في نظر الشارع والحظ
عدم الفرق بين عرضه وعرض غيره في الحكم عند الشارع وكذا في انظار الفقهاء رض لما عرفت من الاهمية الموجبة لذلك ولكن قال
في الجواهر ما صورته وفي الحاق عرض غيره مع عدم التعلق به ولو من جهة الاستجارة ونحوها اشكال انتهى ولا يخفى ضعفه
سابعها الخوف عن جبن بدون سبب ظاهر لذلك كما يشاهد كثيرا من كثير الناس من الوحشة في ظلمة الليل فقد صرح المصنف ره
في المعتبر والعلامة ره في التذكرة والشهيد الثاني ره في لك بجواز التيمم من جهته خلافا لما حكي عن العلامة ره في التحرير حيث جعل المنع

من يتمم احسن الوجهين وربما علل الاول بانه لا يؤمن من وقوع الخلل في عقله فهو اشد ضررا من ذي السبب وعلل الثاني بانتفاء
السبب المسوغ يعني انه لم يعد الخوف المطلق من مسوغات التيمم في النصوص وحكي عن المنتهى التوقف في الحكم والحق انه ان بلغ الجبن
الى حد لا يؤمن معه من الضرر او يشق تحمله كان مسوغا للتيمم بدلالة ادلة نفي الضرر والعسر والا فلا ثامنها الخوف من القتل قصاصا
مع رجاء العفو بالتاخير اما بالدية او مجانا فقد استظهر في جامع المقاصد انه عذر مسوغ للتيمم وعلله بان حفظ النفس مطلوب
وربما يقيد فيقال بان العذر انما هو الخوف من الوقوع في الاقتصاص انه لم يتعين عليه فعلا كما انا لم يكن مطالبا وكان متمكنا
من الدية ورجى بالتاخير العفو عن القصاص بالدية فلا باس بالتيمم من اجله بخلاف ما اذا تعين كما اذا كان مطالبا ولم يتمكن
ولم يرج بالتاخير العفو مجانا وتامل صاحب الجواهر في اصل الحكم بعد نقله عن جامع المقاصد تاسعها خوف الحبس ظلما فانه
عذر كما نص عليه في جامع المقاصد ثم قال ومنه المطالبة بحق وهو عاجز عن ادائه اما العدم ممكنه من اثبات العجز او لتغلب
المطالب انتهى وهو وجيه فان الدين وان كان حقا بحسب الظاهر من جهة عجزه عن اثبات ادائه لكنه غير مستحق للحبس واقعا فالتحفظ
منه مع عدم نقضه للحكم الظاهري مطلوب قوله الثالث الخوف ولا فرق في جواز التيمم بين ان يخاف لصا او سبعا او ضياع
مال قد تقدم من التفصيل ما يغني عن التعرض لشرح هذه العبارة لكن ينبغي بيان امرين الاول ان المراد من الخوف على النفس
المشار اليه بقوله او سبعا ومن الخوف على المال انما هو الخوف على النفس المحترمة والمال المحترم والمراد بالمحترم كما نص عليه المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد هو ما لم يهدر اتلافه ثم انه قال ره فالمرتد والخنزير والكلب العقور لا يعد الخوف عليه عذرا في التيمم
الثاني انه لا فرق في الخوف بين حصوله له في طريقه بالنسبة الى ما يستصحبه من مال او رفيق وبين حصوله لما تخلف له من مال او
نفس في منزله بعد تنائيه عنه قوله وكذا لو خشي المرض الشديد او الشين باستعمال الماء جاز له التيمم لا اشكال ولا خلاف في
كون خوف المرض مسوغا للتيمم في الجملة وقد استدل له بادلة العسر والحرج من الآيات والاخبار والروايات الخاصة المستفيضة
منها صحيحة محمد بن مسلم قال سالت الباقر ع عن الرجل يكون به القروح قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم وصحيحة احمد بن محمد بن ابي
نصر عن الرضا ع في الرجل يصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد قال لا يغتسل ويتيمم وعن الكافي عن محمد بن
مسكين وغيره عن الصادق ع قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال الا سالوا الا يمموه ان دواء
العي السؤال قال وروي في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل وعن الصدوق ره انه روى في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع
في الرجل يكون به القروح والجراحات فيجنب قال لا باس بان يتيمم ولا يغتسل قال وقال الصادق ع المبطون والكسير يؤممان ولا يغسلان
وتوضيح المقام يتم بالكلام في مباحث الاول ان مقتضى ما فصله المصنف ره من تقييد المرض بالشديد هو كون المرض اليسير
غير مسوغ للتيمم وقد صرح به الشيخ ره في ط حيث قال قد بينا ان كل مرض يخاف معه من استعمال الماء فانه يسوغ معه التيمم وان لم يخف
منه التلف وان لم يخف منه التلف وخيف الزيادة في المرض مثل ذلك وان لم يخف التلف ولا الزيادة فيه وخاف ان يشينه
ويشوه بركان مثل ذلك وان لم يخف شيئا من ذلك وخاف ان يؤثر فيه اثرا قليلا لم يجز له التيمم بلا خلاف وكل مرض
لا يخاف معه التلف ولا الزيادة فيه مثل الصداع ووجع الضرس لم يجز معه التيمم انتهى ومثله في المعتبر فقال لا يستبيح المريض التيمم
مع تحقق التلف ولا يستبيحه مع خوف المرض اليسير كوجع الراس والضرس وهل يستبيحه لخوف الزيادة في العلة او بطوءها او الشين فيه نعم
ثم نقل الخلاف عن العامة وبذلك صرح العلامة ره في الجملة من كتبه وعن ظاهر كلامه في النهاية والارشاد تعليق الجواز على
مطلق المرض وهو ظاهر الذكرى وقواه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال ولو كان الضرر يسيرا كالصداع ووجع
الضرس وفي المنتهى الحمى الحارة فعند المصنف ره لا يجوز التيمم ونقل عن الشيخ وهو بعيد لان ذلك ضرر ظاهر وربما بلغ حدا يشق تحمله
مشقة شديدة مع انه لا يوثق في المرض بالوقوف على الحد اليسير مع ان ضرر المذكورات اشد من ضرر الشين وقد اطبقوا على جواز
التيمم لخوفه والذي يظهر من الذكرى جواز التيمم لذلك وفيه قوة انتهى وقال في ك بعد نقل استشكال الشهيد ره في اخراج
الضرر اليسير مع العسر والحرج وقول النبي ص لا ضرر ولا ضرار وربما كان الخلاف مرتفعا في المعنى فانه مع الضرورة والمشقة الشديدة
يجوز التيمم عند الجميع لان المرض والحال هذه لا يكون يسيرا ومع انتفاء المشقة وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع ا ه
انتهى وقال في الحدائق الظاهر ان المراد بالمرض الموجب للتيمم هو ما يشق معه استعمال الماء بخوف حدوثه او زيادته او بطوء

بر ثم ويصعب على وجه لا يتحمل عادة لان التكليف كما عرفت من الروايات المتقدمة يعني الاخبار النافية للعسر والحرج انما
تعلق بالوسع دون الطاقة بمعنى انه وان اطاقه وامكن الاتيان به بمشقة فانه لا يكلف به وانما يكلف بوسعه بمعنى ما لا
مشقة فيه وامكان عنه نوع اذى مثل وجع الراس في الجملة او الضرس او نحو ذلك فانه لا يوجب الانتقال الى التيمم وليس لحد
شرعي بل الانسان على نفسه بصيرة وفي موثقة زرارة قال سئلت الصادق ع ما حد المرض الذي يفطر به الرجل ويدع الصلوة
من قيام فقال بل الانسان على نفسه بصيرة هو اعلم بما يطيقه ثم انه تكلم في المقام بما شاء ثم اورد في ذيل كلام على جعل النزاع
لفظيا بان كلام الفاضلين صريح في ان اليسير من الوجع كوجع الراس والضرس لا يستبيح به التيمم وصريح كلام الذكرى الاستشكال
فيما ذكراه هنا ودعوى لزوم الحرج والعسر بذلك وانه ضرر منفي بقوله ع لا ضرر ولا ضرار فكيف يكون النزاع لفظيا والحال
كما عرفت انتهى الثاني انه صرح جماعة بان المرض الواقع في كلماتهم ما كان عاما لجميع البدن او مختصا ببعض وح يقع التنافي
بين ما ذكروه من التيمم بالنسبة الى من كان المرض مختصا ببعض منه كما لو كان عليه قرحة او جراحة معصبة او غير معصبة بل لو
كان العضو مكسورا وبين ما ذكروه في باب الوضوء من انه يتوضأ ويمسح على الجبيرة او يضع خرقة ويمسح عليها وهذا الاشكال
بعينه جار في الاخبار فانه ينافي الاخبار المذكورة ما يخالفها في الحكم مثل حسنة الحلبي او صحيحة عن الصادق ع انه سئل عن الرجل
يكون به القرحة في ذراعه ونحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء
فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسئلته عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما
حوله ورواية العياشي عن امير المؤمنين ع قال سئلت رسول الله ص عن الجبائر تكون على الكسر كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل
اذا اجنب قال يجزيه المسح عليها في الجنابة والوضوء قلت فان كان في برد يخاف على نفسه اذا افرغ الماء فقرء رسول الله ص ولا تقتلوا
انفسكم ان الله كان بكم رحيما وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلنا باعبدالله ع عن الكسير تكون عليه الجبائر او يكون به
الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع
ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته الى غير ذلك من الاخبار وقد استقصينا وجوه
الجمع بين الاخبار في مبحث الجبائر والذي يقتضيه النظر بعد التامل فيها ان التعارض بين صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا
جعفر ع عن الرجل يكون به القروح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم وما هو بمعناه من اخبار التيمم
وبين مثل قول الصادق ع في صحيحة الحلبي او حسنته ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها
الحديث انما هو على وجه التباين ولو قيل ان الاولى اعم من الثانية لان الاولى مطلقة بالنسبة الى ما لو امكن الجبيرة وما لو لم يمكن
والثانية مختصة بما لو امكنت الجبيرة فتخصص الاولى بالثانية بمعنى انه يخرج من تحتها صورة امكان الجبيرة فيكون الباقي
تحتها التيمم صورة عدم امكان الجبيرة قلنا مثل هذه الملاحظة تجري في الثانية ايضا فيصير المعنى انه يلزم المسح على الجبيرة سواء
امكن التيمم ام لا وتقدم الجبيرة على التيمم غير معلوم بل هو اول البحث وح يكون الحكم بكل منهما بالنسبة الى امكان الاخر
وعدم امكانه اعم من وجه ويقع التعارض في مورد الاجتماع وهو ما لو امكن المسح على الجبيرة والتيمم على حد تعارض المتباينين
هذا ولكن هناك رواية اخرى وردت على اسلوب اخر فيستفاد منها ما يصلح ان يكون كاشفا للغطاء عن وجه المطلوب وهي
رواية العياشي حيث وقع التصريح فيها اولا بانه يجزيه المسح على الجبائر في الوضوء بحيث لا يخاف على نفسه ثم بعد السؤال عن
الخوف على نفسه بافراغ الماء على جسده وهو اية شامل وظاهر السؤال عن خصوص حال ذي الجبائر وعلى تقدير عدم
اختصاصه به لا اشكال في شموله له اجاب ع بانه ينتقل الى التيمم لان قرائة الاية المذكورة تدل على المنع من افراغ الماء
على البدن في كل من الوضوء والغسل فيحصل من ذلك ان الانتقال الى التيمم انما هو بعد تعذر الطهارة المائية المشتملة على
المسح على الجبيرة وح نقول ان هذه الرواية تصير قرينة على ان صحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها ناظر الى صورة تعذر الطهارة
المائية ولو مع المسح على الجبيرة وبهذا الوجه يجتمع الاخبار ثم لو سلمنا التعارض بين طائفتي الاخبار قلنا ان قاعدة الميسور
ترجح اخبار المسح على الجبيرة على اخبار التيمم بل لنا ان نزيد على هذه الجملة ونقول ان تلك القاعدة حاكمة على ادلة التيمم وتوضيح
ذلك ان قوله تعالى في اية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وان كان ظاهرا في ان مناط

شرعية التيمم هو ثبوت الحرج والضيق في اتيان افعال المذكورة الوضوء في الاية سواء كان لفقد الماء او التضرر في تحصيله او
باستعماله فيحصل الاية الشريفة بعد ملاحظة صدرها وذيلها انه كلما كان في الاتيان بالافعال المعهودة للوضوء حرج
على المكلف وجب عليه التيمم وان يحصل قاعدة الميسور انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان ببعضها
الميسور وحيث علم بالاجماع على عدم اجتماع الطهارتين على مكلف واحد تعارضتا الادلة من الطرفين بالعموم من وجه لكن مقتضى
النظر الدقيق حكومة قاعدة الميسور على ما هو دليل التيمم من الاية بمعنى انها تعطي تحديد مورده لان مفادها هو ان ثبوت العجز
الميسور على المكلف في زمان تيسر الكل ليس مقيدا او منوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء حتى يسقط بتعسره بل هو ثابت على
كل حال وعلى هذا فيكون صدر الاية الشريفة بملاحظة قاعدة الميسور متكفلا لحكم الوضوءات الناقصة وكفايتها عند
ارادة القيام الى الصلوة فقوله تع فان لم تجدوا ماء اه بملاحظة ذيلها الدال على عدم ارادة الحرج يصير مختصا بمن كان
الحرج في وضوئه ولو ناقصا بان لم يمكن من الافعال راسا ولما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ ره في ف والفاضلين في
المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في مثل مسئلة المسح على الحائل مما تعذر فيه الاتيان ببعض واجبات الوضوء على اثبات سقوط
ذلك الواجب باية نفي الحرج ولا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء الناقص وليس ذلك الا من جهة التسالم على بقاء التكليف
بالطهارة المائية وعدم سقوطها بسقوط بعض واجباتها والا كان اللازم عليهم ان يثبتوا ابقاء التكليف بالطهارة المائية
وعدم الانتقال الى التيمم ولو تنزلنا عن ذلك ايضا قلنا ان قاعدة الميسور بعد تعارض طائفتي الاخبار وتساويهما هي المرجح او
نقول انا نرجع الى قاعدة اخرى وهي انه اذا جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ودار الامر بين الاتيان بالبدل وبين
الاتيان بالمبدل منه ناقصا فانه وان ذكر بعض المحققين ره في رسالته المعمولة في البرائة والاشتغال فيه وجهين من ان مقتضى
البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل منه ومن ان الناقص في حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود
فيقدم على البدل كالتام لكن قوى هو ره الوجه الثاني في الحاشية التي كتبها على هذا المقام معللا بان مرجع الدوران
الى ان البدل هل هو الناقص الباقي او البدل التام فهنا بدلان لا بد من ترجيح احدهما على الاخر ورواية عبد الاعلى تدل
على وجوب اتيان البدل الناقص حيث احال معرفة ذلك الى كتاب الله فيعلم منه ان نفس الامر بالمبدل يدل على لزوم اتيان
الناقص ويؤيد ما ذكرناه تصريح جماعة منهم كاشف اللثام ره في شرح قول العلامة ره في اخر المبحث ويتيمم من لا يتمكن من
غسل بعض اعضائه ولا مسحه حيث قال ثم المراد بتعذر غسله او مسحه تعذرهما ولو على الجبائر ان كانت او اوجبناها مع
الامكان كما في المنتهى والنهاية كما قال في التذكرة ولو تعذر المسح على الجبيرة تيمم انتهى فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الحكم
هو المسح على الجبيرة ما لم يتضرر بافراغ الماء على جسده فان تضرر به فالحكم هو التيمم سواء كان الضرر بالجرح او بالبدن ولو
استوعب الجرح تمام عضو واحد من اعضاء الوضوء توضأ ومسح ذلك العضو بتمامه ولو استوعب جميع اعضاء الوضوء
فان تضرر باستعمال الماء وافراغه عليه كما عرفت في رواية العياشي تيمم والا غسل الوجه واليدين ومسح بالراس والرجلين
وينطبق على ما ذكرناه من البيان قول المصره وكذا لو خشي المرض الشديد او الشين باستعمال الماء جاز له التيمم فان من يتمكن
من الجبيرة لا يخشى المرض باستعمال الماء بل يغسل الجرح فمن كان بعض بدنه مجروحا وتضرر بصب الماء على الموضع الصحيح يجب
عليه التيمم ونقل في لف عن ابن الجنيد ره انه قال ولو اختار الاحد ان يتلذذ بالجماع لكان على التيمم من غير جنابة اصابته
فان احتلم اجزأه ثم قال بعد نقله وهو يشعر بعدم الاجزاء انتهى وظاهره الاطلاق بالنسبة الى خوف التلف وغيره من اقسام
الخوف فيكون موافقا لما تقدم هذا الثالث ان مقتضى اطلاق كلام المصره انه لا فرق في وجوب التيمم عند خوف المرض
باستعمال الماء بين ما لو كان متعمدا للجنابة وبين ما لو لم يكن متعمدا لها وتحرير المقال انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال
احدها ما افاده اطلاق المصره وهو المشهور بينهم ثانيها ما ذهب اليه الصدوق ره في الهداية حيث قال ومن اصابته
جنابة فخاف على نفسه التلف فانه ان كان جامع فليغتسل وان اصابه ما اصابه وان احتلم فليتيمم انتهى والمفيد ره في المقنعة
فانه قال فان احتلم فخاف على نفسه من الغسل لشدة البرد او كان به مرض يضره معه استعمال الماء ضررا يخاف على نفسه منه
تيمم وصلى فاذا امكنه الغسل اغتسل لما ياتيه من الصلوة وان اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه

ولم يجز التيمم بذلك جاء الاثر عن ائمة آل محمد عليهم السلام انتهى والشيخ ره في ف حيث قال من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل
حال وان خاف التلف او الزيادة في المرض وخالف جميع الفقهاء في ذلك انتهى ثالثها ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية من التفصيل
بين التلف وغيره من ساير اقسام الضرر حيث قال وان كان غسله من الجنابة التي تعمدها وجب عليه الغسل وان لحقه برد الا
ان يبلغ ذلك حدا يخاف على نفسه التلف فانه يجب عليه التيمم والصلوة فاذا زال الخوف وجب عليه الغسل واعادة تلك الصلوة
انتهى ووافقه المصنف ره في النافع لانه قال فيه ولو تعمد الجنابة لم يجز التيمم ما لم يخف التلف انتهى وقال في المعتبر ما نصه وقال
في ط اذا خاف على نفسه تيمم وصلى وكذا قال في يب وهو اولى لقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تع ولا تقتلوا انفسكم الى اخر ما
قال وتبعهما على هذا القول في المستند حجة القول الاول وجوه الاول اطلاق الاجماعات المدعاة في كلام ابن زهرة والمصنف ره
والعلامة ره وغيرهم على وجوب التيمم عند خوف التلف ونحوه من المضار الثاني ما في الجواهر من ان ظاهر المنتهى الاجماع
عليه بالخصوص حيث قال لو اجنب مختارا او خشي البرد تيمم عندنا وهو الحجة انتهى ما في الجواهر وربما يناقش فيه بان العلامة ره في …
ذكر هذه العبارة في الاحكام وقال بعدها وقد مضى البحث واشار بذلك الى ما قدمه في الاسباب فانه بعد ذكر خوف
المرض من المسوغات قال وهو على الاطلاق مذهب اكثر علمائنا وقال الشيخ ره ان كان الخائف قد تعمد الجنابة وجب عليه الغسل و
ان لحقه برد الا ان بلغ حدا يخاف على نفسه التلف انتهى وهو لا يعطي الا دعوى الشهرة نعم لو كان قد عبر بلفظ الاجماع كان
معتبرا من جهة ان مخالفة الشيخ ره لا تقدح في تحصيل الاجماع بشيء من الطرق المقررة في الاصول الثالث اطلاق قوله تعالى
وان كنتم مرضى الرابع نفي العسر والحرج وارادة اليسر الخامس نفي الضرر ووجوب دفع الضرر المظنون السادس النهي عن الالقاء
في التهلكة وقتل النفس السابع ترك الاستفصال في اخبار المجروح والمقروح المتقدم ذكرها مع ظهور بعضها في تعمد الجنابة
كصحيحة محمد بن مسلم المذكورة المتضمنة لقوله يجنب الظاهر في الاختيار الثامن صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر المتقدم ذكرها
حيث تضمنت الحكم بالتيمم على من يخاف على نفسه من البرد فيشمل ما نحن فيه التاسع استقراء موارد سقوط الطهارة المائية باقل من
ذلك بل الحال على هذا المنوال في غيرها من التكاليف كالصلوة والحج والصوم وغيرها العاشر اهمية حفظ النفوس والابدان عند
الشارع من حفظ الاديان الحادي عشر رواية السكوني عن جعفر ع عن ابيه ع عن ابائه ع عن ابي ذر انه اتى الى النبي ص فقال يا رسول
الله ص هلكت جامعت على غير ماء قال فامر النبي ص بمحمل فاستترنا به وبماء فاغتسلت انا وهي ثم قال يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين
والتقريب في الاستدلال بها انه صرح ابو ذر بتعمد الجنابة من دون تمكنه من الماء والنبي ص لم ينهه عن العود الى مثل ذلك ولم
يوجه اليه اللوم بل اقره على ذلك وقال يكفيك الصعيد عشر سنين الثاني عشر ان اللازم على مذهب من يوجب الغسل على
متعمد الجنابة حرمة الجنابة والحال هذه وفي المعتبر الاجماع على الاباحة للاصل والعمومات كالاذن في اتيان الحرث متى شاء والحرج
الشديد في بعض الاحوال لو منع من الجماع ويدل عليه صحيحة اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون مع اهله في سفر
لا يجد الماء يأتي اهله فقال ما احب ان يفعل الا ان يخاف على نفسه قلت فيطلب بذلك اللذة او يكون شبقا الى النساء فقال
ان الشبق يخاف على نفسه قلت يطلب بذلك اللذة قال هو حلال قلت فانه يروى عن النبي ص ان ابا ذر سأله عن هذا فقال ائت
اهلك تؤجر فقال يا رسول الله ص او أوجر فقال كما انك اذا اتيت الحرام ازرت فكذلك اذا اتيت الحلال اجرت فقال ابو عبد
الله ع الا ترى انه اذا خاف على نفسه فاتى الحلال اجر ورواها ابن ادريس ره في مستطرفات السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن
علي بن السندي عن صفوان عن ابي ابراهيم ع بادنى تفاوت في بعض الالفاظ واذا جاز الجماع لم يوجب العقوبة بمثل ذلك حجة القول
الثاني امور الاول ما تمسك به الشيخ ره في ف من اجماع الفرقة الثاني ما تمسك به هو ايضا فيه وبه روايتان في صورة الاطلاق
احديهما صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه
عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في
مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني واغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس
بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني والاخرى صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع
عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولم يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان وحدثه رجل انه فعل ذلك

يعني من اجنب مختارا ره

يعني انه لا تفصيل فيهما بين متعمد الجنابة وغيره منه

فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل بيان قوله حدثه عطف على قوله سئلت فهو مقول القول
المذكور في صدر كلام الراوي والضمير المنصوب فيه يعود الى ابي عبد الله ع كالضمير المستتر في قوله بعد ذلك فقال الثالث ما ذكره
بعضهم لا رأيا بهذا القول من الاخبار المفصلة ومنها خبران احدهما ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن
علي بن احمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم
وثانيهما ما رواه عن علي بن ابراهيم عن ابيه رفعه قال ان اجنب فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم تيمم ولا يخفى ما في التمسك
بالاجماع في مثل هذه المسئلة التي افتى الاكثر فيها بخلافه واما الروايتان الاوليان فان استند اليهما في ف فقد اجاب عنهما المصنف ره
في المعتبر بعدم الصراحة في الدلالة لان العنت المشقة وليس كل مشقة تلفا ولان قوله ع على ما كان ليس حجة في موضع النزاع
وان دل باطلاقه فدفع الضرر المظنون واجب عقلا لا يرتفع باطلاق الرواية ولا يخص بها عموم نفي الحرج واستجوده في ك بعد
نقله ثم قال ويتوجه عليهما ايضا انهما متروكا الظاهر اذ لا تقييد فيهما بتعمد الجنابة ولا قائل بمضمونهما على الاطلاق انتهى
لكن في الوسائل جعل ذكر جنابة الامام ع حيث انه منزه عن الاحتلام للنص الوارد في ذلك قرينة على كون الجنابة عن عمد وانت
خبير بان تعمده في هذا المقام لا يخلو من وجوه احدها ان يكون حين ارتكب ذلك آمنا من الضرر بعلمه انه لا يصيبه ضرر من
الغسل وح يخرج الحديث عن حيز الاستدلال به وثانيها ان يكون خائفا من الضرر وح يكون اقدامه على الضرر منافيا
للعصمة فيجب طرح الحديث ثالثها ان تكون الجنابة سابقة على المرض كما احتمله بعضهم وح يجب طرحه ايضا لعدم القائل بمضمونه
هذا ولكن الانصاف ان ما اورده المصنف ره اولا غير متجه لان كل مشقة وان لم يكن تلفا الا انها باطلاقها تشمل التلف وغيره
من اقسام الضرر ومدعى هذا القائل هو وجوب الغسل مط وان اصابه شيء من افراد المشقة نعم لو ادعى ان لفظ العنت المرادف
لها مع وصف كونها منونة منكرة واقعة في كلام المثبت لا تفيد التلف اذ لا يراد بها ح سوى المشقة اليسيرة فيكون قوله ع في
الجواب وان اصابه ما اصابه كناية عن المشقة اليسيرة كان له وجه وكذا ما اورده ثانيا لان دفع الضرر المظنون وان كان
واجبا عقلا الا انه اذا افرض انه ورد الامر به من المولى بطريق معتبر شرعا فلا محالة لا يخلو اما ان يكون ذلك الامر من
باب العقوبة كما هو اللايق بما نحن فيه وح يكون ارتكابه مطهرا من الذنب فيخرج عن موضوع الضرر واما ان لا يكون من
باب العقوبة وح يكون الضرر مجبورا بما هو اقوى واولى فيخرج عن موضوع الضرر ايضا وكذا ما اورده ثالثا لان الامر بالغسل
بعد فرض صحة السند والدلالة ان كان من باب العقوبة لم يكن من جعل الشارع بل من تسبب المكلف بنفسه وهذا هو
الظ وقد اعترف به في المعتبر حيث قال ولان الجماع على هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة انتهى واما
الخبران الاخيران فقد اجاب عنهما في المعتبر بوجهين الاول انهما مقطوعتان فلا يترك لاجلهما المسند الثاني انهما لم
يتضمنا موضع النزاع لجواز ان يكون لا مع الخوف على النفس فيكون اخص دلالة والعمل بهما اولى انتهى والظ انه اراد بقوله
اخص دلالة كونهما اوضح دلالة والتعبير بكونهما اخص مبني على كونهما تعين المقصود وتقييده حجة القول الثالث ما ذكره في
المستند من ان صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة سليمان عارضتا الاخبار الدالة على وجوب التيمم على من به الجروح والقروح و
الخائف على نفسه من البرد مط وهما اوجبتا الغسل على من ذكر فخصت تلك الاخبار بغير المتعمد وهما بالمتعمد
لشهادة المرفوعتين المتقدمتين مضافا الى انه بملاحظة الاجماع المحقق على سقوط الغسل من غير المتعمد واختصاص الصحيحين
بالمتعمد قطعا يصيران اخص مط من اخبار التيمم فيجب تخصيصها بهما كما يجب تخصيصهما وتخصيص المرفوعتين بغير من خاف
تلف نفسه بصحيحة ابن سنان عن الرجل يصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي
فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة وقريب منها مرسلة جعفر فانهما تعارضانهما بالعموم من وجه وترجحان عليهما بموافقة
الكتاب الموجب للتيمم على المريض والنافي للعسر والحرج والناهي عن التعرض للتهلكة واجاب عما اورده المصنف ره من ان العنت المشقة
وليس كل مشقة تلفا بانه بعد شموله للمشقة الشديدة يكون حجة فيها ايضا وان خرج خصوص التلف بالدليل سيما مع التأكيد
بقوله وان اصابه ما اصابه وسيما مع ذكر غسله ع مع شدة الوجع بحيث حملوه وغسلوه وسيما مع ما في الصحيح الثاني من
الصحيحين اللذين استدل بهما الشيخ ره في ف من حدث المرض شهرا وعما اورده من وجوب دفع الضرر المظنون بان حكم العقل

بونحو على وجه القطع ممنوع ولو سلم فانما هو اذا لم يكن على عدم الوجوب دليل والقول بانه امر عقلي لا يقبل التخصيص واه جدا
لانه مخالف لما ثبت من الشرع قطعا من الامور المضرة كالجهاد والحج والزكوة والخمس فاذا لم يجب دفع الضرر المقطوع بل وجب تحمله
فكيف بالمظنون والقول بانه بعد امر الشارع والقطع بان بازائها اجرا عظيما لا تكون ضررا يجري في المقام واجاب عما اورده صاحب
ك ره بقوله واما عدم التفرقة في الصحيحتين بين المتعمد وغيره ظاهرا فغير ضائر لان الاجماع والمرفوعتين قرائن على التخصيص وبعض
افراد المطلق لا يوجب عدم حجيته في الباقي واجاب عن ضعف سند المرفوعتين بقوله واما الرد بضعف السند فهو عندك غير معتمد
وعن مخالفتهما للمشهور بان الشهرة للوجوب لشذوذ مخالفها اي الشهرة القوية من القدماء ومع موافقة مثل الصدوق والشيخين
والاسكافي الذين هم من اعيان القدماء واركانهم كيف ينسب الخبر الى الشذوذ ويخرج عن الحجية سيما مع موافقة مثل المحقق ره
وبعض اخر من المتاخرين بعد صاحب الوسائل وعن مخالفتهما للقواعد القطعية بانها عمومات واصول فتخصص بالدليل
الخاص ولهذا يثبتون التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة من الضمانات والجنايات وغيرها بالادلة المخصوصة ويقدم الاديان على الابدان
في مجاهدة الكفار ومقارعة السيف والسنان ومبارزة الشجعان وما نحن فيه من ذلك القبيل اذ ما ذكره انما هو خاصة بالنسبة الى الاصول
المذكورة ومنه يظهر الجواب عن رد الخبر المخالف للكتاب والسنة فان ذلك انما هو اذا لم يكن بالعموم والخصوص مطلقا ولهذا اجمعوا
على تخصيص عموم الكتاب بخاص الاخبار وكذا تقديم موافق الكتاب والسنة عند التعارض انما هو اذا لم يكن بالعموم والخصوص
والا فالخاص مقدم كما فيما نحن فيه مع ان تلك الاخبار لا ريب ايضا موافقة لما دل على وجوب الغسل على غير المرضى هذا والتحقيق
في الجواب عن الاستدلال المذكور بتقرير سواه انه يشترط في التعارض سواء كان على وجه التباين او العموم والخصوص مطلقا او من وجه
وجود التكافؤ بين طرفي التعارض بان لا يكون لاحدهما مما اعرض عنه الاصحاب ومعلوم ان الصحيحتين المذكورتين مما اعرضوا عنه
واما ما ذكره من عدم تحقق الشذوذ في الخبر مع مصير مثل الصدوق وغيره ممن اشار اليهم فلا يخفى ما فيه فان الاقوال الشاذة
غالبا انما يوجد في فتاويهم واما ما ذكره من عدم الاعتماد على ضعف السند عنده فالظاهر انه مبني على القول بحجية الخبر المظنون الصدور
وتوجه المنع اليه بحسب الصغرى والكبرى جلي واما ما ذكره من المناقشات الاخر فتندفع بانا نستند الى اطلاق قوله تع وان كنتم واطلاق
صحيحة محمد بن مسلم والعموم الناشي من ترك الاستفصال في اخبار القروح ويجعل سائر الوجوه المذكورة للقول المشهور مؤيدات
فالمختار هو ما ذهب اليه الاكثر كل ذلك مضافا الى ان تقديم حفظ الاديان على الابدان في الجهاد ونحوه مما هو في غاية الاهمية في
نظر الشارع لا يقتضي التقديم في مثل تحصيل الطهارة المائية التي علمنا من الشارع انه جعل الطهارة الترابية بدلا عنها
فيما دون المشقة الشديدة الرابع انه صرح العلامة ره وغيره من الاصحاب بان المرجع في معرفة تضرر المريض باستعمال الماء
الى وجدان المكلف علما او ظنا سواء حصل من التجربة او غيرها من اخبار عدل ولو حصل الظن باخبار فاسق او امرئة او صبي
او مخالف غير متهم في دينه قال في الذكرى الاقرب القبول لانه جار مجرى العلامات كما يقبل قول القصاب الفاسق في
التذكية وبذلك ايضا صرح من تأخر وايده بعضهم بان غاية ما تفيده قوله تع وان كنتم مرضى اعتبار الضرر فيكفي حصوله
على اي وجه اتفق وعن ظاهر المنتهى انه لا يقبل قول الذمي وان كان عارفا وقصر الحكم على قول العارف المسلم والعارف الفاسق مع
ان المراد هو حصول الظن بالضرر واعترضه في الحدائق بانه لا خلاف في غير هذا الموضع من الرجوع الى القول الكافر متى افاد الظن اذ المدار
على حصوله باي نوع اتفق انتهى وربما يوجه كلام العلامة ره بان عدم قبول قول الذمي انما هو للتهمة الحاصلة من جهة المخالفة في الدين
فلا يحصل منه الظن فلا يكون مخالفا في الحكم الكلي الذي هو الاعتبار بظن المكلف من اي سبب حصل والظاهر ان هذا من قبيل المسلمات
عندهم ويكفي ذلك مستندا مضافا الى ما عرفت الاشارة اليه من عموم قوله تع وان كنتم مرضى واخبار القروح والجروح ولم يعلم سوى
خروج صورة عدم حصول الظن اصلا واختصاصها بالمريض بالفعل غير ضائر لعدم القول بالفصل بين حكمه وبين زيادته مع ان
ارتكاب امر يظن معه حدوث ما لا يتحمل عسر وحرج فلا يكلف به ولا فرق ايضا بين المخبر بالتضرر واحدا او متعددا ولو وقع التعارض
بين اخبار ذوي التجارب فالمرجع هو الظن فروع الاول انه لو اندفع الضرر باسخان الماء او بدخول الحمام او بالغسل في الحمام
ولو باجرة مقدورة وجب وكذا شراء النار والحطب الثاني ان الظاهر ان موضع الفصد والحجامة ملحق بالقروح والجروح ويجري
عليه حكمها لكونه من الجرح بحسب الموضوع لان الجرح عبارة عن شق جلد الحيوان المتصل به في حال حيوته وهذا منه غاية ما هناك

موضع الفصد صغير وان الفصد انما ارتكب للتداوي به وشيء منهما لا ينافي صدق اسم الجرح اذ لم يعتبر في مفهومه كونه كبيرا او كون
وجوده لا للتداوي الثالث انه هل يلحق الرمد الذي يتضرر صاحبه بغسل عينيه كليهما او احديهما بالقروح والجروح الموجبة
للوضوء بان يغسل ما حول العين ان لم يكن عليها دواء والا فيمسح على الدواء الذي عليها او انه ينتقل فرضه الى التيمم قال في
الحدائق فيه وجهان للاول المشاركة في المعنى للقروح المختص بموضع مخصوص من الجسد وللثاني الاقتصار على مورد
النصوص مما يسمى قرحا او جرحا ووجع العين لا يسمى قرحا لغة ولا عرفا ولا شرعا ثم قال ولم اقف على كلام لاصحابنا في هذه
المسئلة ثم قرب انه ان كان يتضرر بغسل وجهه فانه ينتقل الى التيمم وان كان لا يتضرر بغسل ما عدا العين فالواجب الوضوء
او الغسل وغسل ما حول العين ولو بمثل الدهن وبالجملة فحكمها حكم القرح وذكر الجروح والقروح في بعض الاخبار انما
وقع في كلام السائلين فلا اعتبار بعموم الجواب وفي بعض يحمل على مجرد التمثيل ويزيده تأكيدا ان الواجب شرعا هو الوضوء ولا
يجوز الانتقال عنه الى بدله الا بدليل واضح ومجرد تضرر العين خاصة لم يثبت كونه ناقلا شرعيا سيما مع وجود النصوص
في نظائره من القرح والجرح وان الحكم فيهما هو الوضوء وعدم جواز الانتقال عنه وان الحكم في ذلك الموضع الذي يتضرر
بالماء هو تركه بغير غسل ان كان مكشوفا او المسح على الدواء ان لم يكن كذلك على التفصيل المتقدم هذا كلامه ره وعندي انه
لا وجه للجبيرة في هذا المقام قطعا لاختصاص ثبوتها بالجرح والقرح ومعلوم ان الرمد مما لا يصدق عليه شيء منهما كما اعترف به
ومجرد شباهته بالقرح من جهة اختصاصه بعضو بعد تسليم كون مثل هذا الوجه معتبرا يوجب كون سبب الالحاق هو القياس ودعوى
عموم الجواب بمعنى عدم ذكر القيد المذكور في السؤال فيما لا يخفى سقوطه لان عموم الجواب انما يعتبر اذا كان هناك قضية كلية
تصدق على المورد وغيره كما في قوله ع خلق الله الماء طهورا في مقام الجواب عن السؤال عن بئر بضاعة لا في مثل صحيحة
محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القروح قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم فان مثل هذا الجواب المذكور
فيها لا ينطبق الا على المورد المذكور وليس هذا من قبيل العام الذي لا يخصصه المورد بل التعدي عن المورد الى غيره
يحتاج الى الدليل واما ما ذكره من ان ذكر القروح في بعض الروايات يحمل على مجرد التمثيل ففيه ان الحمل على التمثيل اقتراح
على خلاف الظاهر وقد ثبت التيمم في صورة الضرر والمسح على القروح والجروح وليس ما نحن فيه من الثاني وانما هو مندرج
في الاول فيتعين حكمه ويوافقه العلامة الطباطبائي ره في منظومته الخامس انه ذكر المصرح ان خوف الشين من جملة مسوغات
وفسره في جامع المقاصد بانه ما يعلو بشرة الوجه وغيره من الخشونة المشوهة للخلقة الناشئة من استعمال الماء في البرد
الشديد وربما بلغت تشقق الجلد وخروج الدم انتهى وما ذكر من حكمه متفق عليه في الجملة قال في المعتبر وهل يبيح يعني التيمم لخوف
الزيادة في العلة او بطوءها او الشين مذهبنا نعم وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفي جامع المقاصد انهم قد اطبقوا على جواز
التيمم لخوفه وقال بعد ذلك انه قد اطلق الاصحاب جواز التيمم لخوف الشين انتهى وقال في ك قد قطع الاصحاب بجواز التيمم مع
ذلك انتهى وعلل جواز التيمم ح بدفع الضرر اللازم من استعمال الماء لكن اختلف كلماتهم في كونه على الاطلاق مسوغا للتيمم
او في تقييده بالفاحش او في تقييده بما لا يتحمل عادة وحكى الاول في المستند والجواهر عن ظاهر اطلاق الاكثر بل عن نهاية
الاحكام التصريح بانه لا فرق بين شدة الشين وضعفه والثاني عن المنتهى واختاره جماعة ممن تأخر عنه منهم المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في الروضة والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام والفاضل النراقي في
اللوامع والثالث عن جماعة لكنه يرجع الى الثاني ففي المسئلة قولان لكن انكر في المستند قيام دليل على الاول واختار الثاني
معللا بان المناط حصول الضرر او العسر وهما غير متحققين في مطلقه والظاهر تحققهما فيما اذا بلغ حد تشقق الجلد او خروج
الدم بل في الادون منهما وقال في الجواهر بعد حكاية الاول وهو مشكل جدا سيما بعد تقييد المرض بالشديد على المختار
اذ لم نعثر له على دليل سوى عمومات العسر والحرج واحتمال الدخول في المرض وفي اطلاق ما دل على التيمم عند خوف البرد ومن
المعلوم عدم العسر في ضعيفه بل لا يكاد ينفك عنه غالب الناس في اوقات البرد وعدم صدق اسم المرض عليه بل قد يشك في ذلك
بالنسبة الى شديده فضلا عنه وظهور ارادة خوف البرد في غيره الى ان قال بل في الكفاية انه نقل بعضهم الاتفاق على ان
الشين اذا لم يغير الخلقة ويشوهها لم يجز التيمم فالاقوى الاقتصار على الشديد منه الذي يعسر تحمله عادة من غير فرق فيه

بين حصول او زيادة او بطوء برئه كالمرض بل لعله داخل فيه انتهى وفيما ذكره ره كفاية فتتميم هل يلحق بما ذكر في تجويز التيمم المشقة الشديدة الحاصلة من التألم الذي لا يتحمل عادة في استعمال الماء وان لم يخش الضرر وسوء العاقبة كالتألم في البرد الشديد او الوجع او الحرقة في بعضه وان لم يزد المرض او الحر الشديد كما يتفق في بعض الحمامات اذا لم يمكن غيره او انجمد في الماء كالزجاجة الكبريتية مثلا قولان اولهما للنهاية للشيخ ره وط والاصباح وظاهر الكافي والغنية والمراسم والجامع والنافع والمنتهى ونهاية الاحكام والبيان والروضة ومال اليه في الكفاية وعن الغنائم ما صورته وكذا اذا خاف من البرد وشق عليه تحمله وان امن العاقبة لانتفاء الحرج والعسر ويؤيده اطلاق صحيحة محمد بن مسلم انتهى بل في منظومة العلامة الطباطبائي ره واذا اصابه لشدة البرد اذى لكن يمكن ان يكون الاطلاق في كلامه ره لضيق دائرة النظم ويمكن ان يقال انه اكتفى بشدة البرد عن التقييد بشدة اثره وثانيهما للعلامة ره في القواعد حيث قال ولو تألم في الحال ولم يخش العاقبة توضأ وحجة القول الاول ما تقدم الاشارة اليه فيما عن الغنائم لكن لم نقف على صحيحة محمد بن مسلم المشار اليها وتمسك في المستند بعد عموم نفي العسر والحرج بصحيحتي ابن سرحان والبزنطي وقال في تقريب الدلالة فان الظاهر من قوله او يخاف على نفسه البرد انه يخاف من التأثر بالبرد لا ان يتلف او الاتلاف من البرد انتهى وقد نبه عليه في كشف اللثام حيث قال بعد التمسك بنفي العسر والحرج ويمكن ادخاله فيمن خاف على نفسه من البرد انتهى ويؤيد التمسك بنفي العسر غاية التأييد وروده في ذيل اية التيمم تعليلا للامر به فتدبر وحجة القول الثاني ما في كشف اللثام من التعليل بخروجه عن النصوص وبالاصل مع ان افضل الاعمال احمزها وورود الخبر باغتسال الصادق ع في ليلة باردة وهو شديد الوجع وبوجوب اغتسال من اجنب نفسه على ما كان والقول الاول اظهر وما ذكرنا في حجة القول الثاني ساقط ويعلم وجهه مما تقدم فوله وكذا معه ماء للشرب يخاف العطش ان استعمله من جملة مسوغات التيمم خوف العطش على نفسه بالاجماع المحقق والمنقول مستفيضا وقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وما في معناه والاخبار المعتبرة المستفيضة كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر وليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي وصحيحة محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش ايغتسل به او يتيمم قال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ومعه من الماء قدر ما يكفيه لشربه ايتيمم او يتوضأ قال التيمم افضل الا ترى انه قد جعل عليه نصف الطهور لا يقال ان قوله ع احب وافضل قد يدل على مجرد الرجحان الحاصل في ضمن الندب ومقتضى هو وجوب التيمم عينا لانا نقول ان اسم التفضيل هنا ليس على حقيقته والمراد بالاول هو المحبوب وبالثاني ما فيه الفضل ويكشف عن ذلك اجماع الاصحاب وصحيحتا ابن سنان ومحمد الحلبي وموثقة سماعة ولا فرق في العطش بين الحال والمتوقع في زمان يخاف عدم حصول الماء كما نص عليه جماعة من الاعيان ويشهد به عموم ما دل على نفي العسر والنهي عن القاء النفس في التهلكة والاخبار الواردة في الباب كصحيحتي ابن سنان ومحمد الحلبي وموثقة سماعة كما لا فرق فيه بين العطش المؤدي الى الهلاك او المشقة او الضعف او المرض حدوثا او زيادة بل مقتضى اطلاق الاخبار كون العطش اليسير كذلك ولكن الظاهر قيام الاجماع على خروجه هذا وبقي الكلام في مواضع الاول انه اذا لم يخف على عطش نفسه وانما خاف على عطش الحيوان غيره فهل يزاحم ذلك استعمال الماء وينتقل فرضه الى التيمم ام لا فنقول لا يخلو اما ان يكون ذلك الانسان ذا نفس محترمة ام لا وفسر الاول في جامع المقاصد بقوله والمراد بالمحترم ما لم يهدر اتلافه فالمرتد والحربي والكلب العقور لا يعد الخوف عليه عذرا انتهى ووافقه على تفسير المحترم بذلك في الذكرى وغيره ويتبين مصاديق الثاني فيما عن نهاية الاحكام بقوله وغير المحترم من الحيوان الحربي والمرتد والكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس وما في معناها انتهى واشار بالفواسق الخمس الى ما في الحديث خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والكلب والحية والفارة والمراد بقوله وما في معناها كما في كشف اللثام ما يجوز قتله ووجب كالزاني المحصن او كالحية والهرة الضارية انتهى وقال في الذكرى ولا مزاحمة في غير المحترم كالمرتد عن فطرة والحربي والكلب العقور والخنزير وكل ما يجوز قتله وجب كالزاني

المحصن واللوطي اوّلاً كالحية والهرة الضارية انتهى ويستفاد من الامثلة ان الاحترام يرتفع باباحة قتله لشخص خاص كالمرتد والزاني فان قتلهما انما يباح للحاكم بخصوصه كما يرتفع باباحة قتله لعامة المسلمين كالحربي فان كل من تسلط عليه في الجهاد جاز له قتله بل وجب ويمكن ان يقال ان من يستحق القتل قصاصا يندرج في عنوان غير المحترم فانه يجوز لولي المقتول قتله ولم اجد من ذكره ويمكن ان يقال بعدم اندراجه في العنوان من جهة عدم تعين قتله لانه يجوز له المصالحة ولولي المقتول بالدية فيسقط عنه القتل لكن يعارض هذا بان الحربي ايضا ان يسلم او يلتزم بشرائط الذمة فيسقط عنه القتل فيعلم من تمثيلهم ان المناط هو استحقاق القتل في الحالة التي هو عليها ويمكن ان يفرق بين الحربي وبين القاتل الذي عليه القصاص بان الثاني يمكن ان يسقط عنه استحقاق القتل من دون ان يغير حالته ويتحقق ذلك بان يعفو عنه الولي بخلاف الاول فانه لا يمكن ان يسقط عنه استحقاق القتل بدون تغيير حالته واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان القدر المتيقن من افراد النفس المحترمة انما هو المؤمن ومن الحق به من طفله او من عرض الجنون بعد ان كان مؤمنا اما المخالفون من المسلمين لاصول الامامية كالعامة وساير فرق الشيعة وكذا اهل الذمة والمعاهدون فالظاهر من كلام كثير ممن وقفنا على كلامهم من الاصحاب وبه صرح جماعة منهم انهم محترمون ويجب علينا حفظهم ويصرف اليهم الماء لدفع العطش عنهم وينتقل الفرض الى التيمم وان لم يكن هناك تقية ومما ينادي بذلك عبارة العلامة ره في كشف حيث قال لا يجوز له حفظ الماء لبقاء مرتد او حربي او كلب عقور او خنزير لعدم احترامهم ويجب لبقاء المسلم والذمي والمعاهد والحيوان المحترم انتهى ومما يظهر منه ذلك كلام المص في المعتبر حيث قال في الفرع الثاني من فروع المسألة لو وجد عطشانا يخاف تلفه بذل الماء ويتيمم لان حفظ الانسان ارجح في نظر الشرع من الصلوة بدليل انها تنقطع لحفظ الانسان من الغرق والحرق وان ضاق وقتها خصوصا والطهارة لها بدل والنفس لا استدراك لغايتها انتهى وانما استظهرنا ذلك منه لان الظاهر انه اكتفى عن التقييد بالاحترام بكونه من مسلما انهم يعرف كل احد هذا ولعل الوجه في اندراجهم تحت النفوس المحترمة انهم من ذوي الاكباد الحارة بضميمة ان المورد مما يكتفى فيه بهذا القدر من جهة بناء امر التيمم على التسهيل والتخفيف وقد اكد ذلك اهل العصمة سلام الله عليهم حتى قالوا ان التراب احد الطهورين وان الوجه فيه بالنسبة الى من حكم باسلامه من فرق المسلمين ظهور الادلة في اجرائهم مجرى المؤمنين واما المعاهد والذمي فلا يجري فيهما ذلك الا ان يتمسك باشتراع المسلمين باعانة الاول في وقت هجوم عدو عليهم والثاني باداء الجزية ولكن فيه نظر لان الثابت من الادلة في احترامهم عدم جواز مباشرة ايذائهم ونهي من يريد مباشرة ذلك واما دفع المضار السماوية فهو غير معلوم الوجوب ويومي اليه طلب وقوع المضار عليهم من الله تع او من غيره على وجه لا يخالف ما امرنا به نعم لو اقتضت التقية ذلك وجب لاجلها واما حال اموال هؤلاء وحال نفوسهم فهي غير محترمة بالمعنى الثاني وان وجب الانكار على غاصبها ثم اعلم ان غير المحترم قد يصير محترما بالعرض كرفيق حربي او معاهد او ذمي او مخالف او مرتد او زان محصن وذلك فيما لو خاف المكلف الضرر على نفسه عند فقده فيجب حفظه واذا خاف عطشه لحوز الماء لحاجته ويتيمم وهو في الحقيقة راجع الى الخوف على النفس وما في معناها ويتايقال ان تخصيص اطلاق الرفيق بتالم الغير محترم النفس كالحربي والمرتد وغيرهما فينتقل الفرض لسبب الخوف على عطشهما مطهرا وان لم يكن وجوده مضطرا اليه لكنه لا دليل عليه بل هو على خلافه متحقق ولهذا صرح في الذكرى وغيرها بعدم مزاحمة كل من كان كذلك للطهارة المائية اللهم الا ان يقال ان المرافقة حقا تبذل النفوس دونها خصوصا مع اهل المروات بل قد يدعي حصول المشقة عليهم لو كلفوا بذلك فلعل لهذا اطلق بعضهم الرفيق كذا قيل ولكنه لا يخلو عن تامل بل منع لوضوح سقوط دعوى العسر والمشقة وكون امثال من ذكر ليس لهم خطر عند الشارع وبما قدمناه من البيان تعرف انه لو كانت النفس التي يخاف عليها من اقاربه او اصدقائه او جيرانه او من جملة المنتسبين اليه من المسلمين كان الحكم اولى بالاذعان ولو كانوا من غير المحترمين كان حكمهم حكم الغير المحترم وربما يستدل على التيمم في الرفيق المحترم وامثاله من المحترمين بقوله ع في صحيحة ابن سنان ان خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة وقول السائل خاف العطش بملاحظة انطباق الجواب عليه في صحيحة محمد الحلبي وقوله فيخاف قلته في موثقة سماعة والاخير اظهر من الاول لان المراد من خوف قلته هو خوف نقصانه عما يلزمه وما يحتاج اليه ولو عرفا فيشمل ما نحن فيه هو اظهر من الثاني وان كان الاولان ليسا مما يبعد من الظواهر المعتبرة الثاني انه هل يلحق بالخوف على عطش انسان الخوف

علی عطش ما عداه من الحیوان فنقول انه قد اطلق غیر واحد من الاصحاب وجوب احراز الماء للدابة المحترمة ووجوب التیمم لذلک من دون تقیید للحکم بکونه فی صورة کون تلفها مظنة واستشکله صاحب ک فقال اما بالنظر الی الدواب فمشکل علی الاطلاق لان مطلق ذهاب المال غیر مسوغ للتیمم ولهذا وجب صرف المال الکثیر الذی لا یضر فوته فی شراء الماء ومنه الدواب لو توقف الشراء علیه فیمکن القول بوجوب ذبح الدابة او اتلافها یعنی بالبیع ونحوه واستعمال الماء لانه واجد غیر مضطر الیه فلا یسوغ له التیمم انتهی ووافقه جماعة من متاخری المتاخرین منهم صاحب الحدائق ره الا انه صرح بما اشار الیه فی ک فقال نعم ینبغی ان یستثنی ما لو کان محتاجا الی الدابة بحیث یضره فوتها کما اذا کان فی سفر لا یمکن الا بها او یحتاج الیها لنقل اثقاله ولحماله فانه یجوز ان یصرف الماء الیها واجیب بانه یندرج فی اتلاف المال المنهی عنه الذی لا یفرق فیه بین القلیل والکثیر وانها نفوس محترمة وذوات اکباد حارة مع حرمة ایذائها بمثل ذلک بل هی واجبة النفقة علیه ومنها السقی بل فی غیر واحد من الاخبار المعتبرة ان للدابة علی صاحبها حقوقا منها ان یبدأ بعلفها اذا نزل فتکون محترمة لذلک لا من جهة المالیة وفی الحدیث عن النبی ص ما من دابة الا وهی تسأل الله فی کل صباح اللهم ارزقنی ملیکا صالحا یشبعنی من العلف ویروینی من الماء ولا یکلفنی فوق طاقتی وفی حدیث آخر عن ابی الحسن من مروة الرجل ان تکون دوابه سمانا قال وسمعته یقول ثلثة من المروة وعد منها فراهة الدابة الی غیر ذلک من الاخبار المذکورة فی کتاب المطاعم والمشارب والتجملات من کتاب الوافی علی ما قیل مما یفید شدة الرأفة بالدواب فی انفسها ومقتضی الجواب الاول اختصاص اشتغال الفرض بدوابه وعدم سرایته فی مطلق الدواب ولو لم تکن له لکنه لا یختص بما یضطر الیه لنقل اثقاله ولحماله او لرکوبه اذا کان فی السفر مثلا ویوافقه الجواب الثالث وکل الاخبار فی المؤدی وهذا هو الظاهر من کلام المصنف ره فی المعتبر حیث قال لو خشی العطش لرفیقه او دوابه استبقی الماء وتیمم لان حرمة اخیه المسلم کحرمته ولان اکثر من حرمة الصلوة والخوف علی الدواب خوف علی المال ومعه یجوز التیمم هذا کلامه ره وعلی هذا لا یسوغ التیمم لسقی الدواب التی هی ملک الغیر ولا ما لیس مملوکا له ولا لغیره کالظبی والبقر ومقتضی الجواب الثانی سرایة الحکم فی کل دابة محترمة وان لم تکن مملوکة له ولا لغیره فظاهر عبارة الدروس هو الفتوی به لانه قال فیها والشرب اولی من الطهارة اذا کان الشارب حیوانا له حرمة انتهی وقد عرفت تفسیر المحترمة بالتی لا یهدر اتلافها وفسرها جمال المحققین ره فی حاشیة الروضة بان لا یهدر اتلاف جنسها کلیا فالحیوان الغیر المملوک کالظبی والبقر الوحشیین اللذین لم یملکا محترم بهذا المعنی وان اهدر اتلافه بسبب عدم مملوکیته انتهی والوجه عندی ان امثال ما ذکر من الظبی والبقر الوحشیین لیست من قبیل ما اهدر دمه وانما هو من قبیل ما ابیح الانتفاع به والفرق واضح فان الاول انما یقال فیما رخص فی قتله من جهة رجحان تلفه وکراهة وجوده بخلاف الثانی فانه عرض آخر مبنی علی امتنان الله تع علی عباده بالتوسعة فی معایشهم ولکن ظاهر کلام الشهید الثانی ره فی لک یعطی کون مورد اشتغال الفرض هی الدابة المملوکة لانه قال فی شرح العبارة والمراد عطشه او عطش غیره من النفوس المحترمة التی لا یهدر اتلافها انسانیة کانت او حیوانیة له او لغیره وان کان معدا للذبح اذا لم یرد ذبحه فی الحال انتهی فان الاقتصار علی کونها مملوکة له او لغیره فی مقام التعمیم یعطی قصر الحکم علیه اللهم الا ان یقال ان التعمیم ناظر الی ما هو الغالب الوقوع ویؤیده انه بعد فرض عدم کونها ملکا له لا یتفاوت الحال بالنسبة الیه بین ما لو کانت مملوکة لغیره وبین ما لو لم تکن مملوکة اصلا ثم انه صرح بعضهم بان له الرجوع بثمن الماء لو کانت الدابة مملوکة لغیره مدعیا انه اومی الیه کلمات الاصحاب فی باب النفقات وعن المنتهی والنهایة الاستشکال فی الرجوع وحاصل البحث کما نبه علیه بعض افاضل الاواخر انه متی عارض الطهارة المائیة واجب آخر ارجح منها اقدم علیها کحفظ النفس ونحوه بل لعل منه کل واجب لا بدل له کازالة النجاسة من البدن والساتر الذی لیس له غیره اذ هو وان کان ظاهرا من تعارض الواجبین الا ان مشروعیة البدل لاحدهما تشعر برجحان غیر ذی البدل علیه فی نظر الشارع وان الاهتمام بشأنه اکثر کما قیل او یقال ان فی ذلک جمعا فی العمل بهما فهو اولی من غیره کل ذلک مضافا الی الاجماع علی تقدیم الازالة علی الطهارة فی حاشیة الارشاد واظن انها للمحقق الثانی ره کما عن المنتهی ذکره الاجماع ایضا علی تقدیمها علی الوضوء صریحا وعلی الغسل ظاهرا وفی المعتبر

وقد سبقه العلامة ره فی الاشارة الی الجواب حیث قال الخوف علی الدابة کالخوف علی المال من اللص انتهی

نفی الخلاف بین اهل العلم فیه ایضا کک وقد یشهد له مع ذلک ایضا ما فی خبر ابی عبیدة سئل الصادق ع عن المرأة تری الطهر فی السفر ولیس معها ماء یکفیها لغسلها وقد حضرت الصلوة قال اذا کان معها بقدر ما تغسل به فرجها تغسله ثم تتیمم وتصلی الحدیث لتقدیمه ازالة النجاسة فیه علی الوضوء لوجوبه علیها لولاها الثالث انه ذکر المصنف ره فی المعتبر من جملة فروع المسألة انه لو کان معه مائان طاهر ونجس وخشی العطش استبقی لشربه الطاهر وتیمم لانه قادر علی شرب الطاهر فلا یستبیح النجس فیجری وجوده مجری عدمه ویستوی الحکم بذلک فی الوقت وقبله لما ذکرناه لا یقال بعد دخول وقت الصلوة یصیر استعمال الماء مستحقا للطهارة لانا نمنع الاستحقاق وانما نسلم لو استغنی عن شربه ولیس مستغنیا بالنجس لتحقق التحریم فی شربه مع وجود الطاهر انتهی وقد وصف فی ک ما ذکر من الحکم بانه قد قطع به الاصحاب وعقبه بقوله وهو جید ان ثبت تحریم شرب النجس مطلقا انتهی وقال فی الحدائق بعد نقله وهو یؤذن بالمناقشة فی تحریم الماکولات والمشروبات النجسة ثم قال وحیث کان الحکم بتحریم الماکولات والمشروبات النجسة مجمعا علیه بین الاصحاب کما لا یخفی علی من لاحظ کلامهم فی کتاب الاطعمة والاشربة وظاهر ک المناقشة فی ذلک فلا باس بذکر ما وقفت علیه من الدلیل علی صحة ما اجمعوا علیه وان کان خارجا عن محل البحث فمن ذلک ما ورد فی تحریم الاکل من اوانی الکفار التی علم تنجیسهم لها وساق جملة من الاخبار الناطقة بذلک ثم قال ولا وجه للنهی فیها الذی هو حقیقة فی التحریم الا تحریم شرب المتنجس واکله ثم قال ومن ذلک ما ورد فی تحریم السمن والزیت ونحوهما اذا ماتت فیه الفارة وکان مایعا وهی اخبار کثیرة ومن تلک الاخبار المستفیضة الواردة باراقة الرکوة والتور اذا وقعت فیهما الاصبع القذرة ولو جاز شرب الماء لما کان للامر بالاراقة وجه ومما ورد من اراقة مرق اللحم اذا وجد فی القدر فارة میتة واکل اللحم بعد غسله الی غیر ذلک من المواضع التی یقف علیها المتتبع للاحکام ومن الظاهر انه لا خصوصیة لهذه المعدودات وامثالها یقتضی قصر الحکم علیها بل الحکم بهذه الاخبار وامثالها هذا کلامه ره وتبعه فی الجواهر مع زیادة تاکید فقال بعد ذکر کلام صاحب ک وهو یعطی التامل فی الحرمة او اطلاقها وهو فی غیر محله بعد الاجماع محصلا ومنقولا علیها ان لم تکن ضروریة ودلالة الاخبار القریبة من حد التواتر الواردة فی اوانی المشرکین واهراق السمن والزیت والمرق الواقع فیها فارة وقذر وا قول لا یخفی علی من اعطی النظر فی کلام صاحب ک حقه ان ما اوردناه علیه غیر متجه علیه وانما هو متجه علی ما فهماه منه وذلک لان ما انکر صاحب المدارک ثبوته انما هو تحریم شرب النجس مطلقا وان قید الاطلاق فی کلامه لیس ناظرا الی الافراد حتی یکون مؤداه جواز شرب بعض المتنجسات او جمیعها وانما هو ناظر الی الاحوال یعنی انه لیس شرب النجس حراما فی جمیع الاحوال لجوازه عند الضرورة کما صرح به المصنف ره وغیره من الاصحاب وقد فسر صاحب الجواهر الضرورة فی عبارة المصنف ره فی المسألة المذکورة فی اوائل الکتاب بما یعم العسر والحرج واذا کان شربه عند الضرورة جائزا لم یکن الوقوع فی ذلک الجائز مسوغا للتیمم خصوصا مع فرض ظن الحاجة الی شرب النجس واحتمالها بالنسبة الی المستقبل اذ قد لا یقع الحاجة الیه فیکون المکلف انه یؤمر باستعمال الماء فی هذا الزمان وان اضطر بعد ذلک الی شرب ماء النجس ابیح له شربه فلیشربه وعلی هذا فلا مجال للمقابلة مقالة صاحب ک بما ذکره من الکلمات فانها خارجة عن طریق السداد وعن سنن توجیه الرد والایراد نعم لو کان مراده ره بالاطلاق هو النظر الی الافراد کانت تلک الکلمات مرتبطة بکلامه وقد تنبه صاحب الجواهر ره لبعض ما ذکرنا بعض التنبه حیث قال فی ذیل کلامه نعم قد یتامل فی وجوب اراقة ذلک وتقدیمه علی الطهارة المضیقة مع ارتفاع حرمة شرب النجس لو اضطر الیه فیما یأتی من الزمان وقد لا یحتاج فتامل انتهی لکنه لم یتنبه لکون مراد صاحب ک ذلک فتدبر الرابع لو خالف فی شیء من موارد تسویغ التیمم غیر صورة تعذر الوصول الی الماء او تعذر استعماله عقلا فلم یتیمم واتی بالطهارة المائیة فهل یحکم ببطلانها او بصحتها فیه تفصیل ذکره العلامة الطباطبائی ره فی منظومته فانه بعد ان ذکر المسوغات الی ان انتهی الی ما لو وجب لاستعمال الماء فی واجب لا بدل له کازالة الخبث قال فالفرض فی هذا ونحوه البدل لو الاصل لا یجزی اذ الفرض انتقل لکن یعود ان تکلف السبب وارتفع العذر بما قد ارتکب وضابط البطلان تحریم العمل لان النهی عما یقتضیه ان حصل ومحصله انه قد یکون مقدمة استعمال الماء وهی تحصیل الماء منهیا عنها مع عدم کون نفس الاستعمال منهیا عنه کما لو کان فی تحصیله لخوف علی نفسه وفی حکمه ما لو لم یکن تحصیل الماء منهیا عنه ولکن کان فی تحصیله منة او ذلة او کان تحصیله موقوفا علی بذل

ما لم يضرّ بحاله او على تلف ماله المحترم فانه ليس التحصيل ح منهيا عنه وانما هو معفوّ عنه وقد يكون نفس استعمال الماء محرما كما لو كان يضرّه استعماله او ضاق الوقت عن استعماله او وجب استعماله في ازالة الخبث ففيما كانت المقدمة منهيا عنها مع عدم النهي عن نفس استعمال الماء يصحّ الطهارة المائية لو خاف فتدبّرها لان المقدمة في اول الحال وان كانت منحصرة في الحرمة ومقتضاه سقوط الطلب لكن المفروض انه بعد ارتكاب المقدمة المحرمة وانقضائها وحصول الماء ليس استعماله منهيا عنه فتصحّ الطهارة المائية ومثله لو كان التحصيل معفوا عنه بل الصحة هنا اولى بالاذعان لعدم حرمة المقدمة هنا اعني تحصيل الماء بمنّة ونحوه مثلا بخلافه هناك واما امكان نفس استعمال الماء محرما فانه لا تصحّ الطهارة المائية لمكان تعلق النهي بها لكن يجيء الكلام في ان النهي عن المائية في المسئلتين الاخيرتين هل هو من جهة الامر بضدها الذي هو استعمال الصعيد او هو موجود بنفسه والظاهر هو الاول فينبغي الحكم بالفساد على القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده ويشكل الحال فيما لو كان في استعمال الماء المشديد مأمون العاقبة مسوّغ للتيمم او حصول شين فان قلنا بحرمة استعماله لزم الحكم بالبطلان والا فلا ومال في الجواهر الى عدم الحرمة وهو الظاهر منه قد يقال ان اللازم على تقدير عدم الحكم بالحرمة هو اجزاء الطهارة المائية ويرد الاشكال ح من حيث انها كيف يصحّ اجزاؤها مع عدم وجوبها واشتغال الامر بها ووجهه في الجواهر بانه يكفي رجحانها في حدّ ذاتها ان قلنا بعدم منافاة النفي للحرج وبعدم ظهور ادلته في عدم مشروعية الطهارة لمثله ثم قال وهل ضيق الوقت عن استعمال الماء الذي تقدم انه مسوّغ للتيمم مفسد للوضوء او الغسل مع المخالفة مع قطع النظر عن الضدية لعدم الامر بهما ح وانتقال الفرض الى التيمم او ان الفساد فيهما مبني على حرمة الضد وجهان اقواهما الثاني لان سقوط خصوص الامر بهما لهذه الصلوة لا يقتضي سقوط غيره من الاوامر الدالة على رجحانهما في حد ذاتهما او لغير هذه الصلوة مما كان في وقته مثلا الا من جهة الضدية فالحكم ح مبني عليها ولعله مثله واجد الماء الذي يجب عليه صرفه في غير الطهارة مما لا بدل له كازالة النجاسة اللهم الا ان يقال انه بعد امر الشارع بصرفه في غيرها كان بمنزلة من لا ماء عنده فلا خطاب بالطهارة ح

الطرف الثاني فيما يجوز التيمم به وهو كل ما يقع عليه اسم الارض اعلم ان اصحابنا رض اتفقوا في امرين احدهما انه لا يجوز التيمم بغير الارض قال في المنتهى قال علماؤنا لا يجوز التيمم الا بالتراب او الارض ثم حكى موافقة جماعة من العامة لهم ومخالفة جماعة اخرى منهم وقال في موضع آخر منه ولا يجوز التيمم بما ليس بارض على الاطلاق كالمعادن والنبات المنسحق والاشجار وغيرها سواء كان متصلا بالارض او لم يكن وسواء كان من جنسها او لم يكن وهو مذهب علمائنا اجمع انتهى وقد ادعى عليه الاجماع صريحا في السرائر حيث قال الاجماع منعقد على ان التيمم لا يكون الا بالارض او ما يطلق عليه اسم الارض بالاطلاق ومثله ما في كشف اللثام من دعوى الاجماع على اشتراط كون ما يتيمم به ارضا نعم حكي عن ابن ابي عقيل انه جوّز التيمم بما كان من جنس المعادن كالكحل والزرنيخ لكن الظاهر ان خلافه راجع الى الصغرى كما يكشف عنه ما استدل به من انها جزء من الارض فيصح التيمم بها ولا يتوهم انه يشبه في ذلك ما حكي عن مصباح السيد ره والاصباح والمراسم والبيان والموجز الحاوي وظاهر الكاتب والقواعد من التيمم بالثلج على الاضطرار لانا نقول ان الاتفاق المذكور انما هو في حال الاختيار كما نطق به كلام المحقق الاردبيلي ره حيث قال عدم جواز التيمم الا بالارض اختيارا مما لا نزاع فيه عندنا انتهى وقد يقال في توجيه الاتفاق ان المجوزين للتيمم بالثلج لعلهم ارادوا بالتيمم مسح اعضاء الوضوء مجازا وهذا وان كان مطابقا لما حكاه في المنتهى عن الشيخ ره من انه لو لم يجد الا الثلج وضع يديه على الثلج باعتماد حتى يتنديا ثم يمسح وجهه من قصاص شعر رأسه الى محادر شعر ذقنه مثل الدهن ثم يضع يده اليسرى على الثلج كما وصفناه ثم يمسح يده اليمنى بها من المرفق الى اطراف الاصابع ويمسح بباقي نداوة يديه راسه وقدميه انتهى ولكن هو مناف لما حكاه هو ره وغيره عن السيد ره من التيمم بالثلج مضافا الى ان مجرد احتمال المجاز لا يكفي في الحكم بوقوعه الا مع قيام قرينة وافية بالدلالة على المقصود وثانيهما انه يجوز التيمم بالتراب وهو مما قام عليه الاجماع بل الضرورة ونطق به الكتاب لان الصعيد المأمور فيه بالتيمم اما عبارة عنه بعينه او عبارة عما يعمه وغيره وعلى كل حال هو مما يتحقق به المأمور به مضافا الى الاخبار المتواترة ولا فرق فيه بين الاعفر وهو الذي لا يخلص بياضه والاسود والاصفر والاحمر الذي يتداوى به والابيض الذي يؤكل سفها والمدر وهو الذي لا ينبت على كراهة والبطحاء وهو التراب اللين في مسيل الماء بالاجماع العلماء كما في التذكرة ثم قال فيها وقد حكي عن بعضهم المنع عن التيمم بالسبخ وبه قال ابن الجنيد ره لقوله تع صعيدا طيبا وليس بجيد لان الملحة ملحه وتيمم النبي ص منها والمراد بالطيب الطاهر كالماء واختلفوا في ثالث وهو انه هل يجوز التيمم بغير التراب كالحجر فذهب جماعة الى

الموجه هو صاحب الجواهر ٥

جوازه نظرا الى ان المعيار في جواز التيمم انما هو صدق اسم الارض وهذا القول مذهب اكثر علمائنا كما في التذكرة وهو المشهور كما في كلام بعضهم بل في المنتهى انه يجوز التيمم بالارض وان لم يكن عليها تراب ذكره الاصحاب خلافا للبعض الجمهور وعن مجمع البيان نسبة التيمم بما يشمل الحجر الى اصحابنا وربما استفاد بعضهم دعوى الوفاق من قول المحقق الاردبيلي ره ان الحجر ينبغي ان يكون لا نزاع فيه وانت خبير بعدم دلالته على ذلك لانه ظاهر في انه ليس صالحا للنزاع فيه لقيام الدليل عليه وان كان قد وقع فيه النزاع وذهب جماعة اخرى من اصحابنا الى عدم جوازه وهو المحكي عن السيد ره في الناصريات وجمل العلم والمفيد في المقنعة والشيخ ره في موضع من التهذيب وابن زهرة في الغنية والكاتب والحلبي ويحيى بن سعيد المصرّح في النافع وقوّى في الكفاية جواز التيمم على الحجر بشرط وجود غبار عليه محافظة على العلوق حجة القول الاول وجوه الاول قوله تع فتيمموا صعيدا طيبا وتقريب الدلالة كما في المنتهى انه قال اهل اللغة وان الصعيد وجه الارض وفي التذكرة ان الصعيد وجه الارض نقله الخليل وثعلب عن ابن الاعرابي لقوله تع فتصبح صعيدا زلقا اي ارضا ملساء مزلقة انتهى وحكى تفسيره بذلك عن المحيط والاساس والخلاص والراغب والشامي والمطرزي في المغرب بل حكي عن الزجاج انه ادعى عليه نفي الخلاف بين اهل اللغة ومما يؤيد ذلك مضافا الى الاية المذكورة عن التذكرة قوله يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد اي ارض واحدة ويؤيده الخبر بتفسير الصعيد في الاية بمكان مرتفع من الارض كما رواه الصدوق ره في معاني الاخبار عن الصادق ع قال الصعيد الموضع المرتفع الطيب الموضع الذي يتحدر عنه الماء ومثله ما في الفقه الرضوي حيث قال قال الله تع فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد المرتفع من الارض والطيب الذي يتحدر عنه الماء الثاني ما تمسك به العلامة ره في المنتهى مسندا الى رواية الجمهور عن قول النبي ص جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ومن طريق الخاصة ما رواه السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال انه سئل عن التيمم بالرماد فقال لا انه ليس من الارض انما يخرج من الشجر الثالث انه وقع التصريح بجواز التيمم على الارض في جملة من الاخبار منها قول الصادق ع في صحيحة ابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصلّ وقوله ع في صحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم وقوله ع في صحيحة محمد بن مسلم فان فاتك الماء فلم يفتك الارض فانه لو لم يترتب الحكم على الارض بقول مطلق لما رتب عليها في هذه الاخبار ومثلها جملة من الاخبار المستفيضة الواردة في مقام البيان مثل صحيحة ابي ايوب الخراز عن الصادق ع قال سئلته عن التيمم فقال ان عمار بن ياسر اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقلت له كيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف وايد بعض الاواخر هذا القول بما في المنتهى من جواز التيمم بالارض وان لم يكن عليها تراب مسندا له الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه بل لم ينقل فيه خلافا الا عن بعض الجمهور وما عنه ايضا من جواز التيمم بالرمل على كراهية حاكيا له عن الاصحاب عن المعتبر والتذكرة دعوى الاجماع عليه صريحا ووجه التأييد عدم اندراج الرمل تحت اسم التراب عرفا كما صرح به كاشف الغطاء وغيره وقيل ويشعر بعدم اندراجه تحت اسم التراب عطف التراب عليه في قول الشاعر ثم زادوا تحبها قلت بهرا عدد الرمل والحصى والتراب وما عن التذكرة وغيرها من ظهور الاتفاق على جواز التيمم بالارض الندية وما يظهر من تعليل الاصحاب المنع في المعدن والنبات والرماد وغيرها بعدم صدق اسم الارض فانه يكشف عن دوران الحكم مدارها عندهم وما دل على جواز التيمم بارض النورة والجص وقبل الاحراق من الاخبار وغيرها وليسا من التراب بل ادعى بعض الاواخر معروفية كون ارض النورة غير الحجر نعم حكي عن جماعة منع التيمم على ارض الجص والنورة لكن علّلوه بخروجهما عن اسم الارض فيكون هو ايضا مؤيدا للقول بدوران الجواز مدار صدق اسم الارض وما عن الراوندي بسنده عن علي ع قال يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج عن الارض فقيل له التيمم بالصفا البالية على وجه الارض قال نعم ان التعليل المذكور فيه يشمل الجص والنورة والصفا وغيرها مما ليس الا الكثير من الارض وقد تقدم ذكر هذا التعليل في خبر السكوني ايضا وما في الموثق عن رجل يمرّ به جنازة وهو على غير طهر قال يضرب بيديه على حائط لبن فيتيمم ومعلوم انه لا يصدق على اللبن اسم التراب حجة القول الثاني امور الاول انه اذا تيمم بالتراب برئت ذمته وخرج عن عهدة التكليف بالطهارة وجاز له الدخول في العبادة المشروطة بها قطعا للاجماع على جواز التيمم بالتراب ولا كذلك لو تيمم بغيره مما يسمى ارضا لعدم الدليل عليه فح يجب الاقتصار على ما يعلم معه البراءة والخروج عن العهدة والى هذا الوجه اشار السيد ره في الناصريات بقوله فقد علمنا انه اذا تيمم بما ذكرناه استباح الصلوة بالاجماع واذا تيمم بما ذكره المخالف لم يستبحها بالاجماع وعلم فيجب الاحتياط والاستظهار فيما ذكرناه انتهى

الثالثة

الثاني

الثاني انه مع التيمم بغير التراب يجري استصحاب الحدث وكانه هو الذي عناه السيد رض بقوله بعد الوجه السابق ولنا ان نقول انه
على يقين من الحدث فلا يجوز ان يستبيح الصلوة الا بيقين ولا يقين الا بما ذكرناه دون ما ذكره المخالف انتهى الثالث قوله تعالى
فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والاستدلال به من وجهين احدهما انه تعالى امر بالتيمم بالصعيد وهو يدل على
الوجوب وليس الصعيد الا عبارة عن التراب بخصوصه كما عن الصحاح والمجمل لابن فارس والمفصل والمقاييس وشمس العلوم والديوان
ونظام الغريب والزينة لابي حاتم والجمهرة وعن ابن عباس والاصمعي وابي عبيدة وعن النيسابوري ايضا تفسيره به وكذا عن الشيخ ره
في النهاية وعن بعض فقهائنا انه نسبه الى كثير من فقهائنا بل اكثرهم وهذا الوجه من تقريب الاستدلال هو الذي عناه السيد ره في
الناصرية بعد ذكر الاية مستدلا بها بقوله والصعيد هو التراب وحكى ابن دريد في كتاب الجمهرة عن ابي عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد
هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ وقول ابي عبيدة حجة في اللغة انتهى وثانيهما ظهور قوله تعالى منه في لزوم تعلق شيء باليد
ولا يتصور ذلك الا في التراب وبهذا التقريب يمكن الاستدلال على ذلك بصحيحة زرارة عن الباقر ع اذا تيمم الرجل للوضوء ضرب
بيديه على الارض مرة ثم نفضهما الرابع ما تمسك به السيد ره ايضا حيث قال دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتقدم ذكره الخامس
ما تمسك به هو رض مما روي عن النبي ص من قوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وتقريب الاستدلال ان الارض لو كانت
طهورا مطلقا وان لم تكن ترابا لكان لفظ ترابها لغوا وكان اللازم ان يقول لي الارض مسجدا وطهورا واجاب عنه في المعتبر بان
التمسك بها تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص اجماعا واورد عليه بانه لا ريب في ان قوله ص جعلت لي الارض مسجدا
وترابها طهورا في معرض التسهيل والتخفيف وبيان امتنان الله تعالى على هذه الامة المرحومة وهو من قبيل قوله ص بعثت بالشريعة
السمحة السهلة وظاهر انه لو كان غير التراب من اجزاء الارض طهورا ايضا لكان ذكر التراب لغوا صريحا وتوسيطه في البين مخلا
بانطباق الكلام على ما يقتضيه المقام وكان مقتضى الحال ان يقول جعلت لي الارض مسجدا وطهورا فانه ادخل في الامتنان وليس
هذا استدلالا بمفهوم الخطاب بل امر اخر وهو لزوم خروج الكلام النبوي عن قانون البلاغة على ذلك التقدير مضافا الى ان دلالة
الخطاب اذا اعتضدت بالقرائن الحالية او المقالية فلا كلام في اعتبارها وهذا يغني عن قول الخصم انا لسنا ناسيا وبهذا يظهر وجه
الاستدلال المذكور في اعلى مراتب السداد ولهذا عدل صاحب الحدائق ره الى الجواب عنه بوجه اخر فقال والجواب الحق انما هو
ان ما نقله السيد رض من لفظ الحديث بقوله وترابها طهورا وان تناقلوه في كتب الفروع كلا الا ان متن الحديث في كتب الاخبار
خال عن هذه الزيادة وقد نقل في الوسائل اربع روايات واحدة منها من الكافي والثانية من الفقيه واثنتان من الخصال والجميع
خال عن هذه الزيادة وقد يقال انه يؤيد النبوي المذكور جملة من الروايات منها الحسن وفيه فان كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب
ولا ماء فانظر الى اجف موضع تجده فتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال لا تجد الا الطين فلا باس ان يتيمم به ومنها
الخبر عن الرجل لا يصيب الماء والتراب ايتيمم بالطين قال نعم ومنها الخبر الاخر ان رب الماء رب التراب ثم ان بعض الاواخر ذكر في مقام
انتصاره هذا القول انه ليس التمسك بالنبوي المذكور باعتبار مفهوم اللقب كما زعمه الخصم حتى يرد به ذلك بل باعتبار اقتضاء التفصيل
لقطع الشركة ولا يعارضه ما ورد بذلك المضمون من غير ذكر ترابها لان غايته الاطلاق الواجب تقييده بعد وجود المقيد
بل يمكن دعوى انصراف مطلقها الى التراب دون غيره من الحجر ونحوه لندرته وغلبة التراب واكثريته في الارضية ومنه يظهر
امكان حمل قول من فسر الصعيد بالارض على التراب بل هو الظاهر من دعوى الزجاج المتقدمة اذ لو حمل مراده على مطلق الارض
لكان مخالفا لكثير من اللغويين ويبعد في الغاية عدم وقوفه على كلامهم او على عدم الاعتناء بهم ثم انه لا يضر ضعف سند
النبوي المذكور لان بعض متاخري المحدثين وصف الحديث بكونه مشهورا فضعفه مجبور بذلك مضافا الى ان عدم عمل السيد
بخبر الاحاد معروف فاحتجاجه به يدل على قطعيته عنده مضافا الى اعتضاده بسائر الاخبار والتحقيق اما بالنسبة الى الاستدلال
بالاية فهو انه قد تعارض اقوال نقلة اللغة من الطرفين ولا طريق الى الجمع بينهما واما ما قيل من دعوى انصراف الارض الى التراب و
حمل قول من فسره بالارض على ارادة خصوص التراب فهو ممنوع لانا نمنع كون مجرد غلبة الوجود من اسباب الانصراف نعم لو صارت
سببا لغلبة استعمال اللفظ في شيء من الافراد او الاصناف تحقق الانصراف وغلبة الاستعمال ممنوعة ولا اقل من الشك و
قد قررنا في الاصول انه لو وقع الشك في الانصراف بان وقع غلبة الاستعمال الى حد يوجب كان اللازم هو البناء على الاطلاق وقضاء

الى لفظ الارض في النبوي واحد وانصرافه الى التراب يوجب اختصاص المسجدية ايضا بالتراب لان ما حمل عليه الطهور هو الذي حمل عليه
المسجد واما كون الاكثرية موجبا للانصراف فانما نسلمه في الالوان والاوصاف دون غيرها والا كان اللازم انصراف لفظ
الانسان الى النبي ص عند الاطلاق مضافا الى انا لم نفهم محصلا لاكثرية التراب في الارضية واما الاستظهار من دعوى
الزجاج نظرا الى استبعاد عدم وقوفه على كلام اهل اللغة فلا وقع له لتشتت اهل اللغة وتفرقهم في البلاد في قديم الزمان و
عدم تدوين اللغة في الكتب على وجه يرفع الاشكال فلا يكون مراده الا دعوى اتفاق الجماعة الذين تيسر له لقاؤهم ومما
يوهن الاستظهار المذكور انه قال في المصباح المنير الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره قال الزجاج ولا اعلم اختلافا بين
اهل اللغة في ذلك انتهى وح نقول انه لا مرجح لقول احد الفريقين على وجه يعتد به فان قلنا بالتوقف كما هو مذهب بعض
الاصوليين سقط الاستدلال بالاية على القول بتعين التراب وان قلنا بانه يقدم قول من قال بوضعه للمطلق كما اخترناه
في الاصول وفاقا للعلامة الطباطبائي نظرا الى ان حمل المطلق على المقيد انما يصح في كلام متكلم واحد دون متكلمين و
لهذا لا يحمل المطلق من كلام فقيه على المقيد من كلام فقيه اخر وحمل المطلق على المقيد في الاخبار انما هو من جهة كون الائمة
بمنزلة شخص واحد لانهم ينطقون عن علم واحد وحكم واحد وكل منهم عالم بما عند الاخر ولا وجه للتوقف ايضا لان الحال
هيهنا الى تعارض قولي المثبت والنافي وقول المثبت مقدم لانه بمنزلة ان يقول اني ادري ان الصعيد قد وضع لما يشمل
غير التراب واما قول النافي فهو بمنزلة ان يقول اني لا ادري وضعه لما يعم غير التراب ومعلوم ان تحصيلهم للاوضاع انما
نشا من اجتهاداتهم واما تاييد وضعه لمطلق وجه الارض بقوله تعالى فتصبح صعيدا زلقا وقوله ع يحشر الناس يوم القيمة
حفاة عراة على صعيد واحد فلا كرامة فيه لان غايته الاستعمال وهو ليس دليلا على الوضع واستعمال اللفظ الموضوع
للمقيد في المطلق من جملة العلائق المعتبرة عندهم نعم يمكن التمسك بقاعدة اخرى مقررة في الاصول وهي انه اذا ثبت
استعمال اللفظ في معنيين ودار الامر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز والاشتراك المعنوي كان اللازم هو الحكم بالاشتراك
فيقال فيما نحن فيه بوضعه للقدر المشترك اللهم الا ان يقال ان تلك القاعدة انما هي فيما اذا كان بين المعنيين قدر
مشترك لا فيما اذا كان احدهما اعم من الاخر ولكن الظاهر عدم الفرق هذا كله بالنظر الى الوجه الاول من وجهي الاستدلال
واما الوجه الثاني فيمكن دفعه بان قوله تعالى منه ليس له ظاهر يعتد به حتى يستند اليه في تخصيص الحكم بالتراب وذلك
لاحتمال كون من ابتدائية ليؤتيه اي امسحوا وجوهكم مسحا ناشئا من الصعيد اي من الضرب عليه واما بالنسبة الى الاستدلال
بالنبوي فهو ان العلامة ره قد اعترف بكون المشتمل على زيادة لفظ التراب من طرق العامة وح نقول انه لا عبرة به خصوصا
مع وجود اربع روايات من طرقنا في الوسائل خالية عن الزيادة كما عرفت وما نقل عن بعض متاخري المحدثين من وصفه بالشهرة
معارض بما عرفت من صاحب الحدائق ره مضافا الى ان مجرد الشك في تحققها يكفي في مقام الرد ولكن لا يخفى عليك انه لو
ثبت اعتبار المشتمل على ترابها لم يكن بد من الالتزام بتخصيص الحكم بالتراب وعدم حمل المطلق على المقيد لاختصاص تلك القاعدة
بالاحكام التكليفية اذا كانت الشرايط وعدم جريانها في الاحكام الوضعية ولهذا لا يحمل المطلق على المقيد في مثل قوله تعالى
احل الله البيع واحل الله البيع السلم بل لما عرفت من ان ما اشتمل على لفظ ترابها لا يصح التصرف فيه فيتعين التصرف في غير
المشتمل على ذلك اللفظ بان يقال انه اطلق لفظ الارض فيه باعتبار ارادة نوع منه مدلوله واما ما تقدم عن بعضهم من تاييد
عمل السيد رض مع كونه يرى عدم حجية اخبار الاحاد فينكشف عن كونه قطعيا عنده ففيه بعد الاغماض عن احتمال الغفلة
منه رض في العمل به ان غاية ما هناك ان يحصل من عمله الظن بكونه قطعيا عنده وقطع الغير اذا علم وجدانا لا يكون حجة بالنسبة
الينا فكيف مع الظن بحصوله له واما الاستدلال بصحيحة ابي ايوب الخزاز للقول الاول ففيه ان السؤال فيها انما هو عن كيفية التيمم
وتعليمها يتحقق بوضع اليدين على البساط ونحوه مما لا يصح التيمم به فلا دلالة فيها على المطلوب ومثلها جميع الاخبار البيانية
في هذا المقام واما ما ذكره بعض الاواخر من تاييد القول الاول بما حكاه عن المنتهى من جواز التيمم بالارض وان لم يكن عليها
تراب عند الاصحاب ومن جواز التيمم بالرمل على كراهية حاكيا له عن الاصحاب ففيه انه بعد وضوح وقوع الخلاف بين الاصحاب
في جواز التيمم على غير التراب كيف يصح من المانعين ان يقولوا بجواز التيمم على الارض او الرمل حتى يتحقق الاتفاق من الجميع على

جواز

جواز التيمم بغير التراب فهو يعلم من ذلك ان مراده من الاصحاب خصوص القائلين بجواز التيمم على مطلق الارض وان مراده بيان ان التيمم
بالحجر عندهم غير مشروط بوجود الغبار عليه وكذا في المسئلة الثانية فمراده بيان ان غير التراب يتيمم الرمل وان التيمم عليه وان كان جايزا
الا انه مكروه واما ما حكاه عن التذكرة من ظهور الاتفاق على جواز التيمم على الارض الندية فالمراد به بيان كلمة جامعة بين القولين
وهو ان الندواة في الارض غير مانعة من جواز التيمم عليه فالقائل بجواز التيمم بمطلق الارض يقول ان الندواة في الارض غير مانعة
من التيمم عليها والقائل باختصاص الجواز ببعض خاص منها وهو التراب يقول ان الندواة فيه غير مانعة من التيمم عليه فتعيين الارض
موكول عند كل طائفة الى مذهبه واما ما حكاه من تعليل الاصحاب المنع في المعدن والنبات والرماد وغيرها بعدم صدق اسم
الارض فيبطل سقوط الاستشهاد به مما ذكرناه لان المراد بالارض في كلام صاحب كل من المذهبين يكون ما يوافق مذهبه من مطلق الارض
او قسم منه اعني التراب واما ما تمسك به السيد رضه للقول الثاني من الاجماع فان كان المراد به انحصار ما يجوز التيمم به في التراب فهو موهون
بمصير جماعة كثيرة بل الاكثر كما قيل الى الخلاف وان كان المراد به مسلمية جواز التيمم عليه بين الفريقين فهو لا يجدي في اثبات الانحصار
خصوصا مع قيام الدليل على جواز التيمم على غير التراب واما قاعدة الاشتغال التي تمسك بها للقول الثاني فيدفعها اولا وجود
الدليل وهو ما عرفت من الاية والنبوي المنقول من طرق اصحابنا وثانيا انه لو سلم انتفاء الدليل لم يكن المقام مورد القاعدة
الاشتغال بناء على ما اخترناه في الاصول من كون الشك في الاجزاء والشرائط مجرى اصالة البراءة والشك هذا راجع الى الشك في الشرائط
كونها بوضع عليه اليدان في التيمم زائدا وكذا الشك بالنسبة الى الصلوة فانه شك في شرطية التيمم بخصوص التراب لاستباحة الصلوة
لكن الانصاف انه بعد ملاحظة صدور قوله ع لا صلوة الا بطهور والالتفات الى كون الطهور من قبيل المفهوم المبين الذي
يشك في محصله ومصداقه يكون المقام مجرى قاعدة الاشتغال دون اصل البراءة فالعمدة دفع التمسك بها بوجود الدليل ومنها
نعلم عدم صحة التمسك باستصحاب الحدث وقد يتمسك لجواز التيمم على الحجر بانه تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه الحرارة فافادته استمساكا
وفيه اولا منع كون حجر كذلك بل من المعلوم ان بعضه ليس كذلك وبعضه مشكوك الحال وثانيا عدم صدق التراب عليه وثالثا عدم تبادره
من اطلاقه وزاد بعض اجزائه في مثل المعادن مما خرج عن اسم الارض وربما يوجه ذلك بان الفرض كون المحل قابلا لاستصحاب حكم التراب لعدم
ارتفاع حقيقته بذلك حتى يكون مانعا من اجراء حكمه وانما حدث زيادة وصف ومجرد تغير الوصف لا يضر في اجرائه كما هو الشان في سائر الموارد
وفيه ضعف الوجه الاول ويغني في المقام من ادلة القول الاول صحيحة ابن سنان وصحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم ورواية السكوني المشتملة على التصريح
بنفي جواز التيمم بالرماد وتعليله بعدم كونه من جنس الارض ورواية الراوندي الناطقة بجواز التيمم بالجص والنورة وعدم جوازه على الرماد معللا
بالتعليل المذكور في رواية السكوني والمصرحة بالتيمم على الصفا البالية وهي اخبار معتبرة لصحة سند الثلثة الاول والاخيران موثقان لها
وليس في مقابلها سوى الروايات الثلث التي قيل انها مؤيدات للنبوي المسبوق للاستدلال على القول الثاني المشتمل على لفظ ترابها وهي لا تقاوم
تلك الاخبار بحسب السند لعدم كونها بالغة درجة الحجية فلا يصح تقييدها مضافا الى ان المذكور في الخبرين الاخيرين من قبيل التعليل وهو مما
يقوى لا انه فلا يرى اليه التقييد خصوصا مع وقوع التصريح في الاول منهما بجواز التيمم بالجص والنورة وليسا من افراد المقيد الذي هو
التراب وفيما يمنع من التقييد ايضا هو ثبوت الحكم الوضعي اعني الطهورية لمطلق الارض ومن المعلوم ان الامر بالتيمم على التراب انما هو لاستعمال
الطهور وتحصيل الطهارة فلا يجوز ان يقيد بالتراب مضافا الى ان التقييد بالتراب ورد في مورد الغلبة تنبيهات الاول انه على القول
باختصاص التيمم بالتراب هل يختص المنع من التيمم بالحجر بحال الاختيار فيجوز التيمم به مع فقد التراب او يعم صورة الاضطرار ايضا قولان حكي اولهما
عن صريح الشيخين والديلمي والحلي والوسيلة وصاحب الجامع بل عن لف والروضة ان عليه الاجماع وثانيهما عن الكاتب والنفع والسيد وظاهر
الغنية ويمكن ارادة هؤلاء ايضا حال الاختيار بقرينة الاجماع الذي عرفت دعواه والذي يقتضيه القاعدة في المقام هو الثاني لان منشاء
الخلاف هو الاختلاف في معنى الصعيد فبعد القول باختصاصه بالتراب لا يتفاوت الحال بين الاختيار والاضطرار فيكون التفصيل خاليا
عن الدليل لا الاجماع للقول الذي حكيناه عن لف والروضة مع انه غير محل في الحكم بالتفصيل يمكن منعه بان الاجماع على جواز لعله تقييد في
لعدم استقرار الفتوى على موضوع ولعل المعظم يجوزونه من جهة شمول لفظ الصعيد له وقد فرض بطلانه ولهذا احتج بعض الاواخر للقول
الاول بعد اختياره بما رواه في دعائم الاسلام انه لا يجوز التيمم بالجص ولا بالرماد ولا بالنورة ويجزي بالصفا الثابت في الارض اذا كان
عليه غبار ولم يكن مبلولا وبرواية نوادر الراوندي المتقدم ذكرها واكد ذلك بانهما سالمان عن معارضة دعوى الشهرة على خلافهما بل

منهما منجبران بالعمل في صورة الاضطرار فيكون حكما خاصا ثابتا بالدليل الخاص لا من حيث اندراجه تحت عنوان الارض وفيه ان مقتضاهما
تعم صورتي الاختيار والاضطرار والعمل بهما على وجه الاطلاق عند الاكثر متحقق هذا وربما يقال انه لو قيل باجمال لفظ الصعيد امكن اثبات
التفصيل بقاعدة الاشتغال المختلفة بحسب حالات المكلف ولعل اشتراط الاضطرار منهم لاحتياط في الاجتناب عن الحجر مع الامكان
لاختلاف اهل اللغة في معنى الصعيد كما احتمله كاشف اللثام في كلامهم ولكن يمكن منع وجوب الاحتياط لتوقف جريانه على العلم
بثبوت التكليف بذي المقدمة في هذه الحالة وهو في معرض المنع لاحتمال اندراجه تحت عنوان فاقد الطهورين وقضية قوله ع لا صلوة
الا بطهور وكون الطهارة شرطا على نحو الاطلاق الموجب لارتفاع التكليف عن فاقدهما فمرجع الشك حينئذ الى الشك في ثبوت اصل
التكليف وهو مورد البراءة ولو رام احد التمسك باستصحاب الاشتغال في بعض الموارد كما اذا كان واجدا للتراب في اول
الوقت واتمامه في باقي الصور بعدم القول بالفصل امكن القلب باستصحاب عدم التكليف في بعض الصور وهو ما اذا كان فاقدا
للتراب قبل الوقت واتمام المدعى في باقي الصور بعدم القول بالفصل الا ان يقال ان ضميمة عدم القول بالفصل الى الاستصحاب الوجودي
هو اقوى ولكنك خبير بان توجه المنع عليه جلي الثاني انه وقع الخلاف في التيمم بالخزف فقيل بالمنع منه وهو الذي حكاه في التذكرة
عن ابن الجنيد ره وعن الشافعي واختاره المصنف ره في المعتبر وقيل بالجواز وهو خيرة التذكرة وجامع المقاصد ومجمع الفائدة وغيرها
وتوقف العلامة ره في المنتهى وهو ظاهر الشهيد في الدروس حجة القول الاول ما تمسك به المصنف ره في المعتبر انه خرج بالطبخ عن اسم
الارض واورد عليه بالمنع من خروجه عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب حجة القول الثاني ما قرر بوجهين احدهما ما في التذكرة
من منع خروجه عن اسم الارض ثم قال ولهذا جاز السجود عليه وحاصله صدق اسم الارض الذي هو المناط في جواز التيمم وقد اعترف المصنف
في المعتبر بجواز السجود عليه فيجوز التيمم به لوحدة المناط لكن اجاب عنه في المعتبر حيث قال ولا يعارض بجواز السجود على ما ليس بارض كالكاغذ
واعترضه المحقق الاردبيلي ره وصاحب ك تبعا للشهيد الثاني ره بما حاصله انه متى سلم خروجه بالطبخ عن اسم الارض وجب القول بامتناع
السجود عليه الى ان يثبت دليل على الجواز وخروج الكاغذ عن هذه القاعدة بنص خاص لا يوجب الحاق الخزف به فانه قياس ولا ريب ان
ان القول بالجواز اقوى لما مر من الاستصحاب وصدق اسم الارض بل قد يقال انه اولى من الحجر بصدق اسم الارض عليه لكونه اشد استمساكا
من الخزف مضافا الى المفهوم تعليل عدم جواز التيمم بالرماد في روايتي السكوني والراوندي بانه لم يخرج من الارض بخلاف الجص والنورة
وقد يظهر من الرياض الميل الى العدم لا لما ذكره المصنف ره في المعتبر بل لوقوع الشك في خروجه عن اسم الارض وعدمه مع معارضة استصحاب
الجواز في فساد العبادة بمعنى استصحاب عدم تحققها وصحتها فيبقى الذمة مشغولة بها للاوامر السليمة عما يصلح للمعارضة وفيه اولا المنع من
الشك في خروجه عن اسم الارض بل صدق الاسم موجود وثانيا ان استصحاب عدم خروجه عن المسمى حاكم على استصحاب عدم تحقق العبادة
ثم انه لا فرق في الحكم جوازا ومنعا بين الخزف ومحيقه واحتمال الفرق لصيرورته ترابا فاسد جدا وقد صرح المصنف ره بعد اختيار المنع
بقوله ولكن لو دق حتى صار كالتراب كما صرح العلامة ره في التذكرة بعد اختياره الجواز بقوله ولو دق حتى صار ترابا فكذلك انتهى ونظيره
الحجر فانه مدقوقه في حكم غير المدقوق وقد صرح المصنف ره بانه لو دق الحجر جاز كما يجوز التيمم به غير مدقوق انتهى وقال في جامع المقاصد واما
سحاقة الخزف والاجر فينبغي الجواز فيهما على عدم الخروج بالطبخ عن اسم الارض الى ان قال وسحاقة الحجر كالحجر انتهى وقال في كشف اللثام
اما الجواز بالحجر وسحاقته فعليه الاكثر انتهى ثم انه قد علم من كلام جامع المقاصد مساواة الخزف والاجر وفي كشف اللثام عند قول العلامة ره
في تعداد ما يجوز التيمم به وسحاقة الخزف والمشوي والاجر والحجر ما نصه والثلثة الاول متقاربة المعنى الثالث انه قد اختلف كلامهم في الحجر الصلب
الخالي عن الغبار كالرخام والبرام فذهب الشيخ ره في ط وف الى جواز التيمم به مط وربما وصف هذا القول بالشهرة وذهب بعضهم الى عدم الجواز مط قال
في ك وربما اشعر كلام ابن الجنيد ره بالمنع من التيمم به مط فانه قال ولا يجوز من السبخ ولا مما احيل عن معنى الارض المخلوقة بالطبخ والتحجير خاصة و
في ئو بعد حكاية هذا القول ان هذا القول لازم للمرتضى رضه ومن يقول بمقالته من التخصيص بالتراب كما لا يخفى وان لم اعثر على من نسب اليه
ذلك انتهى وذهب المفيد ره في المقنعة والشيخ ره في النهاية وابن ادريس ره في السرائر الى التفصيل بين حال الاختيار وحال الضرورة فيمتنع
على الاول ويجوز على الثاني حجة القول الاول واضحة لصدق الارض على الحجر فيدخل تحت الادلة الدالة على جواز التيمم بالارض وحجة القول الثاني
ما اشار اليه من حدوث الاستحالة والخروج عن مسمى الارض بالطبخ والتحجير والذي يقوى في ظني من تعبيره بالتحجير الذي هو تفعيل وعطفه على الطبخ
ان الطبخ اشارة الى مثل المتحجر من تراب بجص واحجار النورة وان التحجير اشارة الى الارات الحجرية والجود كالخزف والاجر والاواني الفغفورية و

الزجاج والبلور والا فاكتساب التراب رطوبة وصيرورته حجرا لا يخرجه عن اسم الارض انه لم نقل بانه لا يعبر عنه بالحجر نعم الاستدلال على عدم
الجواز بناء على طريقة علم الهدى ره من اختصاص التيمم بالتراب وكون الصعيد المامور به عبارة عنه وكذا دلالة النبوي وغيره لك عليه واضح
بخلاف القول بجواز التيمم على مطلق ما يسمى ارضا ضرورة ان الحجر لا يخرج عنه ثم ان من المعلوم انه على ما ذكرناه من تفسير كلام ابن الجنيد ره
لا يكون من اطراف الخلاف في هذه المسألة واما القول الثالث اعني التفصيل فقد رده جملة من الاصحاب بانه مع كونه لا دليل عليه
لا وجه له فان الحجر ان صدق عليه اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه وان لم يصدق عليه فلا امتنع كذلك فلا وجه
للتفصيل المذكور واما ما حكي عن بعض افاضل متاخري المتاخرين في الجواب عن ذلك حيث قال وفيه نظر انه يجوز ان يكون التيمم على الحجر عند
فقد التراب للاجماع عليه لا لكونه في الصعيد كما جاز التيمم بالوحل وان لم يكن داخلا في الصعيد لاجماع النص الخاص الدال عليه ففيه
اولا ان دعوى الاجماع على جواز التيمم على الحجر عند فقد التراب ممنوع لما عرفت من قول ابن الجنيد ره بالمنع من ذلك مط وقول علم
الهدى ره بالتخصيص بالتراب فتقل قولا في المصابيح وثانيا انه انما يتم لو كان الاجماع على صحة التيمم به في الصورة المذكورة وان
لم يكن ارضا فهو غير مسلم وان اراد بالاجماع اتفاق القائلين بجواز التيمم على الارض مط مع القائلين بجوازه عليها في حال
الاختيار مع عدم الاعتناء بخلاف السيد ره وابن الجنيد ره فهو اجماع تقييدي غير معتبر فان الاجماع انما هو من حيث دخوله
تحت اسم الارض لما نقله العلامة ره من الاجماع على ان التيمم لا يصح الا بالتراب او الارض وح فالقول بالجواز انما هو من حيث كونه
ارضا فلا يجدي في الجواب واما تعلقه بجواز التيمم بالوحل وان لم يكن داخلا في الصعيد فهو مردود بان الاخبار قد صرحت بدخوله
في الصعيد ففي رواية زرارة عن احدهما قال قلت لرجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد الحديث
ومرسلة علي بن مطر عن بعض اصحابه قال سألت الرضا عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب ايتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء
طهور دل الخبران على ان الطين داخل في الصعيد الذي تضمنته الآية وقد صرح المحقق ره في المعتبر بمضمون الروايتين و
جعله دليلا على جواز التيمم بالوحل فقال انه بممازجة الماء لا يخرج عن كونه ارضا وصعيدا انتهى ثم لو سلمنا خروج الوحل عن
عنوان الصعيد قلنا الفارق بين الحجر الخارج عن الارض وبين الوحل الذي هو خارج عنها ايضا هو النص الدال على جوازه بالوحل
ولا نص في الارض على ذلك التقدير وقد عرفت حال الاجماع المدعى واجاب صاحب الحدائق ره عن الرد المذكور بان ظاهر المفصلين
هو ان مذهبهم في هذه المسألة هو وجوب التيمم بالتراب كما ذهب اليه المرتضى ره الا انهم يجعلون بعده مرتبة ثانية بعد فقده
وهو الارض التي من جملتها الحجر ولعل وجهه هو الجمع بين الآية بناء على تفسير الصعيد فيها بالتراب كما هو احد القولين وبين
الاخبار الدالة على التيمم بالارض كما قدمناها فيحملون الاخبار على فقد التراب ويخصونها بالآية وهو وجه وجيه واما المعارضة
بقول جملة من اللغويين ايضا بان الصعيد هو الارض فلا يرد عليهم لانه قد ترجح عندهم المعنى الذي اختاروه بوجوه لم نذكرها
ثم قال وبالجملة فهذا الوجه في حد ذاته لا يخلو عن حسن وقوة سيما مع اوفقيته بالاحتياط المطلوب في الدين انتهى ولا يخفى
ضعفه لان الجمع الذي ذكره مجرد اقتراح لا شاهد عليه قوله ولا يجوز التيمم بالمعادن قال في ك هذا هو المشهور
بين الاصحاب بل في الخلاف يجب ان يكون التيمم بالتراب او ما كان من جنسه من الاحجار ولا يلزم ان يكون ذا غبار ولا يجوز
ان يتيمم بالزرنيخ وغيره ذلك من المعادن الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وفي المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع لكن في ك
انه قال ابن ابي عقيل بجواز التيمم بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ لانه لم يخرج عن اسم الارض وظاهر كلام صاحب
ك ان خلاف ابن ابي عقيل ره انما هو في الكبرى لانه ذكر كلامه في مقابل المشهور والاظهر عندي ان كلامه ناظر الى الصغرى
كما يكشف عنه تعليله بانه لم يخرج عن اسم الارض ثم ان كلامه ره ناظر الى الخلاف في مطلق المعادن ولا الى خصوص الكحل و
الزرنيخ بل الى ما ذكرهما مثالا له وهو ما كان من جنس الارض وتوضيح ذلك ان من المعادن ما هو من اجزاء الارض ولا
يفتقر في صدق اسم ذلك العنوان الخاص عليه الى علاج كالكحل والزرنيخ والعقيق والفيروزج وهذا القسم قد يدعى
صدق الارض عليه كالحجر ومنها ما ليس من اجزائها بل يخرج من خلالها ويتولد منها كالملح والنفط ونحوهما وهذا القسم
لا يصدق عليه اسم الارض قطعا ومنها ما هو من اجزائها لكن يتوقف صدق العنوان الخاص الذي ينطبق عليه
المعدن الى علاج كالذهب والفضة والحديد وهذا القسم لا يصدق عليه اسم الارض بعد العلاج بخلاف القسم الثالث بعد

في عدم جواز التيمم بالمعادن

العلاج والثاني مط وح نقول ان منشأ المنع عن التيمم بالمعدن في كلمات الاصحاب ره هو الخروج عن اسم الارض كما يظهر من استدلالهم
بل جعل بعضهم الحكم دائرا مداره وعلى هذا فما لم يخرج من المعادن عن اسم الارض يتجه فيه الجواز وقد يتخيل احتمال المانعية نفس المعدن
وان لم يخرج عن مسمى الارض تمسكا باطلاق معقد الاجماع وهو واضح الضعف لان استدلالهم المذكور يكشف عن مناط الحكم ومبناه
ثم اعلم ان ما ذكرناه بالنسبة الى كلام ابن ابي عقيل انما هو بناء على ما استظهرناه منه ويظهر من كلام بعضهم ان من المحتمل ان
يكون قد اراد الجواز حتى مع الخروج عن مسمى الارض وهو فاسد لما عرفت من التعليل في كلامه وعلى تقدير ارادته ذلك يرده
الاجماع وهو المخصص لمفهوم التعليل في رواية السكوني والراوندي المتقدمتين قوله ولا بالرماد لا خلاف بين الاصحاب في عدم
جواز التيمم بالرماد كما حكاه في المنتهى واستظهر في ك والحدائق بعد نقله انه لا فرق بين رماد التراب وغيره وعن العلامة ره في
نهاية الاحكام انه استقرب جواز التيمم بالرماد المتخذ من التراب وقال في التذكرة لو احترق التراب حتى صار رمادا فان كان
خرج عن اسم الارض لم يصح التيمم به قال في الحدائق بعد ذكره وظاهره الشك في الخروج وعدمه ثم انه استظهر في ك التوقف حيث انه
قال فيها بعد نقل عبارة التذكرة وهذا اولى اذ المعتبر ما يقع عليه اسم الارض ولا يخفى عليك ان ظاهر عبارة التذكرة هو ان
احراق التراب حتى يصير رمادا على قسمين احدهما ما يخرج عن اسم الارض وثانيهما ما لا يخرج عنه وعلى الثاني يجوز التيمم دون الاول
لكن مع ذلك يتجه عليه ما اورد عليه بعد ذلك بقوله لا يخفى ان الرماد الحاصل من احتراق الشجر ونحوه لا يصير رمادا يصدق عليه هذا
الاسم الا باعتبار اعدام النار للحقيقة الاولية واضمحلالها وانقلابها الى النوع المسمى بالرماد ولهذا جعلت النار من جملة المطهرات
من حيث الاحالة من الحقايق الاولية الى حقيقة الرماد والدخان فقد حصل التغير في الحقيقة والتسمية وح فان كان للنار باحراقها التراب
قد عملت فيه مثل ما تعمل في تلك الاجسام من اذهاب الحقيقة الاولية الى حقيقة اخرى بحيث انه يسمى في العرف رمادا فلا ريب ان حكمه
حكم الرماد الحاصل من غير الارض في عدم صدق التراب عليه وان لم تعمل فيه النار على الوجه المذكور وان غيرت لونه فانه لا يسمى رمادا وان
تغير لونه بل هو تراب وح ففرضه في التذكرة وكذا في ك انه احترق حتى صار رمادا ثم شك في خروجه عن اسم الارض لا اعرف له وجها فانه
متى صار رمادا بان عملت فيه النار كما عملت في غيره من الاجسام التي احالتها فلا ريب في خروجه عن اسم الارض وهو ليس موضع شك كما
في نظائره المذكورة وان لم يسم رمادا فهو باق على ما كان عليه وبذلك يظهر ايضا انه لا وجه لما استقربه من جواز التيمم برماد التراب و
بالجملة فانه متى صدق عليه اسم الرماد فقد خرج عن اسم الارض كما خرج نظائره مما احالته النار عن حقيقته الاولى الى حقيقة الرمادية انتهى
قوله ولا بالنبات المنسحق كالاشنان والدقيق قال في ك هذا قول علمائنا اجمع وخالف فيه بعض العامة فاجاز التيمم بما اتصل بالارض
من النبات والشجر قوله ويجوز التيمم بارض الجص والنورة المشهور بين الاصحاب جواز التيمم بارض الجص والنورة قبل الاحراق واعتبر
الشيخ ره في النهاية في جواز التيمم بهما فقد التراب وحكي عن ابن ادريس ره المنع من التيمم بارض الجص والنورة والذي ذكره في السرائر
انما هو قوله ولا يجوز التيمم بجميع المعادن وبعد ذلك بسطور وقد اجاز قوم من اصحابنا التيمم بالنورة والصحيح الاول انتهى واعترض
على الحكاية في الجواهر بانه مع عدم ذكره لارض الجص محتمله بل ظاهره النورة بعد الاحراق لا ارضها ثم قال وكذلك حكاه في الذكرى
عنه في النورة فينحصر الخلاف ح في الاول يعني الشيخ في النهاية واقول لا يخفى على من تدبر في مساق العبارة ان المستفاد منه جهة المنع من التيمم
على النورة كونها معدنا لا كونها مستحيلة من الارض بالطبخ والاحراق وح يستفاد منه المنع من ارض النورة والحاق ارض الجص من الحاكي
يمكن ان يكون من باب الملازمة ضرورة عدم الفرق بينهما في جميع الخواص وكيف كان لا اشكال في الحكم لصدق اسم الارض واحتمال كونها
معدنا ضعيف مضافا الى ما عرفت من ان المختار صدق اسم الارض وان صدق عليه اسم المعدن ايضا نعم على القول بتعين التراب المنع من التيمم
على ارض النورة بناء على ما قيل من ان ارض النورة ليست غير الحجر ثم ان بعضهم استدل على المختار مضافا الى صدق الارض برواية السكوني
والراوندي المتقدمتين واورد عليه في الجواهر بانهما في الجص والنورة لا ارضهما واحتمال ارادتها فيهما لا شاهد له والاولوية انما تتجه
لو سلم العمل بهما فيهما نعم قد يشعر في التعليل فيهما بالمطلوب والامر سهل اذ قد عرفت انا في غنية عنهما انتهى ثم ان بعضهم اورد على مفصل
الشيخ ره في النهاية بانه ان صدق عليها اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه وان لم يصدق عليه امتنع ذلك وقد يجاب عنه
بان التفصيل مبني على القول بوجوب التيمم بالتراب فيجعلون بعده مرتبة ثانية بعد فقده وهو الارض التي من جملتها ارض الجص والنورة
ولكن يندفع الجواب بان التفصيل يتوقف ح على دليل تعبدي ونص خاص وليس منه في المقام اثر نعم ربما يقال انه بعد تفسير الصعيد

في عدم جواز التيمم بالرماد

في عدم جواز التيمم بالنبات المنسحق

بالتراب يجمع بين الاية والاخبار الدالة على جواز التيمم على الارض بحمل الاولى على الاختيار والاخيرة على صورة الاضطرار وانت خبير بان الجمع المذكور اقتراح اذ لا شاهد عليه هذا كله قبل الاحراق واما بعده فذهب الشيخان الى المنع عن التيمم به واستظهر بعضهم انه المشهور وفي الجواهر ان المنع مذهب الاكثر في النورة وجماعة في الجص لخروجهما عن اسم الارض وعن السيد ره في المصباح وسلار الجواز قال في المعتبر ومما ذكره علم الهدى هو رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عليهما السلام انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل بالنورة فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما يخرج من الشجر وهذا السكوني ضعيف لكن روايته حسنة لانه ارض فلا يخرج باللون والخاصية عن اسم الارض كما لا يخرج عن اسم الارض الصفراء والحمراء قال في ك بعد نقله و الاولى اعتبار الاسم كما اختاره في المنتهى وجعل في الحدائق ما اختاره في ك تبعا للمنتهى قولا ثالثا وقال ان مرجعه الى التوقف لان حاصل كلامه انه ان صدق عليه اسم الارض جاز التيمم به والا فلا وهو مؤذن بعدم معلومية الصدق وعدمه عنده ثم انه اعترض على صاحب ك بان كلامه في هذا الكتاب مناف لما ياتي في كتاب الصلوة في السجود على الخزف حيث قال ثمة ويمكن ان يستدل على الجواز بما رواه الشيخ ره وابن بابويه ره في الصحيح عن الحسن بن محبوب انه سئل عن الجص يوقد عليه العذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب عليه السلام بخطه ان الماء والنار قد طهراه وجه الدلالة انها تدل بظاهرها على جواز السجود على الجص والخزف في معناه ثم قال صاحب ئق وهو كما ترى ظاهر في قوله بجواز السجود بعد الاحراق والسجود والتيمم من باب واحد لاشتراط الارضية فيهما وان كانت دائرة السجود اوسع بالنسبة الى الكاغذ وما انبت من الارض ثم قال وقد ظهر مما حققناه ان الاقوى هو الجواز لهذه الصحيحة المذكورة بالتقريب الذي ذكرناه ولرواية السكوني ومثلها رواية الراوندي والى القول بالجواز مال في الذكرى ايضا انتهى قال في الوافي بعد ذكر الصحيحة المذكورة في باب ما يطهر بغير الماء ولا ما لا يحتاج الى التطهير ما نصه لعل المراد بالماء الماء الممزوج بالجص فيكون من قبيل رش الماء على المظنون النجاسة او ماء المطر الذي يصيب ارض المسجد المجصص بذلك الجص وكانه كان بلا سقف فان السنة فيه ذلك والمراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها اجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رمادا فانها تطهر بالاستحالة والغرض انه ورد على ذلك الجص امران مطهران هما النار والماء ولم يبق ريب في طهارته فلا يرد السؤال بان النار اذا طهرته اولا فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانيا اذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تاثيره في التطهير انتهى وعلل المنع في الرياض بوجه اخر فانه قال بعد تعليل الجواز بصدق اسم الارض ما لفظه وفيه شك واستصحاب الجواز والبقاء على الارضية معارض باصالة بقاء شغل الذمة اليقيني وبعد الاوامر بقيد الاوامر عن المعارض سليمة انتهى واورد عليه بان الاستصحاب المذكور حاكم على اصالة الشغل وبعده تعين البراءة شرعا فلا اوامر سليمة لو سلم مغايرتها لاوامر الشغل الذي قد ذكر الحكم باستصحابه وقد علم مما ذكرناه ان مستند الجواز صدق اسم الارض عند بعضهم والاستصحاب الحاكم عند بعض اخر والصحيحة المذكورة مضافا الى روايتي السكوني والراوندي وهذا القول هو الاظهر في النظر ويعلم من الاسناد الى الروايتين اولوية الجواز بالنسبة الى ارض الجص والنورة وفي الجواهر تبعا للرياض في بعض ما ذكره ان هذا كله مما هو مبناه على كفاية وجه الارض والا فعلى الاختصاص بالتراب يسقط البحث من اصله الا ان يختص وجه الارض في حال الاضطرار كما في غيره فيتجه البحث عن ارضيته وعدمها اذ مع الخروج لا يجوز ولو اضطرارا للاجماع المحكي على عدم جوازه بغيرها ولو مضطرا كما عرفت قوله ره وتراب القبر قال في ك مذهب الاصحاب جواز التيمم بتراب القبر سواء كان منبوشا او غير منبوش الا ان يعلم فيه نجاسة لتناول اسم الصعيد له وعدم تحقق المانع من استعماله ثم حكى عن الشافعي ان المقبرة اذا تكررت نبشها لا يجوز التيمم بترابها لاختلاطه بصديد الموتى وان لم يتكرر جاز ولا ريب في بطلانه انتهى وقال في الذكرى في عداد ما يجوز التيمم به وتراب القبر ما لم يعلم النجاسة ولو علم اختلاطه بالصديد اجتنب وفي اللحم والعظم نظر للطهارة بالغسل وعلى قول ط ينبغي المنع ثم حكى عن المعتبر انه يجوز وان تكرر نبشه لانه عندنا طاهر نعم لو كان الميت نجسا منع انتهى ولا يخفى ان الصديد مع عدم الدم من الميت الطاهر بالتغسيل طاهر فلا يقدح اختلاطه مع استهلاكه فحكمه بالاجتناب مع الاختلاط ان كان من جهة نجاسته فلا وجه له وان من جهة كونه مما لا يجوز التيمم به وانه مع اختلاطه بالتراب يمنع من التيمم به من جهة امتزاجه فهو مناف لما في ما قيل قوله ولو علم اختلاطه بالصديد الخ وما بعده مع انه انما يجب الاجتناب عن الممتزج بالصديد اذا لم يستهلك الصديد فيه ولما بيناه اعترض عليه في الجواهر بانه محل تامل ثم قال او ينزل على ما لا ينافي المطلوب والظاهر انه اراد الحمل على ما اذا كان الصديد مخلوطا بالدم وقد ابداه هو ره حيث قيد جواز التيمم بتراب القبر بما اذا لم

يعلم نجاسته بالدم اذ الصديد المصاحب وغير المصاحب مع نجاسة الميت في معرض ذلك ثم علله بصدق الصعيد بل الطيب لطهارته شرعا قوله ره و التراب المستعمل في التيمم جواز التيمم به مما قام عليه الاجماع المحصل والمنقول مستفيضا وممن صرح بذلك العلامة ره في التذكرة حيث قال يجوز التيمم بالتراب المستعمل عند علمائنا اجمع وبه قال اصحاب ابي حنيفة لبقاء اسم الصعيد الطيب عليه الى ان قال وللشافعي قولان اصحهما المنع كالماء المستعمل لاشتراكهما في اداء فرض الصلوة بهما والجواز لانه لم يرفع حدثا فلم يتأثر بالاستعمال اذا عرفت هذا فنقول ليس المستعمل الموضع الذي يضرب عليه اليد اجماعا لانه بمنزلة الاناء الذي يغترف منه فيجوز ان يتيمم جماعة من موضع واحد بان يضرب واحد بعد اخر واما التراب الملتصق باعضاء التيمم فانه مستعمل اجماعا واما في المتساقط من الاعضاء فوجهان اصحهما عندنا انه مستعمل كالمتقاطر من الماء انتهى والمنفوض في حكم المتساقط بنفسه ويظهر ان التفصيل المذكور على القول بالمنع من التيمم على التراب المستعمل واما على القول بالجواز كما هو مذهب علمائنا فالامر سهل من دون حاجة اليه قوله ره ولا يصح التيمم بالتراب المغصوب المراد بالمغصوب ما منع من التصرف فيه شرعا بان لم يكن مملوكا ولا ماذونا فيه خصوصا او عموما ولو بالفحوى او بشاهد الحال والحكم بذلك مما نقل عليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه النهي المقتضي للفساد وهو ظاهر ان قلنا بان الضرب جزء من التيمم كما هو الظاهر او شرط تعبدي كما هو الاصل في الاوامر الشرعية على ما ادعاه غير واحد والا كان مقتضى القاعدة هو الحكم بالصحة اذ المسح الجبهة واليدين بدون العلوق لكن مع حرمة الضرب ولو ارتفع النهي لعذر كالغفلة والنسيان والاكراه فلا افساد لسلامة الامر عن العارض كما هو الشان في كل مورد ثبت الاشتراط من النهي ومن هنا قال في جامع المقاصد انه لو حبس في مكان مغصوب ولم يجد ماء مباحا او لزم باستعماله اضرار بالمكان تيمم بتراب الطاهر وان وجد غيره لان الاكراه اخرجه عن النهي فصارت الاكوان مباحة لامتناع التكليف بما لا يطاق الا ما يلزم منه ضرر زائد على اصل الكون ومن ثم جاز له ان يصلي وينام ويقوم وحق الغير يتدارك بالاجرة بخلاف الطهارة بالماء المغصوب لانه يتضمن اتلافا غير ماذون فيه نعم لو ربط في ماء مغصوب وتعذر عليه الخروج ولم يلزم من الاغتسال به زيادة اتلاف وتصرف امكن القول بالجواز ثم قال ولم اظفر في ذلك بتصريح لكن عبارة الذكرى تشعر بجواز التيمم بالمغصوب حيث يجوز الصلوة فيه انتهى ولو كان التراب مباحا والمكان مغصوبا ففي صحة التيمم خلاف فقال في ايضاح الاصح الصحة لان الكون ليس من افعال التيمم بل هو من ضروريات الجسم وقيل بالفساد واما لان الضرب والمسح حركة وسكون وهما كونان فيما الاولى فلا ريب في حصول التصرف في مال الغير بذلك الا ان ينكر كون الضرب جزءا للتيمم وفيه تامل واما لان مسح الجبهة والكفين عبارة عن امرار اليد عليهما وذلك الامرار تصرف في هواء الغير فيكون منهيا عنه وبه يبطل المسح الذي هو عين التيمم بغير شبهة ولازم هذا الوجه انه لو كان على موضع مغصوب مملوك هواؤه ولكن اخرج راسه وكفيه ومسحهما في هواء المملوك لصح تيممه واما لان الاعتماد جزء التيمم فهو كاعتماد المصلي على ما له الموضوع في ارض مغصوبة كما عن كشف اللثام وفيه انه لا يتم الا بالنسبة الى الضرب فيرجع الى الاول واما لان الامر بالخروج يقتضي النهي عن ضده الخاص وهو التيمم بناء على القول به وتسليم عدم اجتماع التيمم مع الخروج ايضا واما لان المفهوم عرفا من الامر بالتيمم ارادة غير مادة اجتماع مورد الامر والنهي بعد اجتماع العبادة في نظر المولى مع المعصية ولو كان اجتماعهما بحسب المورد لا بحسب المصداق وفساد هذا الوجه غير خفي والعمدة هما الوجهان الاولان ولو كان التراب في انية مغصوبة فكذلك لجريان بعض الوجوه فيه ايضا وهو النهي عن الضرب المقتضي للفساد وقد يقال ان هذا بخلاف ما لو كان الماء في الانية المغصوبة لان الاخذ منها خارج عن العبادة وربما احتمل وقيل بفساد الطهارة ح نظرا الى ان الاغتراف من الاناء تصرف في الاناء عرفا قوله ره ولا بالنجس قال في الناصريات اما التراب النجس فلا خلاف في ان التيمم به لا يجوز وفي التذكرة انه ذهب اليه علماؤنا اجمع وفي المنتهى يشترط في التراب ان يكون طاهرا كالماء لا نعرف فيه مخالفا وفي جامع المقاصد يشترط كونه طاهرا اجماعا وفي ك هذا مذهب الاصحاب ويحصل من هذه الكلمات مضافا الى غيرها مما وقع في كلمات اخرين الاجماع الذي يصح التعويل عليه و استدل على الحكم في المنتهى وجامع المقاصد بقوله تع فتيمموا صعيدا طيبا والطيب هو الطاهر قال في ك وهو جيد ان ثبت كون الطيب هو الطاهر بالمعنى الشرعي لكن يبقى الكلام في اثبات ذلك انتهى وهو متين وسلك في الاستدلال بالاية في المستند مسلكا اخر فقال ولقوله تع صعيدا طيبا والمراد بالطيب وان لم يتعين لغة انه الطاهر وكثير من المفسرين بل الاكثر منهم فسره به وبعضهم بالحلال وبعض بما ينبت منه النبات ولكنه محتمل الارادة وعدم صدق الطيب اللغوي بجميع معانيه على النجس غير معلوم فيكون مجملا وبه يقيد المطلقات والمقيد بالمجمل ليس بحجة في موضع الاجمال فيؤخذ فيما هو خلاف الاصل وهو ما اخر مما يشترط فيه الطهور

بالمتيقن وهو الطاهر وفيه ان عدم حجية المقيد بالمجمل انما هو اذا لم يوجب طلوق آخر عن القيد والا كان هو المرجع وهو هنا موجود فيعمل في موضع الاجمال على اطلاقه كما قرر في الاصول نصا فالركون للمورد مجرى الاشتغال دون البرائة ممنوع لتعلق الشك بالشرطية واستدل ايضا في جامع المقاصد وغيره بالروايات المتضمنة لقوله عليه السلام جعلت لي الارض او ترابها طهورا ووجه الدلالة كما ذكره بعضهم هو ان الطهور في اللغة الطاهر المطهر ويرد عليه اولا ان مقتضى التقييد بقوله لي هو تجريد لفظ الطهور عن معنى الطاهر لعدم اختصاص طهارة الارض بشريعته والمخصوص بها انما هو كون الارض مطهرة وثانيا ما ذكره بعضهم من انه لا يدل على اشتراط مطهرية الارض ببقاء طهارتها وكذا الحال في التراب على الرواية الاخرى واستدل ايضا في جامع المقاصد بان النجس لا يعقل ان يكون مطهرا ولا يرد النقض بالارض المطهرة لباطن النعل ولا بحجر الاستنجاء لانه يشترط طهارة الارض وكذا طهارة الحجر المذكور ولا بالحجر الواحد الذي يستعمل بجهاته الثلث كما هو مختاره ره من اجزائه لان كل جهة تستعمل طاهرة وان كانت الاخرى متنجسة ولا بالغسالة لانها تنجس بالاستعمال وليست متنجسة قبله لكن مع ذلك كله لا جدوى في الاستدلال المذكور لعدم امتناع العقل من تطهير النجس ولا دليل من الشرع على امتناعه ولا على ان الاصل في النجس ان لا يكون مطهرا الا ان يخرج مورد بالدليل تنبيهات الاول انه انما يعتبر الطهارة في المضروب عليه فلا يقدح نجاسة غيره وان اتصل به كاحد جانبي الحجر ويقدح مع وقوع الضرب عليه الثاني انه لا فرق بين قلة التراب المتنجس وكثرته ولا ينفع استهلاك النجس في الطاهر هنا قال في كشف الغطاء ولو كان جزء صغير من المضروب عليه بمقدار راس شعرة متنجسا بطل لذلك الضرب عن اصله لا بمقداره لقوة اعتبار الدفعة ثم قال ولو ضرب فلم يعلق منه سوى الغبار الطاهر او علقا معا فانفصل المتنجس حكم بالبطلان ايضا انتهى الثالث انه اذا اشتبه التراب المتنجس في محصور وجب الاجتناب بل الذي يعطيه كلام كاشف الغطاء ره هو ان حرمة استعماله ذاتية قال ره والمشتبه بالمحصور منه بمنزلة المشتبه به من الماء ويجب اجتنابه ويتبعه في احكامه ولا يجوز تكرار استعماله في تيممات تزيد على عدد المتنجس بواحد لتحصيل يقين الطاهر لان المنع من استعماله فيما يشترط بطهارته الحدث او الاباحة ذاتي من غير فرق بينهما على الاقوى انتهى وفي الجواهر احتمل الفرق بين الماء والتراب بالامر بالاراقة في الاول دون الثاني وعدم ثبوت غير الحرمة التشريعية هنا نظرا الى عدم الدليل على الحرمة الذاتية قوله ولا بالوحل مع وجود التراب الوحل بسكون الحاء وفتحها الطين الرقيق نص عليه في الصحاح وقال في القاموس الوحل الطين ترتطم فيه الدواب والظاهر ان مطلق الطين لا يجوز التيمم به اختيارا لقول الصادق ع في صحيحة رفاعة اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل ثم قال وان كان في موضع لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه ونحوها غيرها وياتي عن قريب توضيح المقال بازيد من هذا انشاء الله تعالى تنبيه يجوز التيمم بالارض الندية كما صرح به جماعة منهم العلامة ره في التذكرة حيث قال ليس من شرط التراب اليبوسة ولو كان نديا لا يعلق باليد منه غبار جاز التيمم به عند علمائنا انتهى ويكفي في الدلالة على الحكم صدق اسم التراب او الارض بل لو شك في خروجه عن التراب صح التيمم به ايضا للاستصحاب ولصدق اسم الارض على المختار ويظهر من صاحب ذ ره احتمال المنع في حال الاختيار لانه قال يجوز التيمم بالارض المبتلة ولكن اجفها بلا اشكال استدل بصحيحة رفاعة ثم قال وقوله ليس فيها تراب يعني جاف وقوله فان ذلك توسيع اي التيمم بالمبتل مع تعذر الجاف توسيع ثم قال ويمكن ان يستفاد منه انه مع وجود الجاف لا يجوز الانتقال منه الى الرطب وان ذلك مخصوص بحال الضرورة ثم قال الا ان ظاهر المعتبر خلافه حيث قال يجوز التيمم بالارض الندية كما يجوز التيمم بالتراب لما ذكرناه من الحجة واشار بما ذكره من الحجة الى صدق الصعيد عليه وهو جيد الا انه يبقى قوله ع في الخبر فان ذلك توسيع عاريا عن الفائدة وان امكن ان يتكلف بوجه انتهى وفيه ان المصرح به في الصحيحة انتفاء التراب والتراب اعم مما اصابته النداوة وغيره وتفسيره بالجاف كما فعله ره مما لا شاهد عليه فيكون المراد بالاجف الطين الاجف او شيء اخر في اللبد والثوب ولو بقرينة اخبار اخر وربما حكي عن المحدثين العمل بالمرويتين في نوادر الراوندي احدهما من اخذته سماء شديدة والارض مبتلة فليتيمم من غيرها او من غبار ثوبه او غبار سرجه او اكافه وثانيهما من اصابته جنابة والارض مبتلة فلينفض لبده وليتيمم بغباره كذلك والروايتان ضعيفتان غير صالحتين لتقييد المطلقات مع ان قوله في الاولى اخذته سماء شديدة يقتضي وصول التراب الى حد الطين ويصير قرينة على ان المراد بالثانية ايضا ذلك ثم انه قد

يستفاد من الصحيحة تقديم الاجف فالاجف في صورة الانتقال الى الطين وهو كذلك كما صرح به بعض المتاخرين قوله واذا امتزج التراب بشيء من المعادن فان استهلكه التراب جاز والا لم يجز قال في الذكرى وحد الاستهلاك ان لا يرى الخليط ولا يسلب عنه اسم التراب ومثله بعينه في المدارك مع زيادة وصف التراب بالصرف ونبه على ذلك في كشف اللثام وتوضيح المقال في هذا المقام ان ما يختلط بالتراب قد يكون على وجه الامتزاج بشيوع الاجزاء الصغار من كل من الخليطين في الاخر على حد امتزاج الدقيق بالتراب الناعم وقد يكون على وجه الامتياز كما لو كان في التراب تبن او شعر او شعير اما الاول فهو على اقسام احدها ان يستهلك التراب في ذلك الخليط وهذا القسم لا اشكال في جواز التيمم فيه ويدل عليه وجوه الاول الاجماع والثاني صدق الاسم وكونه من المسامحات العرفية ممنوع لما عرفت من معنى الاستهلاك فقد وضع التراب لما يتم مثل ذلك الثالث ان خلوص التيمم به عن مثل ذلك الامتزاج متعذر او متعسر فاشتراط الخلوص ينافي شرعية التيمم ثانيها عكس الاول بان يستهلك الخليط التراب وهذا القسم لا اشكال في عدم جواز التيمم فيه للاجماع وعدم صدق الاسم المقتضي لبقاء الاشتغال بالمامور به ثالثها ان لا يستهلك شيء منهما الاخر وهذا القسم ايضا لا اشكال في عدم جواز التيمم فيه لعدم صدق التراب عليه وان كان لا يصدق اسم الخليط ايضا مثلا لو اختلط التراب والدقيق على الوجه المذكور لم يصدق عليه اسم التراب وان لم يصدق عليه اسم الدقيق ايضا لكن عدم صدق اسمه لا يكفي في جواز التيمم بل لا بد من صدق اسم التراب او الارض و مما ذكرناه يظهر لك سقوط ما يظهر من الشيخ ره في ف حيث قال لا يجوز التيمم بتراب قد خالطه نورة او زرنيخ او كحل او ما يمنع غير الماء غلب عليه او لم يغلب وقال الشافعي واصحابه اذا غلب لا يجوز التيمم واذا لم يغلب فيه قولان قال المروزي يجوز التيمم به اذا لم يغلب عليه وقال الباقون من اصحابه لا يجوز ثم قال ره دليلنا قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد قد بينا انه التراب او الارض وهذا ليس بتراب محض ولا ارض انتهى وجه السقوط ان قوله لم يغلب يشمل ما اذا كان مغلوبا بالتراب وقد عرفت الجواز ولا يقدح مخالفته في الاجماع الذي ادعيناه واما ما ذكره السيد ابن زهرة في الغنية بقوله ولا يجوز بالكحل ولا بالزرنيخ ولا بغيرهما من المعادن ولا بتراب خالطه شيء من ذلك بالاجماع انتهى فقد استظهر بعضهم تنزيله على ما اذا لم يغلب اسم التراب بقرينة دعواه الاجماع وانه الذي يصح دعوى الاجماع عليه وان اراد غير ذلك اتجه عليه المنع لما عرفت واما الثاني فالوجه فيه عدم صحة التيمم عليه وان فرض صدق اسم التراب لكون الخليط المتميز مانعا من وقوع تمام الكف على التراب دفعة واحدة نعم لو فرض انه اندفن الشعير تحت التراب بحيث اكتفى بكفيه عليه على وجه وقع الكف على التراب دفعة واحدة ولكن قال العلامة ره في المنتهى لو اختلط التراب بما لا يعلق باليد كالشعير جاز التيمم منه لان التراب موجود فيه والحائل لا يمنع من التصاق اليد به فكان سائغا انتهى وقد اجاد في كشف حيث قال بعد نقله وهو مشكل اذ المعتبر مماسة باطن الكفين باسرهما للصعيد وما اصاب الخليط من اليد لم يماس التراب انتهى ولكن وجه في جامع المقاصد ما حكيناه عن المنتهى بقوله وكانه يرى اذا امر يده على وجه التراب يصل التراب الى جميع بطنها حال الضرب ثم قال وفيه تردد ينشاء من عدم تسمية الخليط ترابا انتهى وما ذكره من التوجيه بعيد لما عرفت من انه يعتبر في التيمم ضرب الكفين على الارض دفعة واحدة بحيث يماس اجزاؤهما التراب دفعة وهذا لا يتحقق في المفروض بالضرب وامرار اليد بعد ذلك على التراب لا يسمى ضربا وما ذكره من التردد لا وجه له لانه اذا لم يصدق اسم التراب على الخليط وقد حال بين جزء من الكف وبين التراب تعين البطلان وقد اجاد في كشف اللثام حيث اعترف بانه قد يكون تبنة محسوسة تحجب الكف عن الوصول الى التراب مع انها لا تسلبه الاسم لكنه بعد ذلك حكى عبارة المنتهى المذكورة ووجهها بقوله ولعله يعني انه بالاعتماد يندفن في التراب والكف يماس التراب اذ الحركة لانه لا يعلق بها ثم اعترض بانه يتوجه عليه الجواز على الممزوج بنجس قليل اذا علم وصول الكف جميعا بالتحريك والاعتماد الى الطاهر ولا يخفى ان شيئا من الاندفان بالتراب ومماسة الكف للتراب بالتحريك ليس لازما للضرب على التراب على وجه لا ينفك عنه دائما او غالبا حتى يصح اطلاق القول بالملزوم كما وقع فيما عرفته عن المنتهى ويدل على اعتبار الاستيعاب اصالة الاشتغال والاقتصار على المتيقن في الاتيان بالمامور به وظاهر ما وقع في اخبار التيمم البياني كقوله ع فوضع يديه وضرب بكفيه الارض وقوله واضرب بكفيك الارض ونحوها لظهور الاسم في تمام المسمى فيراد تمام اليد والكف واحتمال الصدق ذلك ولو ببعض الكف ممنوع ولهذا يصح سلب الضرب بالكف عنه لكن قال غير واحد ان الذي يقوى هو الاكتفاء بالاستيعاب العرفي بحيث يصدق عليه انه ضرب بكفيه الارض و لعله متحقق وان حصل بعض الخليط كشعرة او تبنة ونحوهما بل وان لم يكن خليط لكن لم يصل بعض اجزاء الكف كما مع انه قد يتحقق

في التيمم بالرمل والسبخة

الخلوص من مثل ذلك او يتعسر في كثير من المواضع والانصاف ان الاكتفاء بمثل هذا الاستيعاب يتوقف على وجود اطلاق في الادلة غير منساق لبيان حكم آخر وغير منصرف الى الافراد الواضحة الاندراج وهو غير حاصل ولعل من اكتفى به اعتبره من باب التسامح العرفي اذ ليس من مقتضى اللفظ على الوضع اللغوي ولا اقل من الشك فالرجوع الى قاعدة الشغل واستصحاب عدم حصول الطهارة المبيحة اولى وعلى هذا لا يجوز التيمم بالتراب والمدر الذي اختلط به تبن كثير بحيث يرى متميزا وكذا اذا كان قليلا بل ينبغي عدم الاحسان بالخليط مع مراعاة الاسم كما صرح به في كشف اللثام في قوله ويكره بالسبخة والرمل في جامع المقاصد ان السبخة بالتحريك والتسكين الارض المالحة النشاشة انتهى قال في المعتبر يجوز التيمم بالرمل والسبخة على كراهة فيهما وهو مذهب فقهائنا اجمع عدى ابن الجنيد ره فانه منع من السبخ وقال في التذكرة وحكي عن بعضهم المنع من التيمم بالسبخ وبه قال ابن الجنيد منا الى ان قال واما الرمل فيجوز التيمم به على كراهة عندنا انتهى وقال في جامع المقاصد في جواز التيمم بهما قولان اشهرهما الجواز الى ان قال اما الرمل فيجوز عندنا على كراهة انتهى وقال في ذلك ان الحكم بجواز التيمم بالارض السبخة والرمل على كراهة فيهما مذهب فقهائنا اجمع انتهى ويستفاد من الجميع اتفاق فقهائنا على جواز التيمم بالرمل على كراهة واتفاق من عدى ابن الجنيد على الجواز والكراهة في السبخة وخلافه غير مضر في اجماع القدما ولا في اجماع المتاخرين الذي طريقه الاستكشاف وبناء على مقالتهم عدم نقل الخلاف عن غير ابن الجنيد ره في كلمات الاصحاب وذلك كاف في ثبوت الحكمين مضافا الى انه يدل على الجواز صدق اسم الارض عليهما حقيقة وقد تمسك به جماعة ولذلك قال في جامع المقاصد وغيره ان لو علا السبخة الملح لم يجز حتى يزيله واوضحه في ك بقوله فان الرمل اجزاء ارضية اكتسبت حرارة واوجبت لها التشتت والسبخة ارض اكتسبت حرارة واوجبت لها تغيرا ما في الكيفية فلا يخرج به عن حقيقة الارضية ومتى ثبت كونها ارضا جاز التيمم بها تمسكا بظاهر الاية والنصوص التي تلوناها سابقا انتهى وزاد في الحدائق تاييد هذا بما رواه في في ويب عن محمد بن الحسين ان بعض اصحابنا كتب الى ابي الحسن الماضي ع يسئله عن الصلوة على الزجاج قال فلما نفذ كتابي اليه تفكرت وقلت هو مما انبتت الارض وما كان لي ان اسئله عنه فكتب لا تصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان ثم قال قال بعض مشايخنا المحدثين يعني حولت صورتهما ولم يبقيا على صرافتهما انتهى وكانه نظر في وجه الدلالة الى انهما لو لم يمسخا لجاز السجود على الرمل من جهة الارضية فيجوز التيمم به ومن المعلوم انه قد تحول صورتهما بالدق والطبخ ثم انه يبقى في الحديث اشكال اورده بعضهم وهو انه تضمن جعل الزجاج من الملح وهو خلاف الواقع واجيب عنه بانه ليس المراد به في هذا المقام الملح المعهود بل المراد منه ما يتخذ منه الزجاج ويقال له بالفارسية قليا بفانه ربما يطلق عليه الملح ايضا والمراد بالرمل الحصى الذي يدق فيخلط مع الملح بالمغنى ثم يعمل بما هو المعهود عند اهله وكيف كان فالحديث يدل على عدم جواز السجود على ما خرج من الارضية بالطبخ والعمل وتحول الى حقيقة اخرى وفي حكمه التيمم ولكن بعد ذلك كله لا يخفى ضعف دلالة الحديث على انهما لو لم يمسخا لجاز السجود عليهما او لا جاز السجود على الملح هذا ولا يخفى عليك انه بما ذكرناه من قيام الاجماع على ما ذكر من الحكمين اعني الجواز والكراهة يسقط ما ذكره في ك بقوله واما الكراهة فلم اقف فيها على اثر وربما كان الوجه فيها التفصي عن خلاف من خروجها بتلك الحرارة المكتسبة عن الحقيقة الارضية او الخروج من خلاف ابن الجنيد ره في السبخ وخلاف بعض العامة في الرمل انتهى ووجه السقوط عدم العبرة بمثل ما ذكره مع قيام الاجماع خصوصا مع عدم صلاحية الوجه الاول لاثبات الكراهة وكذا الوجه الاخير اعني الخروج من خلاف بعض العامة حجة القول الثاني وهو ما ذهب اليه ابن الجنيد ره ما عن ابي عبيدة من ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه رمل ولا سبخ وهو معارض بما مر في تفسير الصعيد فلا يلتفت اليه في مقابل كلمات الاعاظم ولعله يحتمل بعض الا وآخران يكون مستنده صحيحة محمد بن الحسين نظرا الى ان المراد بها هو ان الرمل والملح ممسوخان في حد ذاتهما لا ان المراد انهما ممسوخان بعد الدق والطبخ والعمل ورد بانه ليس فيها ذكر السبخة وانما ذكر فيها الرمل والملح وهو لا يقول بالمنع عن الاول ولا كلام في الثاني لعدم صدق التراب ولا الارض عليه ثم انه ذكر غير واحد من اصحابنا انه يحتمل ان ابن الجنيد ره اراد بالسبخة ما يعلوه الارض من الملح ولا خلاف ح تنبيه ما تقدم من حكم الاصحاب بالجواز مع الكراهة انما هو في صورة الاختيار ووجود التراب وقال الشيخ علاء الدين الحلبي ره في اشارة السبق ولا يكون الا بتراب طاهر مع وجوده او ما ينوب منابه من حجر او مدر او رمل عند فقده انتهى وقال في كشف الغطاء ولو تيمم بالرمل او الرماد او الجص والنورة او

في حكم التيمم بالغبار

الحصى او الصفا او المشوي او سحيقها مع وجود التراب لم يصح على الاصح انتهى قوله ومع فقد التراب يتيمم بغبار ثوبه او لبد سرجه او عرف دابته اعلم انه لا خلاف بينهم في جواز التيمم بغبار شيء من الثلثة المذكورة بالجملة ويدل عليه امران احدهما الاجماع المحكي عن المعتبر والتذكرة وظاهر الحبل المتين وثانيهما الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع عن المواقف ان لم يكن على وضوء ولا يقدر على النزول كيف يصنع قال يتيمم من لبد سرجه او عرف دابته فان فيه غبارا اقول المواقف كالمقاتل لفظا ومعنى ومنها صحيحة رفاعة عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت الارض مبتلة فانظر الى اجف موضع تجده فتيمم فان ذلك توسيع من الله فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر ومنها صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان الله اولى بالعذر اذا لم يكن معك ثوب جاف ولا لبد تقدر ان تنفضه وتتيمم منه ومنها موثقة سماعة عن الباقر ع قال ان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او من شيء منه ومنها رواية زرارة عن احدهما ع قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره او خاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد والبردعة ويصلي ومنها ما ذكر في بعض الكتب من موثقة الزرارة ان اصابه الثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او من شيء معه وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم به وايضا لا خلاف بينهم على الظاهر الا من السيد المرتضى ره في الجمل على ما حكي عنه في عدم جواز التيمم بالغبار اذا كان التراب موجودا بل عن ظاهر المعتبر والتذكرة والبحار وكشف اللثام الاجماع عليه الا من ظاهر المرتضى ره في الكتاب المزبور فساوى بينه وبين التراب حجة القول الاول الاصل واختصاص الاخبار المجوزة له بغير صورة وجود التراب بل ظهور جملة منها في صورة فقده حجة القول الثاني انه احد افراد الصعيد فيعمه الاطلاق وجوابه المنع من ذلك كما صرح به في المنتهى حيث قال الصعيد هو التراب الساكن الثابت والغبار ليس كذلك وصرح به ايضا صاحب المدارك وغيره ولو تنزلنا عن ذلك الى شمول المطلق له وضعا منعنا شموله له في الاستعمال والارادة لانصرافه الى غيره كما في كلام بعضهم واذ قد عرفت ذلك نقول لا بد من البحث في امور الاول ان ظاهر المصره والقواعد ان التيمم على الغبار مترتب على فقد التراب بخصوصه فيقدم على التيمم على الحجر وغيره من ساير اجزاء الارض واقسامها وذلك لتخصيصهما فقد التراب بالذكر في تشريع التيمم على الغبار وهو صريح كلام سلار ره في المراسم حيث قال من تعذر عليه الماء او استعماله فهو على اربعة اضرب احدها ان يكون واجدا للتراب الصعيد والاخر ان يكون واجدا للوحل والاخر ان يكون واجدا للثلج والاحجار والاخر ان يكون فاقدا الكل ذلك فواجد الصعيد يتيمم به لا غير وواجد الوحل والثلج والاحجار ينفض ثوبه وسرجه ورحله فان خرج منه تراب تيمم اذا لم يمكنه تكسير الثلج والتوضي به انتهى وحكي ذلك عن صريح الجامع ايضا وظاهر المقنعة وط ونهاية الاحكام ولكن الذي يعطيه كلمات الاكثر هو ان الحجر وساير اجزاء الارض في مرتبة التقدم على الغبار وان وقعت عباراتهم على انحاء مختلفة فمنهم من نص على فقد الحجر والتراب كالشيخ ره في النهاية فانه قال فيها فان كان في ارض وحلة ولا تراب فيها ولا صخر وكانت معه دابة فلينفض عرفها او لبد سرجها ويتيمم بغبرته انتهى وقال في السرائر ولا يعدل الى الحجر اذا فقد التراب ولا يعدل الى غبار ثوبه الا اذا فقد الحجر والمدر وحكي اشتراط فقد الحجر ايضا عن التحرير ومنهم من زاد التصريح بغير الحجر من اصناف الارض كابن حمزة في الوسيلة حيث قال والحجر يجوز التيمم به اذا لم يقدر على التراب والرمل في حكم الارض والسبخة كذلك فان لم يجد شيئا من ذلك نفض ثوبه او لبد سرج دابته وتيمم بغبرته ومنهم من عبر بلفظ مطلق يشمل الجميع كالمحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال اذا فقد التراب وما في معناه تيمم بغبار احد الثلثة انتهى ومثله في ك ومنهم من اشترط فقد الصعيد كالمصره في النافع حيث قال ومع فقد الصعيد يتيمم بغبار الثوب ومثله في المعتبر والتذكرة والذكرى وشرح عن البيان واحتمل بعضهم ان سلار ليس مخالفا لاحتمال انه اراد الغبار الذي اذا نفض كان ترابا كافيا للتيمم ولكن الانصاف انه لا يوافق المذهب المعروف ايضا لان مقتضاه انه مع وجود الحجر يجب عليه التيمم بالتراب المنفوض ومنه ثم انه قيل انه يجوز ان يكون مراد من ظاهره الاقتصار على اشتراط فقد التراب بخاصة ما هو اعم اعني الصعيد لان منهم من يذهب الى مساواة الحجر للتراب كالشيخ ره والمصره والعلامة ره فيوافق ما في كلام غير واحد من التعبير بالصعيد الثاني ان الظاهر عدم الفرق بين هذه الثلثة وبين ما

عدادها من الاشياء المغبرة كالبساط وغيره لعموم التعليل بقوله ع في صحيحة زرارة فان فيه غبارا او قوله ع في ذيل صحيحة رفاعة
او شيء مغبر وقوله ع في موثقة زرارة او شيء معه بتخصيص المص ره وغيره الثلثة بالذكر انما لتبعية النص وتخصيصها بالذكر مبني
على انها غالبة المصاحبة للمسافر من بين ما يشتمل على الغبار الثالث انه يشترط في المغبر كون غباره مما يتيمم به من تراب او سحاقة
الحجر ونحوه كما صرح به جماعة لمنع كون غيره كغبار الدقيق والاشنان ونحوهما غبارا حقيقة فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة على غير
المعنى الحقيقي ولا اقل من الشك فلا يرتفع اصالة الشغل ويؤيدها ذكر الاجماعات السابقة والادلة على عدم جواز التيمم بغير
الارض ولا الممزوج منها الا ان يغلب في الغبار المركب من الحاصل من الارض وغيره بدو ومدار الاسم فيختص الجواز بصورة واحدة
من ما او صدق عليه اسم الغبار حقيقة ويلحق المشكوك حاله بغبار ما لا يتيمم به والوجه ظاهر وقد يوجه وجه الاختصاص ان مطلق
الاخبار لا بد من حمله على الغالب وقد يتامل في اصل الغلبة ثم في الحمل على الغالب لو فرض ثبوتها وهو محل تامل الرابع انه لو امكن
جمع الغبار بنفض الثوب وشبهه بحيث يجتمع تراب صالح للتيمم جاز قطعا وهل يجب مقدما على التيمم بالثوب الظاهر نعم لعدم
تحقق فقد التراب ووجوب تحصيل مقدمة الواجب ومنع صدق اسم التراب على الغبار المجتمع ضعيف بل هو تراب عرفا ويدل
عليه قول سلار في كلامه الذي تقدم حكايته فان خرج منه تراب فتيمم به وعن صريح بعض المحققين الاعتراف بذلك ويحتمله صحيحة
ابي بصير المتقدمة الخامس ان ظاهر ما تقدم من الاخبار كصحيحة رفاعة وصحيحتي زرارة وصحيحة ابي بصير وغيرها عدم الترتيب بين
الثلثة المذكورة وهو صريح جماعة وظاهر اخرين حيث اتوا بلفظة او في العطف ومنهم المص ره في عبارة الكتاب وهو المشهور بل
لم يحك الخلاف الا عن اثنين من اصحابنا احدهما الشيخ ره في النهاية حيث قدم عرف الدابة ولبد سرجها على الثوب لانه قال فيها
فان كان في ارض وحلة ولا تراب فيها ولا صخر وكانت معه دابة فلينفض عرفها او لبد سرجها ويتيمم بغبرته فان لم يكن معه دابة
وكان معه ثوب يتيمم منه انتهى لكن احتمل بعضهم ان ذلك منه مبني على الغالب لغلبة وجود الغبار في عرفها ولبد سرجها دون الثوب
وانه ليس مراده الترتيب كما فهموه منه وليس ببعيد اذ لا وجه للترتيب وثانيهما ابن ادريس ره حيث عكس ترتيب الشيخ ره فقال وكذلك
غبار عرف دابته ولبد سرجه بعد فقدان غبار ثوبه وفي لف ما نصه اما قول ابن ادريس ره بالترتيب فلم نقف له على حجة السادس انه
صرح جماعة منهم الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والميسي على ما حكي عنه والشهيد الثاني ره بانه يجب
تحري اكثرها غبارا او ابتاعه لا يخلو عن اشكال كما اعترف به في الذخيرة لاطلاق النصوص السابع ان مقتضى تعبير المص ره والعلامة
ره في القواعد وغيرهما بانه يتيمم بغبار ثوبه من دون تصريح بنفض الثوب وما بمنزلته هو ان يكون كيفية التيمم عبارة عن ان
يضرب بيديه على ما كان على الثوب ونحوه من الغبار ثم يمسح ولا يكون مكلفا بنفض الثوب لغاية اظهار الغبار على الثوب فيكفي
الغبار الكامن ويوافقه ما عدى صحيحة ابي بصير من الاخبار المذكورة ولكن في المقنعة والنهاية وط والمنتهى انه ينفض فيتيمم بغبرته
وصرح سلار في عبارته المتقدمة بانه ان خرج منه تراب تيمم به ويوافق مقالتهم رواية ابي بصير السابقة وربما قيل ان دلالتها على الوجوب
غير واضحة ولا يخفى ضعفه لظهور مساقها في ذلك ويمكن ان يكون المراد بها نفض الثوب وجمع غباره والتيمم به فيخرج عن المورد
الذي هو التيمم بالمغبر فيكون امرا بتحصيل التراب مع امكانه ويمكن تطبيقها على ما في جامع المقاصد تبعا للذكرى من انه ينفضه
حتى يعلوه الغبار الا ان يتلاشى بالنفض فيضرب عليه فما لا غبار عليه لا يجزي التيمم عليه انتهى ولا بد من الالتزام به لان الظاهر
اشتراط الاحساس بالغبار فيلزم النفض لتحصيل ذلك عند فقده ولعل ذلك مراد الشيخ ره ايضا وان اطلق وبه يحصل الجمع
بين الاخبار وكلمات الاصحاب كما قيل ولو فرض عدم الغبار اصلا لم يجز التيمم به كما عرفت من عبارة جامع المقاصد لان العبرة
بالغبرة الثامن انه يجوز التيمم بالغبار المتصاعد من الارض المغصوبة المتعلق بغيرها لعدم كونه مالا ولكن لا يجوز اذا كان
المحل المغبر الذي يضرب عليه بيديه مغصوبا وهل يشترط طهارته للمغبر فعن ابن الجنيد ره نعم وفيه نظر ولو كان الغبار متصاعدا
من تراب نجس قيل يجوز التيمم عليه لاطلاق الاخبار وعدم معلومية شمول الاجماع الذي هو دليل اشتراط طهارة المتيمم به
لما نحن فيه ولا يخفى وهنه وقد صرح في كشف الغطاء باشتراط طهارته ويجري في الحكم بها عدم العلم بنجاسته ثم لا بد في الاكتفاء
بالغبار من كون المضروب عليه بمقدار باطن الكف وهو واضح فوائد ومع فقد ذلك تيمم بالوحل دل كلام المص ره على جواز التيمم
بالوحل وعلى ان مرتبته انما هو بعد الغبار وهناك امر ثالث وهو كيفية التيمم على الوحل ولا بد من البحث عن امور الاول اصل الجواز

في فقد الغبار التيمم بالوحل

في الجملة ويدل عليه الاجماع محصلا ومنقولا مستفيضا وصحيحة رفاعة وصحيحة ابي بصير وموثقة زرارة المذكورات في شرح العبارة
السابقة مضافا الى ما رواه علي بن مطر عن بعض اصحابنا انه سئل الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب ايتيمم بالطين قال
نعم هو صعيد طيب وماء طهور وغير ذلك من الاخبار التي منها ما تمسك به في الامر الثاني انشاء الله تعالى الامر الثاني
ان مرتبته بعد مرتبة الغبار ولم ينقل خلاف فيه الا عن المهذب ويدل على المشهور امران الاول الاجماع المدعى في كلام
جماعة قال في المعتبر اذا فقد الصعيد والغبار ووجد وحلا اطبق فقهاؤنا على جواز التيمم به وقال في المنتهى لو لم يجد الا
الوحل تيمم منه وهو مذهب علمائنا وقال في ك المستند في ذلك بعد الاجماع روايتا ابي بصير ورفاعة انتهى وحكي
دعواه عن الحبل المتين وغيره ايضا الثاني قول ابي جعفر ع في موثقة زرارة وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه
وقوله ع في موثقة زرارة الاخرى اذا كنت في حال لا تجد الا الطين فلا بأس ان تتيمم به وقول ابي عبد الله ع في صحيحة ابي بصير
اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به ونحوهما غيرهما من الاخبار حجة القول الثاني ما رواه زرارة عن احدهما ع
قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف
وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوات الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد او البردعة
ويتيمم ويصلي وجه الدلالة انه ع امر بالتيمم بالطين معللا بانه صعيد ثم بعد سؤال الراوي عن كون الرجل المذكور لا يقدر على
النزول امره بالتيمم بغبار اللبد او البردعة هذا ولكن قال في المنتهى بعد تصريح المصير الى قول المشهور وتصريحه بانه قول علمائنا وتاييده
بالروايات المتقدمة لا يقال لا يعارض هذا ما رواه الشيخ ره عن زرارة عن احدهما ع وساق متن الرواية على الوجه الذي ذكرناه
ثم قال لانا نقول هذه الرواية ضعيفة السند ومع ذلك فهي غير منافية لما قلناه لانه لم يتعرض لنفي التراب بل لنفي الماء
وهو لا يستلزم ذلك ولا قوله وفيها طين ايضا انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكره اخيرا بالنظر الى الدلالة خلاف الظاهر بل هو تكلف
بعيد الا ان ما ذكره من ضعف السند في محله مضافا الى ان الرواية مما اضرب الاصحاب عن العمل بمضمونه فهي موهونة مهجورة لا تكون
حجة وزاد في المستند بعد الاشارة الى ما بيناه ان محط الاستدلال ان كان صدرها فهو مطلق يجب تقييده وان كان قوله
فانه راكب اه فهو غير دال لامكان ارجاع الضمير الى الرجل مط وكون الفاء للتعقيب الذكري ويكون سؤالا عن راكب يخاف
النزول وجد التراب لو نزل ام لا من غير ان يكون مرتبة سابقة ويؤكده قوله وليس على وضوء ولو كان تتمة لما سبق لكان لغوا
والعمدة ما ذكرناه فالمختار هو ما ذهب اليه الاكثر ثم انه لو تمكن من تجفيف الطين ولو بطليه على الجسد ثم فركه حتى يجتمع التراب ويتيمم به
وجب تحصيلا لمقدمة الواجب المقدور وبه صرح العلامة ره وغيره ممن تاخر عنه وفي ك وهو من مثله كالاجماع كما قيل وفي
الرياض انه ليس محل خلاف بل قد يشعر صحيحة رفاعة السابقة بمطلوبية التجفيف مهما امكن وان لم يصل الى حد التراب الثالث كيفية
التيمم به قال في المقنعة فليضع يديه على الوحل ثم يرفعهما فيمسح احديهما على الاخرى حتى لا يبقى فيهما نداوة وليمسح بهما وجهه وظاهر
كفيه انتهى وقال الشيخ ره في النهاية فان لم يكن معه شيء من ذلك يعني مما يتيمم به حتى الغبار وضع يديه جميعا على الوحل و
يمسح احديهما بالاخرى وينفضهما حتى يزول عنهما الوحل ثم يتيمم انتهى وفي ط وان لم يكن شيء من ذلك وضع يديه على الوحل ثم
فركهما وتيمم به انتهى وفي الخلاف وان لم يجد الا الطين وضع يديه عليه ثم فركه وتيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى والظاهر
ان المراد بما ذكره في الاخيرين من الفرك هو ما في الاول من ازالة الوحل عنهما فيرجع جميع ما في الكتب الثلثة للشيخ ره الى معنى واحد قال
في السرائر وكيفية تيممه منه كيفية تيممه من الارض انتهى وقد قال في كيفية التيمم بالارض قبل ذلك هو ان يضرب براحتيه ظهر الارض
ويبسطهما ثم يرفعهما وينفض احديهما الاخرى ثم يمسح اه ويحصل من مجموع الكلامين اعتبار النفض في التيمم بالوحل ايضا فيعود
مذهبه موافقا لمذهب الشيخين وربما لكن زاد في الوسيلة شيئا اخر فقال فان لم يكن معه شيء من ذلك ووجد وحلا تيمم منه وضرب
يديه عليه وقد اطلق الشيوخ رحمهم الله تعالى ذلك على الاطلاق والذي يتحقق لي منه انه يلزمه ان يضرب يديه على الوحل قليلا ويتركه
عليهما حتى ييبس ثم ينفض عن اليد ويتيمم به انتهى وحكي عن البحرية اختياره فتحصل من جميع ما ذكرنا قولان ومن هنا قال المص ره في المعتبر
وفي كيفية التيمم بالوحل قولان قال الشيخ ره يضع يديه ثم يفركهما ويتيمم به وقال اخر يضع يديه على الوحل ويتربص فاذا يبس تيمم به و
حكي عن ابن عباس انه قال يطلى بالطين فاذا جف تيمم به ثم قال ره والوجه ما ذكره الشيخ ره عملا بظاهر الروايات انتهى فاراد بالقول الثاني ما

جرى بين اصحابنا رض وما حكاه عن ابن عباس خارج عن ذلك لان يطلى في عبارته من باب الافعال اى يلطخ وحاصله انه يلطخ
جسده به ويكشف عنه ما ذكره العلامة ره في المنتهى بقوله لما رواه الجمهور عن ابن عباس انه قال يأخذ الطين فيطلى جسده فاذا
جف تيمم به انتهى ولازم هذا باطلاقه انه لا يجوز ضرب اليدين على الطين فهو انكار للتيمم على الطين وليس بيانا لكيفيته
لان الطين بعد تجفيفه كما ذكره يصير ترابا فلا يصدق على ضرب اليدين انه تيمم بالطين وفصّل العلامة ره في التذكرة فقال
في كيفية التيمم بالوحل قولان قال الشيخ ره يضع يديه على الوحل ثم يفركهما ويتيمم به وقال آخرون يضعهما على الوحل ويصبر
حتى يجف ويتيمم به وهو مروي عن ابن عباس وهو الوجه عندي ان لم يخف فوات الوقت فان خاف عمل بقول الشيخ ره
انتهى ولكن نسبته القول الى ابن عباس تخالف لما حكاه في المنتهى عنه ويمكن ان يكون هذا مبنيا على ان العبارة المنقولة
عن ابن عباس هو ما حكاه في المعتبر وهو قوله يطلى من المجرد لا من باب الافعال والمفعول محذوف وهو عبارة عن اليدين بقرينة
ان التيمم انما يصير بهما واستفاد في الحدائق من العلامة ره في المنتهى تفصيلا غير ما حكيناه عن التذكرة وذلك لانه قال في
المنتهى ولو لم يجد الا الوحل تيمم منه وهو مذهب علمائنا الا انه اذا تمكن من اخذ شيء من الوحل يلطخ به جسده حتى يجف وجب عليه
ذلك ثم يتيمم بترابه وان لم يتمكن لضيق الوقت او لغيره وجب عليه التيمم به انتهى وقال صاحب ئق بعد نقله وهذا
التفصيل قول ثالث في المسألة ثم رده بان ظواهر الاخبار المتقدمة انما هو التيمم بالطين يعني الوحل المركب من الماء و
الطين والتقييد بالتجفيف كما ذكروه لا اثر له في شيء منها ولو كان الحكم فيها ذلك لوقع التنبيه عليه ولو في بعضها لان المقام
مقام بيان ويعضد ما قلناه قوله ع في مرسلة علي بن مطر صعيد طيب وماء طهور واستبعاد ذلك من حيث الخروج من قاعدة
التيمم مدفوع باستثناء الموضع المذكور كما سيأتي نظيره في الثلج ان شاء الله تعالى انتهى ولا يخفى عليك سقوطه لان ما ذكره
العلامة ره ليس تفصيلا في كيفية التيمم على الطين وانما هو اثبات عرضية قبل التيمم عليه نظرا الى ان التجفيف ان امكن وجب
لتحصيل التراب لان مقدمة الواجب المطلق واجبة وقد قال الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا و لم يقل فتيمموا ان وحلتم صعيدا
طيبا واما ما حكيناه عن ابن عباس بالتفسير الذي نقلناه عن المنتهى فهو ليس من اقوال اصحابنا فانحصر اقوال اصحابنا
في ثلثة ثالثها تفصيل التذكرة ولكن هذا مبني على ما ذكرناه من ارجاع قول ابن ادريس ره الى قول الشيخين بمعونة ما ذكره
في كيفية التيمم على الارض والذي يظهر من المستند انه جعل قول ابن ادريس مغايرا للاقوال الثلثة واختاره لانه قال فيه
الاصح في كيفية التيمم بالطين والوحل ما عن السرائر انه كالتيمم بالتراب لظاهر الاخبار انتهى ثم حكى قول المقنعة وط ويه
وق وقول الوسيلة والتخيير وتفصيل التذكرة وهذا بظاهره غير صحيح لما عرفت من ان ابن ادريس ره ذكر في التيمم بالارض
نفض اليدين لكن الذي يحسم مادة الاشكال ان جماعة نقلوا الاجماع على ان نفض اليدين في التيمم بالارض مندوب
فح يقال ان غاية ما هناك ان يكون ازالة الطين عند التيمم عليه مندوبا ولا يدخل في الكيفية والوظيفة الواجبة وقد اشار
في الجواهر الى تعيين قول ابن ادريس ره بل عبارة المصرح بذلك وكون ازالة الطين مندوبا حيث قال فظاهر المصرح
وغيره بل صريح السرائر وغيرها انه كالتيمم بالارض وهو الذي يقتضيه ظاهر اطلاق الاخبار سيما في مقام البيان
الا انه ينبغي ازالته عن اليد كنفض التراب انتهى والوجه في استظهار ذلك من المصرح اطلاق الكلام هنا وتصريحه باستحباب
نفض اليدين فيما سيأتي وظهر من صاحب الجواهر ره اختيار هذا القول وهو الحق لما عرفت من عدم وقوع التعرض في
الاخبار لبيان ازالة الطين مع كون ورودها في مقام البيان بل يمكن منع استحباب ازالة الطين ايضا لعدم الدليل على ذلك
الا ان يستند فيه الى قاعدة التسامح من جهة صدور الفتوى به من جماعة لكن هذا انما يتم اذا لم يكن مرادهم من نفض اليدين وازالة
الطين والفرك هو مسح احدى اليدين بالاخرى الى ان يجف الطين فيتفتت ويتساقط لانه ح قد يستلزم فوات الموالاة
نعم لو كان المراد مجرد ازالة الطين ولو كان لم ييبس لم يكن به بأس واما القول الذي صار اليه في الوسيلة فهو مستلزم
لفوات الموالاة قطعا لان ظاهر العبارة التي حكيناها عنها هو الاجتزاء بالضرب الاول قبل التجفيف ثم المسح بعد النفض
واحتمال ان يكون المراد تجفيفه قبل ضرب التيمم ثم يتيمم بعد يبسه مع سعة الوقت بعيد عن العبارة المذكورة وان كان
نفس المراد صحيحا وقد تبين مما ذكرناه سقوط استدلال المصرح لقول الشيخ ره بظاهر الاخبار اذ ليس ظاهرها ذلك بل ظاهرها

الاكتفاء بوضع اليدين على الطين ومسح الجبهة واليدين به كما يتبين سقوط التفصيل الذي صار اليه العلامة ره في التذكرة
تنبيهان الاول انه لم يتعرض المصرح لبيان حكم الثلج وربما استظهر من عدم تعرضه لذلك حصر ما يتيمم به ولو اضطرارا
فيما ذكروه من المراتب الثلث التي هي الارض والشيء المغبر والطين واختلف عبارات الاصحاب في ذلك فلا بأس بالتعرض
لحكمه فنقول اذا لم يجد الا الثلج فهناك صور ثلث الاولى ان يمكنه بالتدبير تحصيل ما يحصل به اقل الغسل باذابته بالايقاد
او وضع اليد عليه باعتماد حتى يحصل بحرارتها ما يكفي الغسل او الوضوء او يمسح على الجسد بحيث يجري ماؤه عليه وان كان
الجريان ولو بمعونة اليد كالتدهين وح يجب عليه الطهارة المائية فيتوضأ او يغتسل بذلك الماء لصدق وجدان الماء
والتيمم انما يجوز اذا لم يمكن الطهارة المائية بل في المستند ان عليه الاجماع في كلام الاصحاب انتهى وقال في كشف اللثام انه
يؤكده نحو خبر محمد بن مسلم سئل الصادق ع عن الرجل يجنب في السفر لا يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر وعلله بقوله فان
ظاهره التسوية يعني ان مراد المعصوم ع ان حكم الاغتسال بايّ شاء منهما عند وجودهما فافاد ع جواب السائل على وجه يشتمل
على فائدة زائدة ثم انه ره عطف على هذا الخبر خبر معوية بن شريح ان رجلا سأله فقال يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان
نتوضأ ولا نجد الا ماء جامدا فكيف اتوضأ ادلك به جلدي قال نعم وخبر علي بن جعفر سأل اخاه عن الرجل الجنب او على
غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا ايهما افضل ايتيمم ام يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا بل رأسه وجسده
افضل فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم لكن ظاهر المقنعة وط ومحتمل الوسيلة هو المصير الى خلاف ذلك وان التيمم
بالتراب عند امكانه مقدم على الغسل بالماء الحاصل من الثلج ففي المقنعة ما اختصره فان حصل في ارض قد غطاها الثلج وليس له
سبيل الى التراب فليكسره وليتوضأ بمائه فان خاف على نفسه من ذلك وضع بطن راحته اليمنى على الثلج وحركها تحريكا باعتماد
ثم رفعها بما فيها من نداوته فمسح بها وجهه كالدهن ثم يضع راحته اليسرى على الثلج ويصنع بها كما صنع باليمنى ويمسح بها يده اليمنى
من المرفق الى اطراف الاصابع كالدهن ثم يضع يده اليمنى على الثلج كما وضعها اولا ويمسح بها يده اليسرى من مرفقه الى
اطراف الاصابع ثم يرفعها فيمسح بها مقدم رأسه ويمسح ببلل يديه من الثلج قدميه ويصلي وان كان محتاجا في التطهير الى الغسل
صنع بالثلج كما صنع به عند وضوئه من الاعتماد عليه ويمسح به رأسه وبدنه كالدهن حتى يأتي على جميعه انتهى فانه ره بعد ان
فرض ان الارض قد غطاها الثلج قيد بانه مع ذلك ليس له سبيل الى التراب وحكم عليه بانه يكسر الثلج ويتوضأ ومفهومه انه
ان كان سبيل الى التراب لم يكسر الثلج ولم يتوضأ وانما يتيمم بالتراب بل قال في كشف اللثام بعد نقل العبارة ما لفظه وهو
نص في تأخير التطهير بالثلج عن التيمم بالتراب وان قدر على غسل الاعضاء فوق الدهن انتهى وربما اعترض عليه بان الظاهر عدم
ارادة الشيخ ره بقوله وليس له سبيل الى التراب التقييد حتى يلزم من انتفائه انتفاء المقيد بل مراده ان من كان كذلك ان
امكنه الكسر كسر وتوضأ وان خاف على نفسه استعمله على وجه يحصل منه التدهين وانت خبير بسقوطه لان اقحام المذكور جملة
في الكلام مع فرض عدم مدخلية مضمونه في الحكم لغو بل غلط لا اخلال له بالمقصود من الكلام فكان اللازم تركه ومجرد دعوى ان
المراد ما ذكره لا يجدي مع عدم مساعدة شاهد عليه من اللفظ او من قرينة اخرى هذا وفي ط ومن لم يجد الا الثلج ولم يقدر
على الماء فيتوضأ ولا على الارض فيتيمم تطهر بالثلج بان يعتمد على الثلج حتى يتندى به ويغسل اعضائه في الوضوء او جميع جسده
ان كان عليه غسل انتهى قال في كشف اللثام وهو يعم الدهن فما فوقه ويحتمل الاختصاص بالدهن يعني الدهن المحصل للغسل
وقد صرح في اول المسألة بكون الدهن يعني تحريك الماء باليد من اقسام الجريان اقول لا ريب في ظهور عبارة ط في حصول
الجريان بالمعنى الاعم لتعبيره بقوله ويغسل اعضائه في الوضوء آه ومعلوم ان ما فوق الدهن اظهر الفردين من معنى الجريان ومعنى
الغسل وكان مراده باحتمال الاختصاص هو الاحتمال المرجوح فلا ينافي الظهور وفي الوسيلة فان لم يجد شيئا من ذلك يعني
التراب والحجر وغبار نحو الثوب والوحل ووجد الثلج وضع عليه يديه حتى تتنديا ومسح الوجه واليدين على ترتيب الوضوء
مثل الدهن ومسح الرأس والرجلين ومسح جميع البدن ان كان عليه غسل قال في كشف اللثام وهذا المسح يحتمل الجريان و
ما دونه ثم قال وبالجملة لا نعقل جهة لتقديم التيمم بالتراب على التطهر بالثلج المشتمل على اجراء الماء على الاعضاء ولو
كالدهن الا الرخصة للمشقة انتهى وربما اورد عليه بان نسبة المخالفة الى هؤلاء الاعاظم بنحو هذه العبارات مما لا ينبغي ثم

ان تعليله بالحرج والمشقة لعله مما لا يرضى به صاحبه على تقدير المخالفة لاقتضائهما عدم وجوب التيمم به مع الانحصار لا اشتراط
وجوبه بعدم السبيل الى التراب وانت خبير بان ظاهر العبارة معتبر فكيف يصير بحيث فلا وجه للقول بان امثال هذه العبارات لا تكفى
فى نسبة المخالفة الى هؤلاء فليت شعرى اى عبارة تكون اوضح مما حكيناه لك واى قصور فى ذلك حتى يمنع من الاجتراء على النسبة
مؤداه الى صاحبه ثم ان ما ذكره من الحرج والمشقة لا يقتضيان وجوب اشتراط التيمم بالثلج عدم السبيل الى التراب مطلقا لان
التعليل فى كلام كاشف اللثام انما هو لتقديم التيمم بالتراب على الاغتسال بماء الثلج وهو مفهوم التقييد الذى وقع فى كلام الشيخ ره
ومعلوم ان الاغتسال بالثلج اشق من التيمم بالتراب فيصلح كون الحرج والمشقة علة للتقديم مضافا الى ان غرضه ليس توجيه كلام
الشيخ ره بل مساق الكلام يعطى انه لم يعقل غير ما ذكره وجها وانه صالح كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام الثانية
ان لا يمكنه تحصيل ما يحصل به اقل الغسل لكن يمكنه تحصيل نداوة تفى بمجرد المسح بها على البشرة من دون تحقق الجريان ولاصحابنا
فيه اقوال احدها انه يتيمم به كما يتيمم بالتراب قال فى المختلف فيما لو لم يجد الا الثلج وتعذر عليه كسره واسخانه ما لفظه قال
المرتضى رض اذا لم يجد الا الثلج ضرب بيديه وتيمم بنداوته وكذا قال سلار انتهى ولا يحضرنى كلام المرتضى رض لكن قال فى المراسم و
واجد الوحل والثلج والاحجار ينفض ثوبه وسرجه ورحله فان خرج منه تراب تيمم به اذا لم يمكنه تكسير الثلج والتوضى به فان امكنه
توضأ به ولجبا وان لم يمكنه التوضى به لبرد شديد وخوف تلف ولم يكن فى ثيابه ورحله تراب ضرب بيديه على الوحل او الثلج او
الحجر وتيمم به انتهى وهذه العبارة كما ترى خالية عن اعتبار كون التيمم بنداوته فظاهر اطلاقه انه يكفى مجرد الضرب على الثلج وان لم
يحصل منه نداوة لكن لا يحصل من هذه الجهة اشكال على العلامة ره لانه لم يتعرض فى نقله الا لهذه الصورة اعنى ما لو حصل منه نداوة
تفى بالمسح واطلاق كلام سلار شامل لها ولما لم يحصل نداوة اصلا او فى الصورة الثالثة او يغتسل بنداوته وان لم يتحقق اقل
الغسل وهذا هو الذى ذهب اليه المفيد ره فى المقنعة وقد يدل عليه قوله فى عبارة المقنعة المتقدمة فان خاف على نفسه من ذلك آه فانه قد
افاد امرار النداوة على جميع اعضاء الوضوء على انه لا يتيمم بالثلج لان كيفية التيمم مغايرة لذلك ودل تعبيره بالمسح على كفاية النداوة الحاصلة
من الثلج وان لم تبلغ حد تحصيل الغسل وقال الشيخ ره فى النهاية واذا حصل الانسان فى ارض ثلج ولا يقدر على الماء ولا على
التراب فليضع يديه جميعا على الثلج باعتماد حتى تتنديا ثم يمسح وجهه من قصاص شعر راسه الى محادر ذقنه مثل الدهن ثم يضع يده
اليسرى على الثلج كما وصفناه ويمسح بها يده اليمنى من المرفق الى اطراف الاصابع ثم يضع يده اليمنى على الثلج مثل ذلك ويمسح بها
يده اليسرى من المرفق الى اطراف الاصابع ويمسح ببقية نداوتهما راسه وقدميه وان كان قد وجب عليه الغسل فعل بجميع
بدنه مثل ذلك فان خاف على نفسه من البرد اخر الصلوة الى ان يجد الماء فيغتسل او التراب فيتيمم انتهى ولم يتضمن كلامه هذا
تقديم التيمم بالتراب على الاغتسال بما يحصل به الجريان ودل على ان مسح الراس والقدمين انما هو ببقية نداوتهما لا بالنداوة
الجديدة الماخوذة من الثلج بعد ذلك وقد اهمل هذا التقييد فى عبارة المقنعة اتكالا على وضوحه وصرح بتاخير الصلوة ان خاف
من استعمال نداوة الثلج فلذلك ذكرناه برمته ثالثها انه يندرج تحت عنوان فاقد الطهورين ذهب اليه ابن ادريس ره فحكم بتاخير
الصلوة ومنع من التيمم على الثلج وصرح فى جامع المقاصد بانه فاقد الطهورين واختاره فى آه بل قال انه لو فقد الوحل سقط فرض
الصلوة عند اكثر الاصحاب وتوقف فى الذكرى والدروس حيث نقل قول علم الهدى وقول الشيخين فلم يجزم بترجيح شئ
منهما حجة القول الاول جملة من الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم او حسنته قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب فلا يجد
الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التى توبق دينه ومنها رواية على بن جعفر عن
اخيه ع عن الرجل الجنب او على غير الوضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا ايهما افضل ايتيمم ام يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا
بل راسه وجسده افضل فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم ونحوها رواية اخرى المروية عن قرب الاسناد وربما يضاف الى ذلك
الاحتياط وما دل على عدم سقوط الصلوة بحال واستصحاب التكليف بها واجيب عن الرواية الاولى بوجوه الاول انه يحتمل ان
يكون المراد بقوله الا الثلج فلا يجد او ماء جامدا القصر الاضافى يعنى انه لا يجد ماء غير جامد ومعلوم ان تكليفه ح ينتقل الى التراب و
التيمم عليه والمراد بقوله يتيمم فى الجواب انما هو التيمم بالتراب وكان الغرض بيان ان وجود الثلج ليس كوجود الماء فى المنع عن الطهارة
الترابية ولهذا صرح بانه بمنزلة الضرورة دفعا لذلك التوهم وربما يومى الى صدق ما قيل فى الجواب استبعاد فقدانه لكل ما يتيمم به

حتى الغبار والطين سيما مع ترك استفصاله عن ذلك لكن هذا الجواب يوهنه ان الحمل على ارادة القصر ظاهره فى القصر الحقيقى وان
القصر الاضافى خلاف الظاهر فلا يعدل اليه الا بدليل ولا دليل ثانيهما ان ما وقع فى ذيل الجواب عن النهى عن العود الى تلك الارض وعد
ذلك من هلاك الدين فانه يكشف عن كون ذلك المكان مما لا ماء فيه ولا تراب اذ لا هلاك فى التيمم بالتراب بعد كونه احد الطهورين و
انه مما امر الله سبحانه على هذه الامة الثالث ان مدلولها مناف للاجماع على جواز التيمم بغير الارض ولقد اجاد ابن ادريس ره فى رده
علم الهدى رض بان الاجماع منعقد على ان التيمم لا يكون الا بالارض وما ينطبق عليها وما فى المنتهى من ان المسلم منه انما هو فى حال
التمكن لا مطلقا فى غير محله الثالث انها معارضة بظهور الخطابات الشرعية كتابا وسنة فى انحصار الطهارة فى المائية والترابية و
وفائهما ببيان الكيفية كل منهما بحيث لا يشارك احديهما الاخرى هذا واما روايتا على بن جعفر ع فهما قاصرتان سندا ودلالة لاشتمالهما
على ما لا يقول به الخصم من تقديمه على التراب مع تعليق التيمم على عدم القدرة على الاغتسال المتحقق بالاستعمال لبلل الثلج المستفاد من
قوله الثلج اذا بل وهو ظاهر فى البلل المعتد به الذى يحصل به الغسل ولو بقرينة لفظ الاغتسال مضافا الى ان البلل ينصرف الى محصل الغسل
فى نفسه ولو لم ينضم اليه قرينة وحاصلها انه ان امكنه الاغتسال بما يحصله من الماء الحاصل من الثلج اغتسل والا تيمم بالتراب وهو
مسلم ولا مدخل له بمقصد المستدل واما التمسك بالاحتياط فلا وجه له لرجوع الشك الى ان المكلف عند وجود الثلج وفقدان
ما عداه هل يخاطب بالتيمم على الثلج ام لا فمرجع الشك هو اصل التكليف وحكمه البرائة دون الاحتياط واما التمسك بعموم ما
دل على عدم سقوط الصلوة بحال فهو لا يستلزم التيمم على الثلج لاحتمال التكليف بالصلوة بغير طهارة بان يجعل هذا العموم مخصصا
لعموم قوله ع لا صلوة الا بطهور مضافا الى امكان العكس بان يجعل ذلك مخصصا لهذا فيحكم بسقوطها ح مع ان شرعية التيمم بشئ من
الاجسام توقيفية بل ظاهر الخطابات الشرعية كتابا وسنة هو انحصار الطهارة فى المائية والترابية وقد عرفت الاجماع على ان التيمم
بغير الارض لا يجوز وربما يزداد ذلك وضوحا فى مسئلة فاقد الطهورين انشاء الله واما التمسك باستصحاب التكليف بالصلوة فيندفع
بانه انما يتم جريانه بالنظر الى من كان واجدا للماء فى اول الوقت بان يقال انه كان مكلفا بالصلوة فى ذلك الوقت فاذا شك فى ارتفاع
التكليف بها استصحب فيتم فيمن لم يكن واجدا للطهور فى اول الوقت بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فح نقول لنا نفرض الكلام
فيما لو كان فى اول الوقت غير واجد للماء ولا لشئ مما يجوز التيمم به حتى الثلج على ما ذهب اليه الخصم فانه لا يتوجه اليه الخطاب بالصلوة بحكم
قوله ع لا صلوة الا بطهور فاذا شك بعد تضيق الوقت فى توجه التكليف استصحب عدمه فالاستصحابان يتعارضان بحكم الاجماع
المركب وعدم القول بالفصل ودعوى ان المثبت من الاستصحابين اولى بالقبول من النافى ممنوع لان ذلك انما هو مع اتحاد المحل
واعمال كل اصل فى محله غير بعيد حجة القول الثانى عموم ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور لان الواجب عليه امران امساس جسده
بالماء واجراؤه عليه وتعذر الثانى لا يسقط الاول والاخبار المصرحة باجزاء الدهن فى الوضوء وما رواه هرون بن حمزة عن ابى عبد
الله ع يجزيك من الغسل والاستنجاء ما بلت يمينك وصحيحة زرارة عن ابى جعفر ع فى الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك وما رواه
محمد بن مسلم عن الصادق ع عن الرجل يجنب فى السفر لا يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر وقد وصفها العلامة ره فى المختلف
بالصحة وما رواه الشيخ ره عن معوية بن شريح قال سئل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده فقال يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ فلا نجد
الا ماء جامدا فكيف اتوضأ ادلك به جلدى قال نعم وروايتا على بن جعفر ع المتقدمتان فى طى حجة القول الاول وربما يضاف الى
ذلك ما تقدم من عدم سقوط الصلوة بحال واجيب بالمنع من دلالة الاخبار على ذلك اما قاعدة الميسور فهى لا تجرى فى الاجزاء العقلية
كالجنس والفصل واما الاخبار المصرحة باجزاء الدهن ونحوه فلاحتمال انها للمبالغة فى اقل الغسل بل لا يبعد دعوى الظهور فيها
ومعارضتها بما دل على اعتبار الجريان فيما يغتسل به الجنب وظهورها فى الاجزاء به اختيارا والخصم لا يقول به لتقديمه التراب
عليه فلا بد من تنزيلها على بيان اقل افراد الغسل وهو ما اشتمل على اجراء الماء باليد كالدهن وعن حاشية العلامة المجلسى ره نسبة
تنزيلها على ذلك الى الاصحاب واما رواية محمد بن مسلم فهى ضعيفة السند والدلالة لتعارض ظاهر يغتسل الذى اخذ فى مفهومه
الجريان بمعنى ان امساس مجرد النداوة الغير الصالحة للجريان لا يسمى غسلا وظاهر لفظ الثلج اذ هو اسم للماء المنجمد فكما يمكن ان يراد
بالغسل المسح مجازا كذلك يمكن ان يراد بالثلج الماء الذى كان ثلجا ولا ترجيح مع انه ظاهر فى التخيير بين الثلج وماء النهر والخصم
غير قائل به لتقديمه التراب عليه بل التخيير ظاهر فى التمكن من الاغتسال به فيتعين الاحتمال الاول وبما ذكرناه تعرف ان ما ذكره فى

لفرض ليس بمحل من القبول عندنا فانه فيه بعد الاستدلال بالرواية المذكورة على ما اختاره من مذهب السيد ره ما نصه لا يقال الادلة
في هذا الحديث على مطلوبكم وهو الاجتزاء بالمماسة لان مفهوم الاغتسال اجراء الماء الجاري على الاعضاء لا نفس المماسة لانا نقول
نمنع اولا دخول الجريان في مفهوم الاغتسال اذ لو علق بشيء اقتضى جريان ذلك الشيء على العضو اما حقيقة الماء فنمنع ذلك
ونحن نقول بموجبه فان الثلج يجوز اجراؤه على الاعضاء بحيث يحصل الرطوبة عليها او يعتمد على الثلج بيديه كما قاله الشيخان ثم قال و
يؤيد ذلك ما رواه معوية بن شريح وساق متنها الذي تقدم ذكره واما رواية معوية بن شريح فهي مطعون سندا وزاد بعضهم
في رد الاستناد اليها ان موردها الجمد والغالب فيه الجريان عند مماسة حرارة البدن واما رواية علي بن جعفر فقد عرفت
حالهما في طي الجواب عن حجة القول الاول حجة القول الثالث عدم الدليل على كون الثلج طهورا فلا يجوز الحكم به لان كون
الشيء طهورا حكم شرعي توقيفي لا بد من ان يتلقى من الشارع ولم يثبت مع ان ظاهر الادلة حصر الطهور في الماء والصعيد والثلج
ليس شيئا منهما بل هو صريح حديث ابي بصير عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون معه اللبن ايتوضأ منه للصلوة قال لا انما
هو الماء والصعيد ويؤيد ما ذكرناه عموم التعليل في رواية السكوني عن جعفر عن علي ع انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم
فقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما يخرج من الشجر وما عن الراوندي بسنده عن علي ع قال يجوز التيمم بالجص
والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الارض تنبيه حكي في الحدائق عن الشيخ ره في كتابي الاخبار انه ذهب الى تقديم
الثلج على التراب وان كان الحاصل منه كالدهن استنادا الى رواية علي بن جعفر المتقدم ذكرها وسبقه الى ذلك العلامة ره في لف
حيث قال شرط في النهاية في استعمال الثلج عدم الماء والتراب وفي كتابي الاخبار اوجب استعمال الثلج فان عجز استعمل التراب ثم ذكر
احتجاجه بالحديث المذكور ثم رده بانه لا دلالة فيه على ما اختاره فان الحديث يدل على التمكن من اغتسال بحيث يصدق على الماء اسم الجريان
على العضو ولا شك في ان ذلك مقدم على التراب انما النزاع فيما اذا حصل الدهن الذي لا يقارنه الجريان هل يقدم على التراب
ام لا الوجه تقديم التراب عليه انتهى الصورة الثالثة ان لا يحصل من الثلج ما يكفي اقل مرتبة الغسل وهو الجريان ولا يحصل منه نداوة
تفي بالمسح وفيه اقوال ثلثة احدها امساس اعضاء الطهارة من الوضوء والغسل بالثلج وثانيها انه يتيمم به مط وثالثها انه يصير فاقد
الطهورين ويؤخر الصلوة وقد نبه العلامة ره على الصور الثلث الذي بيناه وعلى الاقوال الثلثة في الصورة الثالثة في نهاية
الاحكام على ما حكي عنها حيث قال لو لم يجد الا الثلج فان تمكن من وضع يده باعتماد حتى ينتقل من الماء ما يسمى غاسلا وجب لتمكنه من
طهارة اختيارية ولا يجوز التيمم بالتراب وان لم يتمكن تيمم بالتراب فان فقده توضأ بالثلج او اغتسل به بان يضع يديه على الثلج
باعتماد حتى يبتل يداه ثم يمسح وجهه من قصاص شعر راسه الى محادر ذقنه وكذا باقي الوضوء ويستوعب في الغسل جميع البدن بالنداوة
لقول الباقر ع اذا مس جلدك الماء فحسبك وسئل الصادق ع يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ فلا نصيب الا ماء جامدا فكيف
نتوضأ ادلك به جلدي قال نعم ولانه جزء الواجب فلا يسقط بفوات صاحبه وان لم يحصل نداوة فالاقوى امساس اعضاء الطهارة
بالثلج وقيل يتيمم به مط وان لم يحصل نداوة اخر الصلوة انتهى والاستدلال بالرواية الاخيرة لحكم الصورة الثانية انما يتم
باطلاقها الشامل لما اذا حصل من الثلج نداوة ولما اذا لم يحصل فلا يتم للاستدلال به لمن يقول بانحصار استعمال الثلج في صورة
حصول النداوة ثم ان المراد باعضاء الطهارة في الصورة الثالثة انما هي اعضاء الوضوء او الغسل بقرينة مقابلته بقوله و
قيل يتيمم مط فاحتمال ارادة اعضاء الطهارة الاضطرارية اي التيمم كما في بحر الانام ليس في محله ويجيء في المقام شيء وهو ان ظاهر
ما نقله في لف والتذكرة والمنتهى عن السيد المرتضى ره انما هو التيمم بنداوة الثلج فلا يصح ان يعد السيد ره من جملة القائلين
بجواز التيمم بالثلج في الصورة الثالثة كما توهمه بعضهم نعم كلام سلار باطلاقه شامل لصورة عدم حصول النداوة من الثلج كما
انه شامل لصورة حصولها منه فهو يقول بالتيمم في الصورتين ولكن لا يستفاد منه تقدم رتبة التيمم بنداوة الثلج على التيمم به
نفسه حتى يجب تحصيل النداوة بقدر الامكان بل مقتضى اطلاق كلامه جواز التيمم بنفس الثلج من دون تحصيل نداوة وان امكن
تحصيلها ثم انه قد صرح بمستنده ره في الصورة الثانية وهو الاخبار ومؤدى قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله واما مستنده
في الصورة الثالثة فلم يصرح به ويمكن ان يكون هو اطلاق الدال في الرواية الاخيرة ومؤدى قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك
كله وفي بحر الانام اورد على الاستدلال بالحديثين بان المراد بهما امساس الماء الذي يحصل به الغسل كما فهمه العلامة ره وغيره

من فقهائنا وعلى خصوص الاستدلال بالحديث الثاني بانه ليس فيه دلالة على ما ذكره من كفاية وصول النداوة والظاهر منه انه مع
الدلك يحصل مسمى الغسل والدليل الاعتباري يعني ما عبرنا عنه بمؤدى قوله ع ما لا يدرك آه غير مجد لان الامساس جزء لهذا
الواجب فاذا تعذر بعضه سقط التكليف به ثم قال وحكمه في الحالة الثالثة لا وجه له الا الاعتبار وقد عرفت سقوطه انتهى و
نحن نقول اما ما ذكره في الاستدلال بالحديثين الاولين فهو في محله لانه يعارضهما الاخبار الناطقة بانه لا بد في الطهارة
من تحقق الغسل بالجريان بان يلاقي جزء من الماء جزئين من البدن على الترتيب فلا بد ان يجمع بينهما اما ان يحمل تلك الاخبار على
صورة الاختيار وحمل الحديثين على حال الاضطرار كما فعله القائلون بالوضوء والغسل بنداوة الثلج واما بان يقال ان المراد
امساس الجلد بالماء على وجه الجريان والثاني اوضح قطعا فان تلك الاخبار صالحة لصيرورتها بيانا للحديثين وكون الجمع
بالاختيار والاضطرار بتقييد في الطرفين من الخارج بغير شاهد خصوصا مع خفاء صدق الماء على النداوة الخفيفة وخصوصا
مع استفادة الاستنجاء بالنداوة كما هو مورد بعض اخبار الامساس بالماء واما ما اورده على الاستدلال بالحديث الاخير
بانه مع الدلك يحصل مسمى الغسل فهو ساقط لوضوح انه كثيرا ما يؤثر البرد في اعضاء الوضوء على وجه يسلبها الحرارة الموجبة
لذوبان الثلج وحصول النداوة منه بل يتفق ذلك في اعضاء الغسل ايضا فلا ملازمة بين الدلك وحصول النداوة وما
ادعاه ناشئ من عدم مسافرة المدعي الى البلاد التي يشتد فيها البرد واما تعبيره عما ذكرنا انه مؤدى قوله ع ما لا يدرك كله ا ه
بالدليل الاعتباري فليس في محله لانه ناظر الى مؤدى الخبر كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه نعم يتجه على العلامة ره ان تلك القاعدة
المستفادة من الخبر لا تجري في الاجزاء العقلية واما ما ذكره من انحصار الوجه في الحالة الثالثة فيما سماه اعتبارا ففيه ان اطلاق
الدلك يشمل تلك الحالة ايضا فالوجه رده بضعف السند الثاني انه قد علم ان مراتب التيمم على ما اخترناه ثلث الارض مط ثم الغبار
ثم الوحل وانه ليس هناك مرتبة رابعة وعلى القول بجواز التيمم بالثلج تصير المراتب اربعة ولو بني على الاحتياط في تقديم التراب على الحجر او
تعينه تصير خمسا وقال في المفاتيح ان الاحوط اعتبار التراب الخالص الى ان قال اما مع فقده فيجوز بغبار الثوب ونحوه ثم
بالجص والنورة ثم بالطين للاجماع وللمعتبرة ثم بالحجر او الخزف انتهى وفيه ما لا يخفى لان تقديم الطين على الحجر خلاف الاجماع
ظاهرا وكذا تقديم الغبار على الحجر ونحوه وقال في كشف الغطاء في المقام الذي قرره فيما يتيمم به وشرائطه ومنها الترتيب بين
اقسام على نحو ما رتبها في الذكر وهي امور ثم ذكر اولا التراب وجعل الثاني الارض المطلقة من غير التراب الذي يطلق عليها
اسم الارض من دون قرينة من اضافة او غيرها من حجر او مدر او صفا او رمل او حصى او جص او نورة مطبوخة او لا او مشوي من الطين
من خزف او غيره جافة او مبتلة ما لم يدخل في اسم الطين والوحل وما خرج من المصداق في الاطلاق ودخل بالاستحالة في قسم
المضاف وجعل الثالث غبار الثوب والرابع غبار الارض مما لا يعد ترابا كغبار الجص والنورة وسحيق المشوي ونحوها ثم
قال وهو مرتبة ثانية من الغبار في وجه قوي والخامس الوحل من التراب والسادس الوحل من سحيق اجزاء الارض من غير التراب
ثم قال وهو مرتبة ثانية بعد طين التراب والسابع ما تركب من قسمين من الاقسام السابقة او اكثر والثامن الثلج على ما قيل
صلبا او ذوبا ثم قال والتحقيق عدم اعتبار هذا انتهى ما انتخبناه من كلامه بالفاظه مع حذف زيادات تضمنها الكلام مما لسنا
بصدده وليس لنا علم بمستنده وهو اعرف بما قال **الطرف الثاني في كيفية التيمم** قوله لا يصح التيمم قبل دخول
الوقت توضيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام مبني على تعميم الكيفية بالنسبة الى جميع الصفات
وكونه يصح في زمان دون زمان من جملتها الثاني ان المتبادر من الوقت انما هو المحدود شرعا وهو وقت الاداء لان الدخول
حقيقة انما يسند اليه واللام فيه للعهد الخارجي فيكون العبارة ان يقال لا يجوز التيمم قبل دخول الوقت في الموقتة اما غيرها
فيتيمم لها عند ارادة فعلها الثالث في بيان مستند الحكم فنقول انه قد حكي دعوى الاجماع عليه في اربعة عشر كتابا من كتب
فقهائنا رض وبعضهم ادعى تواتر نقله فلا اشكال في اصل الحكم واطلاقهم القول في معقد الاجماع يقتضي انه لا فرق في عدم
الصحة بين ما لو علم استمرار العذر وبين ما لو لم يعلم ذلك وقال في المستند لا يصح التيمم للصلوة قبل دخول الوقت وان علم
استمرار العذر بالاجماع المحقق والمصرح به في المعتبر والمنتهى والتذكرة والقواعد وس وغيرها انتهى وليس في شيء
من الكتب التي ذكرها تصريح بمثل قوله وان علم استمرار العذر لكن اطلاق عباراتها يقتضي ذلك كما عرفت واستدل في

المعتبر على اصل الحكم بعد تصريحه بانه مذهب علمائنا بان الامر بالتيمم مشروط بارادة القيام الى الصلوة وذلك لا يتحقق
الا بعد الوقت فالتيمم كذلك ولو قيل هي جملة منفردة فلا يلحقها الشرط قلنا ظاهر العطف بالواو يقتضي ذلك ولو قيل لو
كان شرطا في التيمم لكان شرطا في المائية قلنا نلتزم الاشتراط فيهما ولهذا لا يجب الطهارة قبل الوقت والجواز في المائية
معلوم بدلالة لم توجد في الترابية ويدل على ما قلناه ايضا قوله ع اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت وهو تعليق
التيمم على ادراك الصلوة فينتفي مع عدمه ولان التيمم قائم مقام الطهارة المائية عند العجز والعجز لا يتحقق الا عند
الحاجة اليه ولا حاجة قبل الوقت انتهى وفيه انظار ظاهرة احدها ان الجواز اذا كان معلوما في المائية بدلالة لم توجد في الترابية
مع كون المقصود هنا اثبات الجواز كان الاستدلال بكون التيمم مشروطا بالقيام الى الصلوة مستدركا محضا اذ لا
مساس له بالمطلوب لان مقتضاه تعليق الوجوب على القيام الى الصلوة فينتفي الوجوب بانتفائه دون الجواز وثانيهما ان
قوله ع اينما ادركتني الصلوة آه لبيان الاهتمام بامر الصلوة واثبات الصلوة بوجود التيمم عند دخول الوقت وليس
مسبوقا لبيان انتفاء التيمم عند انتفائها كما لا يخفى على من تدبر في سياق الحديث وثالثها ان دعوى ان العجز لا يتحقق الا
عند الحاجة وانه لا حاجة قبل الوقت مما لا وجه له لان العجز عبارة عن عدم القدرة على الاتيان بشيء عند ارادته ولا يعتبر
في العجز كون المراد محتاجا اليه ولا كونه واجبا مضافا الى ان الحاجة الى الشيء انما تتحقق بكون ذلك الشيء متعلق الغرض ولا يعتبر
فيه الوجوب فالعمدة هي الاجماعات المنقولة ثم انه يتجه عليه اشكال آخر وهو ان مقتضى كلامه ره هو ان عدم الصحة قبل الوقت
من خواص التيمم وانه به افترق عن الطهارة المائية بسبب قيام الدليل على صحتها قبل الوقت دونه وح فيرد عليه انه من المعلوم
ان عدم صحته قبل الوقت انما هو اذا اتي به بعنوان كونه مقدمة لذات الوقت كما صرح به في جامع المقاصد والا فلا اشكال
في جوازه لغايات اخر غير موقتة بالوقت المستقبل كصلوة نافلة ونحوها وليس من المائية ما يجوز فعلها قبل الوقت لذات
الوقت بعد دخول وقتها وعدمه قبل هذا وينبغي التنبيه على امرين الاول انه قيد المحقق البهبهاني ره عدم الجواز قبل
الوقت بما اذا لم يعلم او يظن انه بعد دخول الوقت لا يتمكن من التيمم مط او من التيمم بغير الطين مثلا فلو علم ذلك او
ظنه جاز قال في ذيل قول صاحب ك اجمع الاصحاب على عدم جواز التيمم للفريضة الموقتة قبل دخول الوقت ما نصه الظ
انه في صورة رجاء التيمم في الوقت وبعد دخوله اما لو علم يقينا او ظن انه بعد دخول الوقت لا يمكنه التيمم مط او لا يمكن الا
بالطين مثلا فالحكم بعدم الجواز مشكل لشمول كثير من الادلة مثل كونه بمنزلة المائية ويكفيك الصعيد عشر سنين وغير
ذلك ولانه واجد للطهور ومتمكن من اداء الصلوة وايجادها في وقتها فيجب لعموم ما دل عليه وعلى عدم سقوطها من كل
مكلف ولو بغير ستر العورة وغيره من الشرائط المماثلة له وبغير الحمد والسورة والركوع وغيرها من الاجزاء وبالجملة
لا يسقط الا ان يموت المكلف او يخرج عن التكليف او لا يتمكن منها اصلا او ما ساقه هذا مع عدم ظهور شمول اجماعهم
لمثل ما نحن فيه لكونه من الفروض النادرة فلم يظهر دخوله تحت اطلاق كلام المجمعين مضافا الى عدم ثبوت هذا الاجماع لما
مر عن الشهيد ره من نقل القول بوجوب الطهارات اجمع لانفسها وجوبا موسعا غاية ما في الباب ان يكون اجماعا منقولا بخبر
الواحد فعلى القول بحجيته وانه لا يضر خروج الفقيه الغير المعروف لا شبهة في كونه ظنيا فلا يقاوم ما ذكرناه من العموم لانه
اقوى كما اشرنا مضافا الى ضعف الاجماع المنقول لانه ايضا كما اشرنا ويعضد ما ذكرناه ما ورد من المنع عن السفر الى بلد يحتاج فيه الى التيمم
للصلوة عند تم ذلك هلاك الدين فكيف يجوزون ترك التيمم ايضا مع التمكن والوجدان العقلي والعرفي فيترك الصلوة لاجله
مع كونه من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط وحالها حالها مع ان المقدمات ترتكب قبل دخول الوقت البتة ولا مانع منه غير
الوضع مع التمكن منها في الوقت فكيف مع عدم التمكن منها في الوقت مثل تحصيل الدلو والرشا لاستقاء ماء الطهارة و
اشتراط اسباب السفر للحج وغير ذلك ومفهوم اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور يقتضي عدم الوجوب لا عدم الجواز وعدم
الوجوب العقلي الذي هو في المقدمات مع التامل في عموم المفهوم ثم في شموله للفرد النادر ثم في مقاومته لما اشرنا وبما ذكرنا
ظهر ان قبل الوقت لو تمكن من الوضوء والغسل تعين اتيانهما ح لو علم او ظن عدم التمكن منهما في الوقت انتهى ولا يخفى
ان كونه بمنزلة المائية مما نطق به صحيحة حماد فانها تضمنت قول الصادق ع هو بمنزلة الماء وقد صرح بذلك صاحب الذخيرة في شرح قول

نفي الاجماع على عدم جواز التيمم قبل الوقت

المصنف ره فيما سيأتي المتيمم يستبيح ما يستبيحه المتطهر بالماء لكن الدلالة موقوفة على ثبوت تجويز الطهارة المائية لذات الوقت قبل
دخول وقتها من جانب الشارع وهو محل منع ولو بني ثبوته على حكم العقل بوجوب المقدمة التي يكون الواجب المشروط شيئا بالنسبة اليها مط قبل دخول
وقته اذا فرض عدم التمكن منها في الوقت لم يبق حاجة الى عموم المنزلة بالنسبة الى التيمم لجريان تلك القاعدة في التيمم بنفسه عند عدم التمكن
منه في الوقت فلا يتوقف الامر على ثبوتها في المائية حتى يفرع عليها التيمم واما قوله ع يكفيك الصعيد عشر سنين فلم يسق الا للبيان
انه اذا تعذر الماء عشر سنين اجزاتك الصلوة متيمما واما ان وقت التيمم قبل الوقت او بعده او انه اذا تعذر التيمم في الوقت جاز تقديمه عليه
عند الامكان فهو ساكت عنه واما قوله ره ولانه واجد للطهور ومتمكن من اداء الصلوة آه ففيه انا نسلم انه واجد للطهور قبل الوقت ومتمكن
من ايجاد الصلوة في وقتها وانها لا تسقط في وقتها لكن نمنع من استلزام ذلك الخطاب بالتيمم قبل الوقت لجواز ان يكون مكلفا بايجاد
الصلوة في وقتها بغير طهارة وذلك لكون وجوب التيمم غيريا وانه لا يثبت عند عدم وجوب ما هو واجب لاجله واما ما ذكره في وجه عدم
شمول اجماعهم للمفروض من كونه من الفروض النادرة فيتجه عليه ان معقد اجماعهم انما هو عدم الصحة قبل الوقت وهو من قبيل العمومات دون
المطلقات حتى يخرج عنها الفرد النادر الا ان يقال ان الاطلاق انما هو بحسب الاحوال لان عدم صحة التيمم قبل الوقت قد يكون في حال
الياس من التيمم بعد دخول الوقت وقد يكون في حال رجاء بقاء التمكن منه بعد ذلك واما ما ذكره من تعليل عدم ثبوت الاجماع بوجود
القول بوجوب الطهارات بجمعها لانفسها على وجه السعة فيرد عليه ان وجود قول نادر لا يقدح في اجماع المتاخرين واما ما ذكره
من المنع عن السفر الى بلد يحتاج الى التيمم للصلوة آه ففيه ان الرواية المشار اليها عبارة عن صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في رجل
اجنب في سفر ولم يجد الا الثلج او ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه وهي ليست
ظاهرة في التحريم بل هي ظاهرة في الكراهة بدلالة قوله ع ولا ارى واما قوله مع كونه من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط فالظاهر ان
المراد به هو انه من المقدمة التي ليس ذو المقدمة بالنسبة اليها الا مطلقا وان كان هو من الواجب المشروط باعتبار آخر وهو الوقت فيؤول
البحث الى ان تحصيل مقدمة الواجب المشروط اذا كان هو بالنسبة اليها مطلقا قبل حلول وقته هل هو واجب ام لا ولكن الانصاف ان
العقلاء يذمون تارك تحصيلها وان الموالي يعاقبون عليها اذا علم العبد او ظن عدم تيسر تحصيلها عند حلول وقت ذي المقدمة
ولكن هذا الوجه انما يتم فيما اذا لم يتمكن من التيمم اصلا في وقت الصلوة ولا يتم فيما اذا علم انه يتمكن من الاضطراري منه كالتيمم بالغبار او
بالوحل لكونه بدلا عن الاختياري وانه مع وجوده لا يلزم فوات ذي المقدمة ثم ان صاحب الجواهر بعد الاشارة الى حاصل ما حكيناه
عن المحقق المذكور ره قال وفي الكل نظر الا ظهور الاهتمام بامر الصلوة من الادلة الا انه في ايجابه ذلك مع الظن او عدم التمكن
من خصوص الاختياري وان تمكن من الغبار او الوحل نظر وتامل ثم قال نعم قد يقال بعد التسليم لا يكون الواجب عليه التيمم لغاية
يشرع لها من نافلة او الكون على طهارة بناء عليه او نحو ذلك وان كانت منحصرة بالاصل ويحفظ للفريضة فلا ينافي ح معاقد الاجماعات
من عدم مشروعية التيمم لذات الوقت قبل الوقت انتهى و اقول ان ايجاب التيمم لغاية يشرع لها ان كان ناشئا من دلالة الخطاب
بذي المقدمة بمعونة حكم العقل بتحصيل المقدمة التي ليس هو مشروطا بالنسبة اليها وان كان مشروطا بغيرها لئلا يلزم تفويت ذلك
الواجب الذي هو ذو المقدمة فح نقول ان ذلك كيف يوجب التيمم الذي هو مقدمة لغير ذلك الواجب ولا يوجب التيمم الذي هو مقدمة
له مع ان ايجابه اولى بالاذعان ح بل لقائل ان يقول ان ايجاب الاول غير معقول وغاية ما هنالك ان مخالفة الاجماعات الجائية الى
هذا التحمل والتكلف فنقول ان مثل ما ذكره من حمل معاقد الاجماعات على غير ما حكم بوجوبه ممكن فيقال انها ناظرة الى غير صورة
دلالة العقل على وجوب تحصيله وان كان ناشئا من دليل آخر تعبدي فليس له اثر وقد كان الواجب عليه بيانه فالاظهر ما ذكره المحقق
المذكور لا ما بني عليه صاحب الجواهر ره لكن لما بيناه من القاعدة لا للمحررة من الوجوه المتقدمة في كلامه الثاني انه قال المحقق الثاني
ره في شرح مثل العبارة من القواعد انه ينبغي ان يراد بعدم جواز التيمم قبل دخول الوقت ما اذا تيمم لفعل الفريضة قبل وقتها اما لو
تيمم لمطلق الفعل او للكون على الطهارة مثلا مع فقد الماء فيجوز على احتمال في الثاني انتهى والظاهر انه اراد بمطلق الفعل
الغايات الاخر الغير الموقتة بوقت مترقب ولا اشكال فيه ولهذا لم يستشكل هو ره فيه وانما تامل في الثاني ولكن الاقوى جوازه للكون
على الطهارة وفاقا لما حاشية منه لصاحب الجواهر ره الحنا لا استحباب هذه الغاية في نفسها ولا دليل على استثناء التيمم مضافا الى دلالة
عموم المنزلة على قيامه مقام الوضوء في جواز الاتيان به لاجل الكون على الطهارة واما ما ادعاه بعض من تاخر من ان الكون على

الطهارة لبس غاية في التيمم لعدم الدليل عليه وعموم المنزلة غير ثابت من جميع الجهات فواضح السقوط اذ نفي ثبوت عموم المنزلة من جميع
الجهات لا محصل له بعد صحة السند وعدم اختصاص شئ من احكام الماء بالاطهرية واستفاء ما يعارضه اذ ليس مما يكون مجال
لتوهم معارضته اثر سوى الاجماعات المتقدمة التي مقتضاها خصوص عدم تقديم التيمم لذات الوقت على وقتها المحدود لها
والتيمم للكون على الطهارة خارج عن ذلك العنوان ويؤيده اطلاق قوله ع يا انس اكثر من الطهور يزيد الله في عمرك وان استطعت
ان تكون بالليل والنهار على الطهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة شهيدا وخصوص ما عن امير المؤمنين ع كان اصحاب
رسول الله ص اذا بالوا توضأوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان قلت ان مقتضى ما ذكرت من التمسك بعموم المنزلة هو ان يصح
التيمم للتأهب للفريضة لانه صرح جماعة باستحباب الوضوء للتأهب للفرض فيدخل في عموم المنزلة وذلك مناقض لحكم الاجماعات المتقدمة
لان التيمم المفروض ليس الا من جملة اقسام التيمم قبل الوقت قلت نلتزم بحكم الاجماعات ونخرج عن عموم المنزلة لكون مقتضاها خاصا
بالنسبة الى عموم المنزلة فلا مانع من ارتكاب التخصيص والحكم بعدم جواز التيمم للتأهب للفريضة فوقه ويصح مع تضيقه لا اشكال في اصل
الحكم لان التيمم ان لم يخرج لزم الاخلال بالصلوة ولم يبق له مورد مضافا الى الاجماعات المنقولة البالغة اعلى مراتب الاستفاضة لكن ينبغي
الكلام في بيان المراد من الضيق قال في جامع المقاصد والمراد بالتضيق ان لا يبقى من الوقت سوى مقدار فعل الصلوة وما لا بد
منه فيها انتهى ولا يستفاد منه الا انه لا بد من مراعاة وقت تحصيل المقدمات كتحصيل الساتر ومعرفة القبلة ونحو ذلك ولا يقتصر
على مقدار وقت نفس الصلوة المعراة عن الشرائط والمقدمات ولا بد بعد ذلك من تحقيق ان المراد به هو عدم زيادة الوقت على مقدار
الواجب من التيمم والصلوة بل اقله او عدم زيادة على مقدار الواجب المقترن بالمندوبات المتعارفة كالقنوت وجلسة الاستراحة وامثالها
او عدم زيادته على ما عزم عليه من فعل التيمم والصلوة من نهاية الطول والقصر والوسط والذي نفي عنه البعد في الجواهر هو جعل
المدار على الصلوة المتعارفة على حسب اختلافها باختلاف الاشخاص من بطؤ او سرعة اذ هي التي ينصرف اليها الاطلاق كما في غير هذا
المقام وهو عندي جيد متين فوقه وهل يصح مع سعته فيه تردد والاحوط المنع تقدم البحث عن هذه المسئلة في مبحث الغايات لكن
بقي امور ينبغي التنبيه عليها الاول ان الظ عدم الفرق بين فقدان الماء وبين ساير الاعذار المسوغة للتيمم على القول بوجوب
التاخير مط او مع رجاء زوال العذر وان اختص اكثر اخبار المسئلة بالاول لعدم القول بالتفصيل بينه وبينها كما حكي عن روض
الجنان ويشهد له تتبع كلمات الاصحاب ولاطلاق موثقة ابن بكير بل عمومها الناشي عن ترك الاستفصال حيث لم يستفصل
الص ع عن ان تيممه اكان لفقد الماء ام لعذر اخر وحكمه ع بالتيمم ثم فرع ع عليه انه اذا تيمم فليكن ذلك في اخر الوقت ولا ينافيه التعليل
في ذيله بانه ان فاته الماء فلن يفوته الارض لان فوات الماء يمكن ان يكون عبارة عن فوات وجوده واستعماله كما يمكن ان يكون عبارة
عن فوات وجوده لاحتمال ما يجب اضماره من معنى وصفي مضاف الى الماء والاول يعم ما لو كان سبب فوات الاستعمال فوات وجوده
او كان هو موجود مانع عن استعماله واذا كان الكلام صالحا للامرين حملناه على الاول بقرينة عدم القول بالفصل ويؤيد
العموم ما تقدم عن فقه الرضا ع ولكن ظاهر المصره في المعتبر هو التردد لانه قال فيه لو كان العذر غير عدم الماء كالمرض الذي
يعلم ان حاله الاستمرار فان قلنا التاخير لرجاء الاصابة سقط التاخير هنا وان قلنا هو شرط غير معلل برجاء الاصابة لم يسقط
انتهى وذهب صاحب ثق ره الى جواز التيمم في سعة الوقت ان كان العذر غير فقدان الوقت مع مصيره الى التضيق فيه قال وظاهر
الاصحاب القائلين بوجوب التاخير الى اخر الوقت كما هو المشهور اعم من ان يكون السبب في التيمم عدم وجود الماء او عذر المرض و
نحوه وهو مشكل لان ظاهر اخبار المضايقة وقوله ع في جملة منها كما عرفت فان فاته الماء لم تفته الارض هو التخصيص بالاول
وكذا قوله ع في حسنة زرارة يطلب ما دام في الوقت فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وقوله ع في صحيحة محمد بن مسلم فان لم يجد
الماء فاخر التيمم الى اخر الوقت واطلاق رواية محمد بن حمران وكذا عبارة كتاب الفقه يجب حمله على هذه الروايات المصرحة بذلك و
بالجملة فان مورد اخبار المسئلة مما دل على السعة او الضيق انما هو عدم وجود الماء واما عذر المرض ونحوه فلا تعرض له في شئ
منها فينبغي عموم اخبار التيمم من قوله ع يجزيك الصعيد عشر سنين وقوله ع ان رب الماء رب الصعيد وقوله ع ان الله جعل
التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ونحو ذلك سالما عن المعارض في الدلالة على جواز التيمم في السعة لعذر المرض ونحوه وكذا
الاخبار الدالة على افضلية اول الوقت وهي كافية في الدلالة على الجواز مع السعة بل افضليته والظ انه لا مستند لهم فيما نقلنا عنهم

الا الاجماع ثم حكى عن روض الجنان دعوى عدم القول بالفصل ثم طعن فيه بما يعد اسائة الادب بالنسبة الى مثل الشهيد الثاني رفع
الله رتبته الثاني انه لو دخل وقت صلوة وهو متيمم فهل يجوز ان يصلي بتيمم الفريضة الموظفة في اول الوقت ام لا قولان ذهب الى اولهما
الشيخ ره في ط والعلامة ره في التذكرة وصاحب ثق ره وحكي عن الذخيرة والى ثانيهما العلامة ره في لقة والمحقق الثاني ره في جامع
المقاصد وهو ظاهر س وحكي عن صريح البيان وتردد المصره في المعتبر واستشكل العلامة ره في القواعد وتحرير محل البحث انه لا اشكال
في جواز الاتيان بالفريضة الحاضرة في اول وقتها على القول بصحة التيمم مع السعة مط وكذا اذا كان العذر غير مرجو الزوال على القول
بالتفصيل اما اذا كان العذر مرجو الزوال على هذا القول او مط على القول بوجوب مراعاة التضيق فهو محل الخلاف فحجة القول الاول
ان المقتضي لوجوب التاخير هو عدم صحة التيمم مع السعة اذا رجي زوال العذر وهو هنا منتف للحكم بصحته للصلوة السابقة التي
اتى بها في اخر وقتها وقرر صاحب ثق ره هذا الاستدلال بوجه اخر وهو ان الظاهر من الاخبار المتقدمة الدالة على التاخير الى اخر
الوقت اختصاصها بالمحدث فلا تتناول المتيمم في الصورة المفروضة فيجوز له الصلوة في اول الوقت عملا بالعمومات الدالة على الجواز
في اول الوقت بل الافضلية لعدم معلومية المعارض ويزيد ذلك تاييدا صحيحة زرارة قال قلت للباقر ع يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة
الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصيب الماء ثم قال ويزيده تاكيدا صحيحة حماد بن عثمان قال سئلت الصادق ع عن
الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع قال لا باس ان يصلي صلوة
الليل والنهار بتيمم واحد ما لم يحدث او يصب الماء ويؤيده ايضا ما ورد من قوله ع لابي ذر ره يكفيك الصعيد عشر سنين وقول
الص ع هو بمنزلة الماء وان الله جعل التراب طهورا وانما قلنا ان ما ذكره صاحب ثق ره تقريب اخر للدليل الاول لان مناط الحكم
بصحة الصلوة بعد انتفاء مقتضى التاخير انما هي العمومات الدالة على الجواز في اول الوقت كما هي المناط بناء على تقرير صاحب ثق ره حجة
القول الثاني وجهان الاول ما ذكره المحقق الثاني ره من ان المقتضي لوجوب التاخير وهو امكان استعمال الماء موجود والمانع
منتف اذ ليس الا كون التيمم صحيحا وهو غير صالح للمانعية وعلله بقوله ع فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت
فليتيمم وليصل امر بالطلب ما دام في الوقت واشترط في فعل الصلوة خوف فوات الوقت لانه اشترط ذلك في فعل التيمم وفي فعل
الصلوة ولا يلزم من انتفاء التاخير بالنسبة الى التيمم لسبق فعله انتفاؤه بالنسبة الى فعل الصلوة استصحابا بالمكان وكذا قوله ع
فان فاتك الماء لم يفتك التراب يدل على ان التاخير للطمع في الماء الثاني ما عن بعضهم عن ان التيمم المبتدأ لا يبيح الصلوة في
اول الوقت فكذا المستباح لانه اضعف من الحادث وما ولو واما الوجه فتردد المصره فهو انه ذكر الاستناد الى قول امير
المؤمنين ع يتلوم ما بينه وبين اخر الوقت وهذا انما يصلح مستندا للمنع والظاهر ان مستند الجواز الذي هو الطرف الاخر هو ما
ذكر حجة للقول الاول وذكر المحقق الثاني ره في جر اشكال القواعد انه ينشأ من ان المقتضي لوجوب التاخير وهو امكان استعمال
الماء موجود والمانع منتف ومن احتمال كون المقتضي لوجوب التاخير هو عدم صحة التيمم مع السعة اذا رجي زوال العذر وهو
منتف هنا هذا وتحقيق المقام انا لما اخترنا القول بالسعة فنحن في فسحة من ايجاب التاخير هنا ومع الاغماض عن ذلك نقول ان
الاقوى هو القول الاول اذ لا بد من الاستناد في الحكم الشرعي الى الادلة الشرعية وقد استفدنا منها كون التراب طهورا فعلم من
ذلك ان المقتضي لجواز الدخول في الصلوة موجود بالنسبة الى التيمم المبحوث عنه لكونه طهارة شرعية صحيحة ولهذا يعترف الخصم بان
اخر الصلوة الى اخر وقتها صح له الدخول في الصلوة بذلك التيمم كما يصح له الاتيان بما هو مشروط بالطهارة من غير الفريضة
الموقتة في اثناء الوقت ومن هنا التزم المحقق الثاني ره بدعوى اشتراط التاخير في نفس فعل الصلوة وح نقول انه لا بد في العدول
عن الجواز الذي اقتضاه المقتضي من وجود المانع ولم يثبت من الشرع مانع يمنع من الدخول به في الصلوة كما ثبت المنع الشرعي من احداث التيمم
ممن هو غير متطهر على القول به لان الادلة الدالة على وجوب التاخير على تقدير تسليمه مختصة بالمحدث حتى ما دل على انه ان فاته
الماء لم تفته الارض واما ما تقدم في تقرير استدلال بعضهم من ان المقتضي لوجوب التاخير هو امكان استعمال الماء وانه موجود
فهو اشتباه في كيفية الاستدلال لان المقتضي لوجوب التاخير ليس الا عبارة اخرى من المانع عن المقتضي الذي بيناه فالمستدل
بقاعدة المقتضي والمانع يلزمه تقرير المقتضي على وجه وتقرير المانع على وجه فالنهج القويم ما اوضحناه ومجرد تسمية المانع مقتضيا
بملاحظة اقتضائه لاثره غير مجد لان كل مانع مقتض لاثره ويلاحظ بالنسبة الى شئ اخر فيثبت كون استعمال الماء مانعا عن ايجاد

التيمم في حق المحدث ولكن لم يثبت كونه مانعا عن الدخول في الصلوة بواسطة التيمم الحاصل على وجه مشروع مضافا الى انا نقول ان خصوص ما دل على عموم المنزلة اثبت جميع احكام الماء للتراب ومنها جواز الدخول في الصلوة بما وجد عنه غاية ما هناك انه خرج ايجاد التيمم في اول الوقت من جهة كونه بدلا وقيام احتمال وجوب المبدل منه على القول به وبقي غيره من الاحكام واما الاستدلال على الجواز بمثل ما في صحيحة زرارة يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها فلا وجه له لانه مسوق لبيان اصل التشريع في مقابل من قال من العامة انه يجب لكل صلوة تيمم برأسه فهو ساكت عن وجوب التاخير وعدمه ومثله قوله ع يكفيك الصعيد عشر سنين وقوله ع ان الله جعل التراب طهورا لكونهما عن ذلك نعم يصلحان لاثبات وجوب مقتضى الطهورية في التراب واما ما ذكره المحقق الثاني ره من انه اشترط في فعل الصلوة خوف فوات الوقت آه ففيه ان اشتراط ذلك في فعل الصلوة من حيث هي ممنوع وغاية ما هناك انه يسري اليها الشرطية من اشتراطه في التيمم الذي هو شرطها على القول به وعلى هذا فالشك في اشتراطه في التيمم يسري الى الشك في شرطيته للصلوة من اصلها ولا يكون شكا طاريا بعد اليقين حتى يجري الاستصحاب واضعف من ذلك كله ما تقدم من الوجه الثاني للقول الثاني لانه قياس محض مع توجه المنع الواضح الى كون التيمم الحاصل اضعف من التيمم الحادث الثالث انه صرح جماعة بانه يتيمم للفائتة في كل وقت تذكر واراد فعلها وهو في محله اما على القول بالمضايقة بالقضاء فظاهر لانه لا بد له من التعجيل والفورية وهو مناقض لوجوب التاخير واما على القول بالتوسعة فلعموم قوله ع ومتى ذكرت صلوة فاتتك صليتها واطلاق ادلة التيمم واجلاده مضافا الى اصالة عدم التوقيت واما ما تقدم من الخلاف في اعتبار الضيق او جواز السعة بالنسبة الى التيمم فهو مختص بصاحبة الوقت المؤداة في وقتها كما ان الاخبار مختصة بذلك الا انه يحكى في قوله ع في بعضها وان لم تجد ماء فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض ونحوه غيره فانه لا عموم هناك على وجه يتناول الفريضة الفائتة وح فيجب التيمم لها في اي وقت اراد ايقاعها بحكم الادلة المذكورة ولكن حكي الخلاف في ذلك عن البيان حيث قال لا يتيمم للفائتة الا في وقتها العمر فيتيمم لها اخبار التاخير الى اخر الوقت ويتجه عليه ان هذا التحديد غير مستفاد من التوقيت بل هو من مقتضيات عدم الفورية ومثل ذلك ليس وقتا بل في المستند انه هل يجوز التيمم في كل وقت لمن عليه فائتة ولو لم يرد فعلها لان وجوبها عليه مستلزم لوجوب مقدمتها التي هي التيمم مع العذر فلا مناص من القول اما بعدم وجوب الفائتة حين العذر او بوجوب مقدمتها ايض والاول ظاهر الفساد بالاجماع والعمومات فتعين الثاني ولكن لا يخفى انه مع فرض الوجوب مقدمتها وعدم القصد الى الاتيان بذي المقدمة لا يمكن تحقق القصد الى الوجوب المقدمي ومن المحال ان يجعله الوجوب المقدمي واجبا نفسيا ولو فرض انه اتى به بعنوان المحبوبية النفسية لم يكن من الاتيان بالواجب المقدمي فح نقول انه لا يصح الاتيان به بعنوان الوجوب الغيري عند عدم ارادة الفائتة لاستحالة ذلك لكن يمكن دفع هذا الاشكال بان المعتبر في الواجب الغيري انما هو كون ايجاب الشارع اياه لاجل الغير اذ ليس قوام الوجوب الغيري الا بهذا المقدار فلا يعتبر فيه كون ايقاع المكلف اياه لاجل ايقاع ذلك الغير فهو نظير ان يفعل هذه الطهارة التي اوجبها الله تع لاجل الصلوة وان لم يكن قاصدا لفعل الصلوة لان شيئا من وجوب ذي المقدمة ووجوبها لا يرتفع بعدم ارادة ذي المقدمة فهو مخاطب بهما وعاص والجبان عليه غاية ما هناك انه عصى بترك ذي المقدمة ولا يلزم منه ارتفاع الخطاب بالمقدمة ولا ايقاعها هذا ولكن يبقى في المقام اشكال من جهة اخرى وهو انه كيف ينوي القربة في الواجب الغيري ولا يجوز صيرورته عبادة لكنا ندفع ذلك بما حررناه ولخصناه في الاصول من ان كل واجب غيري امر به الشارع عند الاتيان بعبادة يمكن اتيانه بعنوان الامتثال لذلك الامر نعم لو علم عدم خصوصية في هذه المقدمة كما لو قال اغسل ثوبك من البول الا ثوبك لجهة علمنا ان المقصود انما هو عدم وقوع الصلوة بصحابة الابوال جاز له ترك ذلك الثوب ولبس ثوب غيره ولا يجب عليه عند اقدامه على غسله الاتيان به بعنوان القربة وان كان يمكن ذلك فيه ايضا ثم اعلم ان صاحب المدارك قال هنا ومثل الصلوة الفائتة فيما ذكرناه من عدم الدخول في هذا المقام لا في اخباره ولا في كلام الاصحاب ساير الصلوات الواجبة كالايات والعيدين والجمعة والنذر فانه يتيمم لكل منها في حال ايقاعها او يأتي بها والظاهر انه ليس محل خلاف ولا اشكال انتهى وخالف في ذلك صاحب المستند ره فقال اما الموقت كالنذر الموقت والنوافل الموقتة والايات والعيدين فمقتضى اطلاق اخبار المضايقة في التيمم عدم صحتها الا في اخر اوقاتها ودعوى ظهورها في الفرائض اليومية غير مسموعة ولكن الظاهر عدم الخلاف في جواز التيمم لكل منها في حال ايقاعها فان ثبت الاجماع فهو والا فالوقوف على الاخبار ثم قال وكما لا يجوز التيمم في شي مما ذكر مما له وقت قبل اخر وقته لا يجوز قبل الوقت ايض لوجوب التاخير فلا يتيمم للعيدين قبل الطلوع ولا للخسوف قبل الشروع وهكذا انتهى ولكن الانصاف ظهور الاخبار فيما ذكره صاحب المدارك ره وان لم يكن ظهورا وضعيا ثم انه متى تيمم لاحدى تلك

الصلوات واتى بها صح دخوله بذلك التيمم في الصلوة اليومية بعد دخول وقتها لعموم الادلة الدالة على البدلية كما تقدم بيانه اذ الظاهر منها انه يثبت له احكام الماء الا ما خرج بدليل وربما يستظهر من الذكرى التوقف في الدخول بتيمم الصلوة المقضية حيث قال بعد ذكر صحة التيمم في القضاء فاذا دخل الوقت ربما بني على السعة والضيق انتهى وما ذكرناه اولا هو الاقوى الرابع انه صرح جماعة من الاصحاب منهم المص ره في المعتبر والشهيد ره في الذكرى وغيرهما ممن تاخر عنهما بانه يجوز التيمم لصلوة النافلة الراتبة بدخول وقتها كصلوة الليل وكذا المبتدأة عند ارادة فعلها وتردد في المعتبر في جواز التيمم للنافلة المبتدأة ثم قال والجواز اشبه لعدم التوقيت والمراد بها تعجيل الاجر في كل صلوة وفواته بالتاخير متحقق وعن الذخيرة انه قال فيها بعد نقل ذلك وهو حسن لعموم الادلة وظاهرهم الجواز وان كان في الاوقات المكروهة وبعضهم فصل بين الاوقات المكروهة وغيرها فقطع بعدم جواز التيمم في اوقات النهي وبه صرح في المعتبر والتذكرة ورده في اي بان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء لا تنافي الانعقاد ثم قال ويصح الدخول به في الفرائض لما قدمناه انتهى وربما يقال في تاييد اصل الحكم ان الظاهر من الاخبار المانعة من التيمم الا في اخر الوقت هو الاختصاص بالفريضة وعدم الشمول للنافلة واطلاق الاخبار الدالة على استحباب الاتيان بها مع اطلاق اخبار البدلية المتقدمة كاف في صحة التيمم لها لعدم المعارض اللهم الا ان يقال ان الفريضة اذا لم تجز الا في اخر الوقت فالنافلة اولى بعدم الجواز لكن الاولوية ممنوعة الخامس انه لو ظن ضيق الوقت لامارة فتيمم وصلى ثم انكشف فساد ظنه فهل يجب الاعادة ام لا قولان والاول منهما ظاهر الشيخ ره في كتب الاخبار وبالثاني صرح المص ره والشهيد ره قال في المعتبر لو ظن ضيق الوقت لامارة فتيمم وصلى ثم بان غلطه ففي الاعادة تردد وظاهر كلام الشيخ ره في كتب الاخبار وجوب الاعادة ويقوى عندي انه لا اعادة لانه تطهر طهارة شرعية وصلى صلوة مأمورا بها فتكون مجزية لا يقال شرط التيمم الضيق لانا نقول لا نسلم بل لو لم يكن شرطه الا ظن الضيق وظاهر انه كذلك لان الشرع لما لم يجعل على الضيق دلالة دل على احالته على الظن ويمكن ان يستدل على ذلك برواية زرارة ومعوية بن ميسرة ويعقوب بن سالم عن الباقر ع والصادق ع في رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل خروج الوقت فقال ليس عليه اعادة ان رب الماء ورب التراب واحد ولا وجه لها على القول بالضيق الا ما ذكرناه وما تاولها به الشيخ ره في يب بعيد عن الظاهر انتهى ولا يخفى ان الروايات الثلث المشار اليها انما هي من ادلة جواز التيمم في سعة الوقت وحملها على الضيق تعسف واضح فالمسئلة خالية عن النص واللازم هو الكلام عليها على طبق القواعد واما ما ذكره من ان الشارع لما لم يجعل على الضيق دلالة دل على احالته على الظن ففيه ان الضيق من جملة الامور العارية الخارجية وليس من الواجب على الشارع ان ينصب عليه دليلا وقد صرح جماعة بان المراد به العرفي ومعلوم ان تحصيل العلم به ممكن والموجود في الروايات انما هو اخر الوقت فيكون بحكم وضع الالفاظ للمعاني الواقعية عبارة عن الاخر الواقعي الذي طريقه العلم بحكم العقل او الظن لو فرض انسداد باب العلم كما يعطيه كلام العلامة ره في التذكرة حيث قال اذا شرطنا الضيق فالتعويل فيه على الامارة لتعذر العلم فان ظنه لامارة فتيمم وصلى ثم بان غلطه ظاهر كلام الشيخ ره الاعادة لوقوعها قبل وقتها ويحتمل الصحة لانها مأمور ويمنع كون الضيق شرطا بل ظنه وقد حصل انتهى فاذا اعتقد على شي من الوجهين كان اعتقاده ذلك موجبا للامر الظاهري العقلي في حقه وهو لا يفيد الاجزاء نعم لو حصل اعتقاده ذلك من طريق اوجب الشارع العمل به كالبينة في الموضوعات كان الامر المتوجه اليه من قبيل الامر الظاهري الشرعي كما انه لو فرض قيام الاجماع على اعتبار ظنه كان ذلك موجبا للامر الظاهري الشرعي فيبتني ح على ان الامر الظاهري مقتض للاجزاء ام لا والاظهر هو الاول السادس انه قال في الذكرى يتيمم للاية كالكسوف بحصولها وللجنازة بحضورها لانه وقت الخطاب بالصلوة ويمكن دخول وقتها بتغسيله لا باحتضاره وان لم يتهيأ للصلوة بل يمكن دخول وقتها بموته لانه الموجب للصلوة وغيرها من احكام الميت وللاستسقاء باجتماع الناس في المصلى ولا يتوقف على اصطفافهم والاقرب جوازه بالخروج الى الصحراء لانه كالشروع في المقدمات بل يمكن بطلوع الشمس في اليوم الثالث لان السبب الاستسقاء وهذا وقت الخروج فيه واما النوافل الرواتب فلاوقاتها ولغير الرواتب فلارادة فعلها فلو تيمم قبل هذه الاسباب لم يعتد به لعدم الحاجة اليه انتهى قال في الحدائق بعد نقله الاقرب اما بالنسبة الى صلوة الايات فهو ما ذكره واما بالنسبة الى صلوة الجنازة فحضورها كما هو المستفاد من اخبار التيمم لها وان كان مع وجود الماء واما بالنسبة الى صلوة الاستسقاء فعند ارادة فعلها واما النوافل راتبة او مبتدأة فقد تقدم الكلام فيه انتهى السابع لو تيمم لمس المصحف او قراءة القران او غيرهما مما يكون الطهارة

معتبرة في صحته او كماله فالظ استباحة كل ما يتوقف على الطهارة صحته او كماله كالدخول في الصلوة لانه نوى الطهارة لتوقف
هذه الافعال عليها فيجب حصولها فما عنت له الصلوة وكذا لو نوى نفل الطواف استباح فرضه وبالعكس قوله والواجب
في التيمم النية اشتراط اصل النية مما قام عليه الاجماع فلا اشكال فيه ويعتبر فيها امران احدهما كون متعلق القصد هو
عنوان المامور به والاخرى القربة وهي عبارة عن اتيانه لعلة كونه مامورا به ولا يعتبر فيها نية الوجه ويجيء الكلام بعد
ذلك في امور الاول وقع الخلاف بين القائلين باشتراط نية الرفع او الاستباحة في الطهارة في جواز نية الرفع في التيمم
فذكر جماعة من الاصحاب منهم المصنف في المعتبر والعلامة ره في المنتهى انه لا يجوز للمتيمم نية رفع الحدث لاجماع العلماء كافة على انه غير
رافع ومتى لم يرفع امتنعت نيته شرعا وربما حكي عن علم الهدى رض ان التيمم رافع للحدث وح فيلزمه جواز نيته ويظهر عن بعضهم
ان الحكاية المذكورة لا مستند لها سوى ما حكم به هو رض من ان المجنب اذا تيمم ثم احدث بالاصغر ووجد بعد ذلك ماء يكفيه للوضوء
توضأ ويجيء على انه تيمم من الجنابة ولكن ليس فيه دلالة على ذلك وقال الشهيد ره في س ويجب فيه نية الاستباحة لا رفع الحدث
الا ان يقصد رفع الماضي انتهى وهو يعطي ان حال المتيمم حال دائم الحدث كالمسلوس والمبطون والمستحاضة ممن يمكن في حقه
رفع الحدث السابق دون المقارن للطهارة والمتاخر منها وحكي عن الشهيد ره قول اخر وهو انه جوز في قواعده نية الرفع الى
غاية معينة اما الحدث او وجود الماء واستحسنه في ك معللا بانه لا معنى للحدث الذي يمكن رفعه الا الحالة التي لا يصح معها الدخول
في الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة فمتى زالت تلك الحالة حصلت الاستباحة والرفع غاية ما في الباب انه الرفع قد يكون
مطلقا كما في طهارة المختار وقد يكون الى غاية كما في التيمم وطهارة دائم الحدث والاجماع لم ينعقد على ان التيمم لا يرفع الحدث
بهذا المعنى وانما انعقد على انه لا يرفعه مط على وجه لا ينتقض بوجود الماء ولا كلام فيه انتهى ونسب هذا القول الى جواز نية الرفع
الى الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية وكلامه صريح في المنع نعم هو في باب وضوء المستحاضة ودائم الحدث قال ان القول بنية
الاستباحة ليس ببعيد عن الصواب مع انه قال في ذيل الكلام ان الوقوف مع المشهور اولى وقد صرح هو ره في رد ما ذهب اليه
الشهيد ره في س من جواز نية رفع الحدث الماضي كدائم الحدث بان حكمه مبني على اتحاد حكم المتيمم ودائم الحدث والفرق بينهما واضح
فان الدائم الحدث حدثا سابقا ومقارنا وطهارته ما يتيه صالحة لرفع الحدث حيث يمكن وامكانه في السابق خاصة لان المقارن والمتاخر
يمتنع تاثير النية فيه بخلاف المتيمم فانه لا يصلح للرفع مط كما عرفت ويظهر من ذلك ان حكم المصنف في هذه الرسالة من عدم الرفع مطلقا
اقوى انتهى وكيف كان فقد تعرض جملة من الاواخر لرد مقالة صاحب ك ره بما وقع تنقيحه في كلام صاحب الجواهر ره حيث ان معنى
رفع الحدث ازالته وابطاله راسا حتى لا يجب بعد ذلك الطهارة من مثله الا بحدث جديد مع ان المتيمم اذا وجد الماء انتقض تيممه ووجب
عليه الطهارة بالماء لعين ذلك الحدث والا لوجدان الماء او رفع المرض ليس بحدث اجماعا حتى يكون بسببه غير الجنب جنبا مثلا ضرورة
عدم استواء المتيممين في موجبيه فالمحدث لا يغتسل والجنب لا يتوضأ واستباحة الصلوة وغيرها به ما دام مضطرا ولم يعقبه حدث اخر
ليس رفعا لطبيعة الحدث في المغني نعم هو رفع منعه في الجملة والا فالمانع لم يرتفع ويكفي في تحققه وجوده ببقاء المنع فيه ولو في حال
الاختيار والتمكن كما يومي اليه اطلاق لفظ الجنب على المتيمم كقول النبي صلى الله عليه وآله لابن العاص بعد ان صلى باصحابه متيمما صليت باصحابك وانت
جنب وفي خبر ابن بكير قلت للص رجل ام قوما وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور بل لعل مقابلته بالطهور كالصريح في ذلك
الى غير ذلك كما انه يومي الى بقاء الحدث في المتيمم امارات كثيرة من كراهة الايتمام به وغيرها وتنزيل التراب منزلة الماء وكونه احد الطهورين
لا ينافي بقاء الحدث بالمعنى المتقدم ثم انه بعد الاشارة الى قول الشهيد وصاحب ك قال ان ما له بعد التامل الى النزاع لفظا او الى ما يعلم
فساده مما تقدم خصوصا عدم فرق بين غاية التمكن هنا والحدث في المائية بلا وجه لكون الثاني غاية انه ليس بمحصور بعوض ما ارتفع
اولا وان حصل بسببه ما يساويه بخلافه في التمكن فانه اثر الحدث الاول كما هو واضح الثاني انه هل يعتبر في المتيمم نية البدلية ام لا
فيه اقوال الاول وجوب نية البدلية وهو صريح عبارة ابن حمزة في الوسيلة حيث عد من الكيفية الواجبة القصد الى ان تيممه
بدل من الوضوء او من الغسل وهو المحكي عن جماعة ونسب هذا القول الى الشيخ ره في ف لكن ذيل كلامه ره يقتضي انه ليس من باب الفتوى
ولا الوجوب لانه قال اذا تيمم الجنب بنية انه يتيمم عن الطهارة الصغرى وكان قد نسي الجنابة قال الشافعي يجوز له الدخول به في الصلوة و
هذه المسئلة لا نص لاصحابنا فيها على التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل به في الصلوة لان التيمم يحتاج الى نية

انه بدل من الوضوء او بدل من الجنابة فاذا لم ينو ذلك لم يصح المتيمم وينبغي ان يعيد التيمم وايضا فان كيفية التيمم تختلف على ما قدمنا
من الضربة والضربتين وايضا طريقة الاحتياط يقتضي اعادة التيمم لانه يصير اخلا في صلوته بيقين وان قلنا انه متى نوى بتيممه استباحة
الصلوة من حدث جاز الدخول في الصلوة كان قويا والاحوط الاول انتهى واما ما في ك من انه ليس فيه دلالة على ان عدم الاجزاء على
القول بالتفصيل لفوات نية البدلية بل الظ انه لعدم تحقق الضربتين المعتبرتين فيما كان بدلا من الغسل ويتفرع على ذلك انه لو ذكر الجنابة
بعد النية وضرب مرة ثانية لليدين اجزء كما لو قلنا بالاتحاد انتهى ففيه ان ما علل به عدم الجواز اولا صريح في الدلالة على ما نفاه هو ره
ومن الغريب انه لم يذكر من الكلام الذي حكيناه عن الشيخ ره الا تلك الفقرة ومع ذلك انكر دلالتها عليه الثاني عدم وجوبها وهو
الاشهر كما في الرياض وهذا القول هو الذي ذهب اليه في ك وفي كشف اللثام حيث قال في الثاني والاقوى عدم الاعتبار مط للاصل
فان الواجب انما هو توجيه النية الى الافعال المعتبرة المعينة المتميزة متقربا بها الى الله تعالى نعم ان اختلف التيممان في عدد الضرب كان
عليه في النية التعرض للتعدد او البدلية لا فادتها له حتى ان كان عليه بدل الوضوء ونوى ضربة واحدة وسهى فنواه بدلا عن الغسل صح
وبالعكس ثم قال وكان ما في ط وف وغيرهما من البطلان مبني على اقامة نية البدلية مقام نية العدد وكذا ما في المعتبر والمنتهى من
توقف الصحة على التساوي في العدد انتهى وقد نبهنا على مصيره الى هذا القول فيما مر تابو تم من اكتفائه بالبدلية انه يقول بالتفصيل
اللاتي وذلك لانه انما يعتبر نية العدد لاجل تحصيل القصد الى عنوان المامور به بناء على القول باختلاف النوعين ويكفي بقصد البدلية
من نوع خاص من الصغرى والكبرى لكونه محصلا للقصد الى العنوان الثالث التفصيل بين ما لو قلنا باختلاف النوعين باعتبار الضربتين
فيما هو بدل عن الغسل والاكتفاء بضربة واحدة فيما هو بدل عن الوضوء وبين ما لو قلنا باتحادهما في الكيفية ونسب هذا التفصيل في ئق
الى الشهيد ره في الذكرى لانه قال الاقرب اشتراط نية البدلية عن الاكبر او الاصغر لاختلاف حقيقتهما فيتميز ان بالنية وبه صرح الشيخ
ره في ف وعليه يبني ما لو نسي الجنابة فتيمم للحدث انه لا يجزي لعدم شرطه وهذا بناء على اختلاف الهيئتين ولو اجزئنا بالضربة فيهما
او قلنا فيهما بالضربتين امكن الاجزاء وبه افتى في المعتبر ثم نبه على ما نبهنا عليه من ان ذيل كلام الشيخ ره لا يعطي الوجوب بل الاحتياط و
اعترضه في ئق بان عبارة المعتبر في هذا المقام هكذا ولو نسي الجنابة فتيمم للحدث فان قلنا بالضربة الواحدة اجزء لان الطهارتين واحدة
ولو قلنا بالتفصيل لم يجزء وقال الشيخ ره الذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز لانه يشترط ان ينويه بدلا من الوضوء او بدلا من الجنابة ولم ينو ذلك
انتهى وان غاية ما تدل عليه هذه العبارة هو ان عدم الاجزاء على القول بالتفصيل انما هو من حيث ان الواجب في بدل الجنابة الضربتان
وهو لم يات الا بواحدة حيث انه انما تيمم بقصد البدلية عن الوضوء لا ان عدم الاجزاء من حيث الاخلال بنية البدلية وبذلك الظاهر انه لا دلالة
في عبارة المعتبر على ما ادعاه من التفصيل انتهى واقول يتجه على صاحب ئق ومن وافقه في نسبة التفصيل الى الشهيد ره ان ما ذكره
ليس تفصيلا لان التفصيل انما يتحقق بين نوعي كلي واحد وهذا بيان لما هو لازم الخلاف في الحكم وتنبيه على مبنى القول بوجوب
نية البدلية والقول بعدم وجوبها فعده تفصيلا عدول عن سبيل القصد والصواب ونحن قد ذكرناه في عداد الاقوال اقتفاء
لاثرهم حتى نعقبه بالاشارة الى فساد ما زعموه الرابع ما ذهب اليه صاحب الرياض من انه اذا كان في ذمته تيممان احدهما بدل عن
الوضوء والاخر بدل عن الغسل لزم نية البدلية في كل منهما للافتقار الى التميز بخلاف ما لو كان في ذمته تيمم واحد هذه هي الاقوال
المنقولة في المسئلة والذي ينبغي ان يكون محل الخلاف في المقام هو وجوب اعتبار نية البدلية من حيث هي واما اعتبارها لتحصيل امر
اخر كالعدد الراجع الى اعتبار عنوان المامور به او اعتبارها للتميز بين ما في الذمة من الطهارات المتعددة فهو خارج عن محل الكلام
اما الاول فلان الواجب حقيقة امر اخر مقدمة لحصوله واما الثاني فلان ذلك طريق الامتثال في جميع العبادات اذا اتفق تعلق
فردين من كلي واحد بذمة المكلف لتحصيل القصد الى عنوان الماتي به ايضا ولا اختصاص لذلك بالتيمم وانما هو قاعدة كلية في
مقام الامتثال ففي الحقيقة في المسئلة قولان الاثبات مط والنفي مط وكيف كان فحجة القول الاول امور احدها الاحتياط
واللازم مراعاته من جهة الشك في كون البدلية عنوانا للمامور به او خارجا والاصل في المفروض هو الاحتياط وان قيل بالبرائة
عند الشك في الاجزاء والشرائط بالنسبة الى العبادة وربما يدفع بالقطع بعدم كونه عنوانا في الادلة الشرعية خصوصا على
القول بوضع اسامي العبادات للاعم من الصحيحة ثانيها اختلاف حقيقة الحدث الاكبر والحدث الاصغر فهو يقع احيانا بدلا عن الغسل
واحيانا بدلا عن الوضوء مع اختلاف حقيقتي الوضوء والغسل فاعتبر في النية الغرض للبدلية ليتميز احد البدلين عن الاخر لان

الكل منهما حكم ما هو بدل عنه وهذا الوجه هو الذي اشار اليه في جامع المقاصد بقوله لانه وقوعه بدلا عن الوضوء او الغسل انما يكون بالنية بقوله وانما لكل امرئ ما نوى انتهى واجيب عنه بوجهين احدهما ان لا احتياج الى التمييز انما يكون في موضع لاجتماعهما معا في الخطاب بهما كما لو كان المخاطب بهما ما هو التيمم فلا ضرورة الى التمييز وما ذكر في الاستدلال مبني على ان التمييز يعتبر بالنسبة الى ما صح وقوع التيمم عنه من غير التفات الى ما في الذمة وهو مجرد دعوى معاكسة عن الدليل بل هو نوع مصادرة وهذا الجواب ذكره بعضهم وهو مبني على اتحاد كيفية التيمم للوضوء والتيمم للغسل وانه يعتبر فيهما ضربتان او ضربة واحدة وثانيهما ما عن الذخيرة من منع ان اختلاف الحقيقة يستلزم التمييز بالنية بل يلزم التمييز بنفس العمل سواء حصل في اوله او في الاثناء ومدخلية النية في تمييز العناوين التي لا يحصل تمييزها الا بالنية وان كانت مما لا يتكرر كما في ضرب اليتيم للتأديب او العدوان وكما في ضرب المسلم ظلما او من باب النهي عن المنكر ونحو ذلك لكن كون محل البحث من هذا القبيل في محل المنع لعدم الدليل بل الدليل على خلافه وقول المجيب او في الاثناء مشعر بان الجواب مبني على اختلاف التيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل في اعتبار الضربة في الاول والضربتين في الثاني حتى انه يحصل بالضربة الثانية في الثاني في اثنائه وثالثها ما تمسك به في العبارة التي حكيناها عن من ان كلا من نوعي التيمم حقيقة مغايرة للنوع الآخر لاعتبار الضربة فيما هو بدل عن الوضوء واعتبار الضربتين فيما هو بدل عن الغسل فلا بد من النية في اول الامر حتى يحصل التمييز ويتجه عليه مع ابتنائه على القول باختلافهما في الكيفية ان التمييز يحصل بنية العدد ايضا فلا يتم المدعى من تعين نية البدلية بل هو ان الاصل هو العدد لرجوعه الى عنوان المأمور به على ذلك القول والكلام انما هو في اعتبار البدلية من حيث هي في حد ذاتها حجة القول الثاني امران احدهما الاصل وثانيهما صدق الامتثال بايجاد الماهية التي تعلق بها الخطاب والمستند فيه اطلاق الآية وعموم الاخبار وعلى هذا فوصف البدلية خارج عن حقيقة التيمم بل هو امر واقع لا مدخلية لنية المكلف في تحققه فمن تيمم بزعم التكليف الابتدائي لجهل البدلية كصبي بلغ وفرضه التيمم مثلا صح وكذا يصح مع الاتحاد في الكيفية لو تيمم ع‍ ‍ ‍ لا يعلم اكبر او اصغر حتى ينوي البدلية عن موجبه حتى انه يقال بناء على اختلاف الكيفية انه لا يجب التعرض للعدد ان الواجب عليه انما هو التيمم متقربا الى الله تعالى من دون حاجة الى نية التفصيل فيما يفعله كالقصرية والتمامية لان اتحادها في ذمته كما هو المفروض كاف في تشخيصه بل لا يبعد الاكتفاء بما لو نوى التيمم وكان في ذهنه انه محدث بالاصغر ثم ذكر انه مجنب بعد ان ضرب بضربة فضرب اخرى لحصول المقتضي من نية التقرب بما طلب منه من التيمم وان توهم فيما قارنه من اعتقاد ان المراد منه ذو الضربة الواحدة فهو كمن نوى الظهر ووقع في خياله بعد ذلك انها العصر فان في شيء من افعال الصلوة مقرونا بهذا الخيال ثم ذكر فاتمها هذا كله مع اتحادها في ذمته اما مع تعدده كما لو كان عليه تيممان فالظاهر عدم اعتبار البدلية ايضا سواء قلنا باختلاف الكيفية او اتحادها لما عرفت نعم لا بد في صحة ما يوقعه من التشخيص لكن لا يلزم ان يكون المشخص هو نية البدلية ولا خصوص العدد على تقدير الاختلاف وهذا في الحقيقة من جهة وجوب تشخيص عنوان المأتي به ولا دخل له باعتبار البدلية ومما استظهر في كشف اللثام عدم وجوب التشخيص فيما نحن فيه على القول باتحاد الكيفية ولعله للاصل ولانه كالامر بالفعل مرتين او ثلثا ورد بان الظاهر فيما نحن فيه كغيره فيما تعدد فيه الاسباب كالغسل ونحوه تعدد الامر لا متعلقه فقط كما هو واضح ولما حجة كل من القولين الاخيرين فقد علمت عند ذكره في عداد الاقوال وقد علم الجواب عنها مما ذكرناه في طي حجة القول الثاني فهو المختار تنبيهان الاول انه على المختار لو قلنا باتحاد الهيئتين باعتبار الضربتين فيهما والاكتفاء بضربة واحدة كذلك لا يقدح الجهل بالحدث الموجب للتيمم ابتداء ولا استدامة ولا يجب الفحص لتحصيل العلم به فيصح له ان ينوي انه يتيمم قربة الى الله تعالى الثاني انه قال في جامع المقاصد بعد اختياره اعتبار نية البدلية ما نصه ويسقط اعتبار البدلية في مواضع نادرة الاول التيمم للجنازة الثاني التيمم للنوم لمشروعيتهما مع وجود الماء فلا يعقل فيهما معنى البدلية الثالث التيمم لخروج الجنب والحائض من المسجد لعدم شرعية المائية لو تمكن منها كما سبق ثم قال وهيهنا شيء وهو انه حيث لم يعتبر البدلية في التيمم في هذه المواضع فلا دليل يدل على وجوب ضربة واحدة او ضربتين لان مناط ذلك البدلية الا ان يقال مناط الحكم هنا بالحدث فاذا كان اكبر فضربتان والا فواحدة انتهى واورد عليه بانه يمكن اعتبار ذلك في الاولين بجعله بدلا اختياريا او في الاخير بالنسبة الى ما يقتضيه الحدث في نفسه ومنه يتضح الوجه في اعتبار الضربة والضربتين بالنظر الى الاصغر والاكبر اذ ليس مناطهما البدلية بالمعنى السابق قوله واستدامة حكمها الى ان ينتهي الى آخر التيمم بمعنى ان لا ينوي نية تنافي النية الاولى وهذا مبني على مذهب القائلين بان النية عبارة عن الاخطار بالبال واما على القول بانها عبارة عن الداعي كما هو الحق عندنا

فهو امر مستمر غير منفك عن العمل حتى يكتفي بالاستدامة الحكمية بدل النية قوله والترتيب بان يضع يديه على الارض ثم يمسح جبهته بهما من قصاص الشعر الى طرف انفه ثم يمسح ظاهر الكفين قد اشتملت هذه العبارة على ثلثة من واجبات التيمم احدها وضع اليدين معا على الارض قال في ك وقد اجمع الاصحاب على وجوبه وشرطيته في التيمم فلو استقبل العواصف حتى لصق صعيدها بوجهه ويديه لم يجزه لتوقف الوظائف الشرعية على النقل والمنقول في كيفية التيمم وضع اليدين على الارض اولا فيكون ما عداه تشريعا انتهى وكان مقتضى المقام ان يقول فلو استقبل العواصف بيديه حتى لصق بهما الصعيد فمسح به وجهه ويديه لم يجزه هذا ولكن حكى عن العلامة ره في نهاية الاحكام ان الاقرب اجزاء استقبال العواصف بهما حتى يلصق بهما التراب الحاصل منها نظرا الى ان الادلة الدالة على الوضع على الارض محمولة على الغالب من توقف الصاق التراب باليدين الذي هو المقصود بالذات على وضعهما على الارض ورد بان الحمل المذكور مناف لظاهرها بل صريحها بلا شاهد خصوصا بعد الاعتضاد بالشهرة بل عن المقاصد العلية الاتفاق على عدم صحة التيمم لو تعرض لمهب الريح قلت هذه الرد في محله لكن عبارة المقاصد العلية خالية عن التعرض لدعوى الاتفاق ثم ان توضيح هذه الجملة يتم بالتعرض لامور الاول ان ما تقدم من عدم جواز الاجتزاء باستقبال العواصف في صورة الاختيار مما لا اشكال فيه لخروجه عن مدلول الاخبار وعن معقد الاجماع الذي ادعاه في ك وكذا في صورة الاضطرار اذا لم يتيسر غيره ولكن قال في الجواهر لا يبعد الاجتزاء بذلك عند الاضطرار بل لعله يقدم على بعض افراد الغبار انتهى وانت خبير بتوجه المنع اليه بعد صدق اسم الغبار على ذلك البعض الذي جوز تقديم استقبال العواصف عليه ضرورة كون انتفاء الوضع الذي لا كلام في وجوبه اما على الوجه الجزئية او الشرطية الامر العلامة ره فيما حكي عن نهاية الاحكام كما عرفت الثاني انه هل يكفي مجرد الوضع او لا بد من الضرب الذي هو عبارة عن الوضع المشتمل على الاعتماد في لحاظ وانه كما لا يكفي الوضع الخالي عن الاعتماد كذلك لا يكفي الاعتماد بعد تحقق اول الوضع قال في الذكرى معظم الروايات وكلام الاصحاب بعبارة الضرب وفي بعضها الوضع والشيخ ره في النهاية وط عبر بالامرين وتظهر الفائدة في وجوب مسمى الضرب باعتماد والظاهر انه غير شرط لان الغرض قصد الصعيد وهو حاصل بالوضع انتهى و في س والاقرب انه لا يشترط الاعتماد على اليدين بل يكفي وضعهما على الارض انتهى ووافقه في جامع المقاصد فقال الجمع الاصحاب على اعتبار الضرب في التيمم والروايات مصرحة به مثل قول النبي ص لعمار لما تمعك بالتراب وقد اجنب افلا صنعت كذا ثم اهوى بيديه على الارض فوضعهما على الصعيد وفي رواية زرارة عن الباقر ع فضرب بيديه الارض وفي رواية ليث المرادي عن الصادق ع تضرب كفيك على الارض وغير ذلك من الاخبار ثم قال واختلاف الاخبار وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع يدل على ان المراد بهما واحد فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف انتهى وحكي عن الجامع موافقتهما وقال المحقق الاردبيلي ره ان الظاهر ان لا فرق بين الضرب والوضع في الاجزاء لوجودهما في الاخبار الصحيحة وعدم المنافاة بينهما بوجه فلا وجه لحمل احدهما على الآخر فتأمل انتهى وذهب جمع كثير الى اعتبار الضرب بخصوصه ووصف هذا القول في كشف اللثام بانه المشهور وقد يستظهر هذا القول من عبارة المص ره فانه وان اعتبر هنا بالوضع الا انه عبر فيما يأتي من بيان عدد الوضع على الارض بالضرب ومثله الشيخ ره في ط والنهاية والعلامة ره في القواعد وحكي عن الجامع فيكون المتأخر قرينة على ان المراد بالمتقدم ايضا ما هو المراد بالمتأخر حجة القول الثاني الاقتصار على المتيقن في الكيفية التي يجب ان تتلقى من الشارع والاقتفاء للتيممات البيانية قولا وفعلا في كثير من الاخبار والامر به في مضمر ليث المرادي وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع بعد ان سئله عن التيمم وغيرهما ولا ينافي ذلك ما حكاه الصادق ع في خبر الخزاز وداود بن النعمان من وضع النبي ص يده في بيان التيمم لعمار لحكاية الباقر ع ايضا ذلك في صحيحة زرارة بل فعله ع ايضا في خبر الآخر لما افاده في المقاصد العلية وغيرها من ان الضرب وضع وزيادة فكان اعم من الضرب فيحمل على الخاص جمعا لان في العكس طرح الخاص وقد يجاب عن خبر الخزاز وما في معناه بان حكايات الاحوال لا تعم ورد بان العبرة بتعبير المعصوم ع عنه في مقام البيان فالوجه هو حمل المطلق على المقيد لكون الثاني قرينة على الاول ومما ذكرنا يظهر سقوط استدلال الشهيد ره فيما تقدم عن عبارته الذكرى باطلاق آية التيمم الناطقة بالامر بقصد الصعيد وذلك لانه يجب تقييدها بالاخبار الخاصة وكذا استدلال المحقق الثاني ره فانه يتجه عليه ان مجرد اختلاف الاخبار لا ينتج ان مطلق الوضع يكفي الا ان يوجه بان الاختلاف في التعبير يكشف عن عدم تعين شيء منهما في نظر الشارع فيتخير بين المطلق والمقيد ويظهر مما عرفت اندفاعه لان المخصص والمقيد قرينتان على المراد بالعام والمطلق بحسب المتعارف فلا وجه للتخيير لان القرينة تحكم على ما هي قرينة عليه وقال في المستند مشيرا الى ما عرفت من حجة القول الثاني هذا انما يصح على القول بكون الوضع اعم من الضرب واما

لو قلنا بتباينهما فوضع الامام ع يدل على كفايته ولا يكون هناك تقييد واطلاق بل يجب اما حمل الوضع مجازا في الضرب كما هو محتمل او الامر بالضرب للاستحباب كما هو غاية ما ثبت من الاخبار المتضمنة له لخلوها عن لفظ دال على الوجوب نعم في الرضوي اضرب بكفيك وهو صريح في الوجوب بعد جبر ضعفه بما مر من الشهرة المحكية بل بما مر من الاخبار المصرحة بان التيمم ضرب يمكن تقييد المطلقات على القول باعمية الوضع فالقول بتعيين الضرب عليه ثابت واما على التباين فيتعارض اخبار الطرفين والحكم هو التخيير كما ذهب اليه الاردبيلي ره بل هو قول كل من قال بكفاية الوضع لجواز الاكتفاء بالضرب اجماعا وهو محتمل كل من عبر بالامرين واما ترجيح اخبار الضرب بالشهرة وبكونه لفظ المعصوم ع وكون الوضع لفظ الراوي فليس بجيد عندي الا ان الاحوط هو العمل بالضرب لاجماعيته بل هو الاقوى مط ايض اذ لو لم نقل باعمية الوضع كما قاله الاكثر فالتباين غير ثابت ايض سيما في الضرب اللازم في التيمم المجزي فيه كبير دفع فلا نعلم معارض مدافع لموجبات الضرب فيجب العمل بها قطعا والتحقيق ان الضرب والوضع متباينان قطعا لانه قد اخذ في الاول الدفع والاعتماد في حال ايجاده وفي الثاني انتفاء ذلك كما لا يخفى على من راجع الى العرف واللغة فلا يستعمل احدهما في الاخر الا مجازا والتعبير عن الضرب في الاخبار المشتملة عليه وان وقع بالجملة الخبرية الا انها اظهر في الوجوب من صيغة افعل خلافا لصاحب المستند ره كما صرح به في كتابه مكررا واشار الى ذلك هيهنا فيقع التعارض بين اخبار الطرفين ولا وجه للحكم بالتخيير لوجود المرجح لاخبار الضرب وهي الشهرة وكون مرتبة التخيير متاخرة عن مرتبة الترجيح بل نقول ان حكاية الفعل الصادر من الراوي بقوله فوضع يديه وان كانت معتبرة بعد كون الراوي ممن يقبل منه الحديث وجريان اصالة عدم التجوز في كلامه الا ان حكاية لفظ المعصوم ع اوثق واقوى منه في مقام التعارض فلا مانع من الترجيح بذلك فما ذكره من ان الترجيح بالامرين المذكورين غير جيد لا نفهم له وجها نعم يتجه على الترجيح بالثاني ان التعبير بالوضع قد صدر من المعصوم ع في جملة من الروايات وذلك فيما تضمن منها حكاية فعل النبي ص لتعليم عمار فالحق ان حكاية الفعل في مقام البيان تعارض الكلام المحكي عن المعصوم ع ان الترجيح للثاني فالقول المشهور اقوى ثم ان ما اخترناه انما هو في صورة الاختيار اما لو اضطر بان تمكن من الوضع دون الضرب تعين الاجتزاء به ولا يسقط التيمم من اصله قطعا وذلك لقاعدة الميسور وتقريب الدلالة ان الوضع والضرب وان كانا متباينين الا انا قد حررنا في الاصول انه قد يكون احد الفعلين المتباينين يعد بحسب العرف مرتبة من مراتب الاخر كالقعود فانه وان كان مباينا للقيام الا ان الاول باعتبار كونه عبارة عن انتصاب ما على الرجلين من البدن وكون الثاني عبارة عن انتصاب تمام البدن يعد الاول عرفا مرتبة سفلى وبمنزلة الجزء من الثاني وبهذا الاعتبار صح التمسك بها في ايجاب القعود في الصلوة عند تعذر القيام او تعسره فيها وما نحن فيه من هذا القبيل فان الوضع يعد بحسب العرف مرتبة سفلى من الضرب الثالث انه يجب الضرب باليدين كليهما فلو ضرب واحدة ومسح بها الاعضاء التي يجب المسح عليها لم يجز اتفاقا بل يجب ان يكون ضربهما دفعة ولو ضربهما على التعاقب لم يجز وهو ظاهر معقد اجماع صاحب ك المتقدم ذكره وظاهر عبارة الشهيد ره في الذكرى حيث قال الواجب الثالث الضرب على الارض بيديه معا وهو مذهب الاصحاب ورواياتهم به كثيرة مثل رواية داود بن النعمان عن ابي عبد الله ع قال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك فقال له رسول الله ص تمعكت كما تمعك الدابة افلا صنعت هكذا ثم اهوى بيديه على الارض فوضعهما على الصعيد ورواية زرارة عن ابي جعفر ع فضرب بيديه الارض ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع تضرب بكفيك على الارض ورواية ابن مسلم عنه ع تضرب بكفيك الارض و كانه الى الاجماع صاحب ك اشار في الرياض حيث قال ويعتبر معية اليدين في الضرب اجماعا كما حكي انتهى ثم انه ذكر في جامع المقاصد وجه دلالة الاخبار المذكورة فقال ويجب وضع اليدين معا فلو وضع واحدة ثم وضع الاخرى لم يجز لان المفهوم من اهوى بيديه على الارض وتضرب بكفيك كونهما دفعة انتهى ولكن ناقش صاحب الجواهر ره في دلالة معقد اجماع ك باحتمال ارادة عدم الاجتزاء بالواحدة ثم قال كما انه يمكن المناقشة في استفادة شرطيته من الاخبار ايض وان كان ربما ينساق من قوله ع اضرب بكفيك ونحوه لكنه انسياق ظاهر في الاشرطية والا فالصدق حاصل بالتعاقب انتهى وضرب واحدة للوجه انتهى وانت خبير بان صيغة التثنية في اليدين وافية بالاحتراز عن الاجتزاء بالواحدة فالتقييد بقوله معا في عبارة ك كعبارة الذكرى يكون على تفسير صاحب الجواهر ره لغوا والمناقشة المذكورة من مثله بمكان من الغرابة كالمناقشة في دلالة الاخبار فان الاذهان الخالية عن تطرق الشبهات لا تفهم من مثل التراكيب المذكورة الا ما حكيناه عن المحقق الثاني ره كما انا قبل العثور على مناقشته ره كان لا يخطر ببالنا منها الا ما افاده المحقق المذكور فالحق في المسئلة ما هو المشهور الرابع انه صرح جماعة منهم المفيد ره في المقنعة وابن ادريس ره في السرائر والشهيد ره في الذكرى بانه يعتبر ان يكون الضرب بباطن الكفين وعلله في الذكرى بانه المعهود من الوضع والمعلوم من عمل صاحب الشرع وقال صاحب الحدائق لانه المعهود المتعارف فينصرف الاطلاق اليه كما في ساير الاحكام ثم قال ويعضده ان المعلوم من صاحب الشرع فيكون خلافه تشريعا محرما اوزاد

عبرها انه المقطوع به من كيفية التيمم في النصوص والفتاوى ثم ان هذا الذي ذكرناه انما هو في حال الاختيار واما مع الاضطرار فقد صرح في جامع المقاصد والمقاصد العلية بانه يجزي الضرب بالظهور واقتفى اثرهما في الحدائق ثم قال وربما دل عليه عموم بعض ادلة المسئلة انتهى وعلله في الجواهر باطلاق الاية وغيرها مع عدم نصوصية الاخبار والفتاوى في وجوبه بالباطن وتبادر الباطن منها مقصور على صورة الاختيار ثم انه ره استشكل في ذلك بان قصد الصعيد في الاية مجمل لكن كشف عنه الاخبار بان المراد ضرب اليدين والمتبادر الذي ينصرف اليه ضرب اليدين انما هو ضرب باطنهما فينحصر المامور به بحكم الانصراف في ضرب باطن اليدين فيبقى غيره بلا دليل يدل عليه فلا يبقى مستند للحكم بضرب الظهور في حال الضرورة ومثل الامر بالمسح في الاية المنصرف الى باطنه فيلزم ان يسقط الامر عند تعذره واما امكان نصوصية الاخبار والفتاوى في وجوب الضرب بالباطن فهو غير قادح لان ظهور الدليل اللفظي كاف وهو في المقام موجود ومقتضاه الانحصار في الباطن فمع تعذره يجب ان يسقط التكليف الا ان يقوم دليل اخر وليس مضافا الى ان مقتضى التمسك بعدم نصوصية الاخبار في وجوب ضرب الباطن وعدم العبرة بظهورها هو جواز ضرب الظهور اختيارا وان مقتضى التمسك باطلاق الاية جواز ضرب غير الظهور ايض من اجزاء البدن وقربه الى الباطن لا يصلح معينا لكن قد يقال ان سقوط التكليف بالتيمم من اصله لما كان لا يرضى به فقيه قطعا كما يكشف عنه حال الاقطع وغيره من ذوي الاعذار وكان الضرب بالظهور اولى من كل ما يتصور في المقام من التولية او مسح الجبهة وظاهر اليدين بالارض من دون سبق الضرب او غيرهما خصوصا بعد الامر بالضرب المتناول للظاهر والباطن وان كان الثاني هو المتبادر لكنه في حال الاختيار خاصة ثم قال ولعل ذلك هو الاقوى وان كان الاحوط الجمع بينه وبين الاتيان بكل ما يحتمل مدخليته حتى حكم فاقد الطهورين ان لم يكن ذلك متعينا للبراءة اليقينية كما في كل ما لا يتضح من الادلة حكمه هذا وما ذكره انما هو ما استفدته من كلامه بنظري القاصر ولم اذكر من الفاظه الا شيئا يسيرا مثل ما عقبه في الذكرى ثم انه على تقدير تعين الباطن اختيارا لو تعذر الضرب بباطن احدى اليدين فهل يقتصر على باطن الاخرى او يلزم الضرب بباطنها مع ظاهر الاولى وجهان اقويهما الثاني لاستلزام بدلية ظهر كل منهما الخامس ان ما تقدم من وجوب الضرب باليدين معا انما هو مع الامكان فلو قطعت احديهما بحيث لم يبق من محل الفرض شيء سقط الضرب بها ولو قطعتا معا فان بقي شيء من محل الفرض فهو كما تقدم وان لم يبق شيء بالكلية سقط الضرب بهما والمفهوم من كلام الاصحاب ان الواجب مسح الجبهة بالتراب لان سقوط احد الواجبين لعذر لا يقتضي سقوط ما لا عذر فيه وظاهر ط سقوط التيمم والصلوة في صورة المفروضة قال في لف قال في ط اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم وهذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم على اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى به سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ثم قال احتج الشيخ ره بان الدخول في الصلوة انما يسوغ مع الطهارة المائية فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع والا لم يتحقق بفعل البعض لم يزل المنع ثم قال والجواب ان التكليف في الصلوة غير ساقط عنه هنا والا سقط مع الطهارة المائية بقطع احد العضوين وليس كذلك اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة ولا يمكن استيفاء الاجزاء وليس البعض شرطا في الاخر فيجب الاتيان بما يتمكن منه والظ ان مراد الشيخ ره ما قصدناه انتهى وقال في الحدائق الظ ان الحجة انما هي من كلامه لا من كلام الشيخ ره لعدم انطباقها على الترديد بين الاحتمالين الذي ذكره في عبارة الشيخ ره ولقوله اخيرا والظاهر ان مراد الشيخ ره ما قصدناه وبالجملة فان تعليله بناء في ترديده وتاويله الذي حمل عليه كلام الشيخ ره انتهى والظاهر ان الجواب ناظر الى قاعدة الميسور السادس انه صرح جماعة منهم المفيد ره في المقنعة بانه يجب ان تكون اليدان مبسوطتين وهو كذلك السابع انه هل يجب ان يماس جميع باطن الكفين للمضروب عليه من تراب او غيره او يكفي ملاقاة شيء منهما له ولا يشترط الاستيعاب الاحوط الاقوى هو الاول لانه المتبادر من اطلاق النصوص والفتاوى وعدم ما يدل على كفاية المسمى نصا وفتوى ولكن كفاية الاستيعاب العرفي غير بعيد الثامن انه لا يعتبر فيما يضرب عليه ان يكون موضوعا على الارض فلو كان التراب على بدنه او ثوبه او بدن غيره او ثوبه فضرب عليه اجزأه كل ذلك لاطلاق الادلة والفتاوى والسيرة القطعية ونحو الاخبار المتقدمة في التيمم من لبد سرجه وثوبه ونحو ذلك شاهدة عليه وان كان موردها اخص مما نحن فيه وما في اخبار التيممات البيانية وغيرها من ضرب الارض انما اريد به المثال قطعا لكن قال في ك لو كان على وجهه تراب صالح للضرب فضرب عليه ففي الاجزاء تردد اقربه العدم لتوقف الطهارة على النقل والمنقول خلافه ويحتمل موافقته الى شرح المفاتيح وحكي عن الذخيرة انه قال فيها لا يبعد ان يكون مجزيا في الضرب لحصول الامتثال ثم قال وربما يقال بعدم الاجزاء لان ذلك تغيير للمعهود عن صاحب الشرع وقال في الحدائق بعد حكاية عبارة الذخيرة انه ان كان المراد

من هذه العبارة انه يضرب على هذا التراب الذي في موضع المسح ويجزيه بذلك فالظاهر انه غير مجزٍ والحق ما ذكره في ك وان كان المراد انه يضرب
بيده عليه ثم يرفع يده ويمسح به فالظاهر انه لا مانع منه كما في سائر اجزاء البدن اذا اراد التيمم من التراب الذي عليه فالحق ما ذكره في الذخيرة ثم
قال ومما ذكرناه صرح في الذكرى فقال لو كان على وجهه تراب صالح للضرب وضعه عليه اجزء في الضرب لا مسح الوجه فيمسح بعد الضرب انتهى وهو
وجيه التاسع انه هل يشترط علوق شيء من التراب المضروب عليه باليد ليمسح به الاعضاء التي يجب مسحها فيجب المسح بالتراب حتى انه لو لم يلتصق
باليد ولم يعلق بها لم يجز او لا يشترط ذلك فلو خلا عنه ولم يبق فيها شيء صح المسح بها قولان احدهما انه لا يشترط وهو خيرة العلامة ره في
المنتهى والتذكرة والشهيد في الذكرى والالفية وس والمحقق الثاني ره في شرح القواعد والجعفرية والسيد ره في ك على ما حكى عن البعض
ووصف هذا القول بالشهرة في الذخيرة والكفاية وثانيهما انه يشترط ذلك وهو المحكي عن ابن الجنيد ره ونفى عنه البعد في الكفاية ونحا
في المستند ونسب الى الشيخ البهائي ره ووالده والى اكثر الثالثة ووالده واكثر مشايخه ومعاصريه وصار اليه الفاضل القمي في الغنائم ونسبه الى
جماعة حجة القول الاول وجوه منها ما نبه عليه في المنتهى من الاجماع حيث قال ولا يجب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علمائنا
انتهى وبعضده اولا الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وثانيا انه قال الشهيد ره في الذكرى نقل التراب عندنا غير شرط
ثم لم يذكر مخالفا عدا ابن الجنيد وثالثا انه قال العلامة ره في لف الظاهر من كلام ابن الجنيد وجوب المسح بالتراب وباقي اصحابنا استحبوا
نفضها قبل مسح الوجه ورابعا انه قال الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية ان المسح واجب اتفاقا للاتفاق على جواز النفض بل ربما
قيل بوجوبه وخامسا انه قال في ك ولا يشترط علوق شيء من التراب على يديه ليستعمله في الاعضاء الممسوحة للاجماع علمائنا على استحباب النفض
واجيب عن الاجماع المدعى على اصل الحكم بانا نمنع الاجماع في موضع الخلاف وانت خبير بسقوطه لان فتاوى الاكثر بل جماعة
قد تكشف عن راي المعصوم ع نعم الانصاف ان المدعى في ظاهر عبارة المنتهى انما هو العموم وهو ينافي الخلاف وعن دلالة
الاجماع المدعى على استحباب النفض بمنع الملازمة بينه وبين عدم وجوب كون المسح بالتراب لان الغرض من النفض ليس ازالة
العالق بالكلية لان الاجزاء الصغيرة اللاصقة لا تخلص باجمعها بمجرد النفض عن غير مبالغة وليس في الاخبار ما يدل على
المبالغة على النفض بحيث لا يبقى شيء منها بل وقع الامر بالنفض المطلق ولعل الغرض منه تقليل ما عسى على ان يصير موجبا للتشويه الوجه
واليدين من الاجزاء الترابية بحيث لا يصدق معه اسم المسح بالتراب ولا يخفى ان هذا المقدار لا يمنع من الاحتجاج بما دل على استحباب
النفض على عدم اشتراط العلوق لجواز ان يكون مبناه على اللزوم العادي لان العادة جرت باستلزام النفض زوال الاجزاء
الترابية بحيث لا يمكن معه صدق اسم المسح بالتراب ولا اقل من ان الغالب كذلك وهو كاف ولا اقل من ان الاطلاق يشمل صورة عدم
بقاء الاجزاء الترابية وهو كاف ومنها ما تمسك به في ك من ورود الاخبار الصحيحة باستحباب نفض اليدين وانه لو كان العلوق
معتبرا لما امر الشارع بفعل ما كان عرضة لزواله وقد نبه على هذا الوجه العلامة ره والمحقق الثاني ره والشهيد الثاني ره و
زاد بعضهم الاحتجاج بما دل على ان النبي ص نفض يديه بعد الضرب وكذا بعض الائمة ع وقد عرفت التقريب في الاستدلال في محله
نعم الانصاف ان الفعل المحكي مجمل لا مطلق لان الواقع منه في الخارج احد الوجهين وهو غير معين وقد يحتمل ان العلوق بقي
بعد النفض ومنها ما نبه عليه غير واحد من ان العلوق لو كان شرطا لانحصر التيمم في التيمم بالتراب اجماعا ولم يجز التيمم بالحجر و
التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه قد يكون الحجر مما ليس عليه غبار ان لم نقل انه الغالب فلا يحصل العلوق واطلاق مثل
قوله ع فتيمموا صعيدا ابتناء على ان المراد به مطلق وجه الارض وغيره من الادلة مما يمنع من التقييد بما عليه غبار او بالمسحوق
منه وقد التجاء بعض من يرى ان المراد بالصعيد مطلق وجه الارض الى انه لا يخلو الحجر من وجود غبار عليه وليس بشيء ومنها
ما تمسك به العلامة ره في المنتهى من انه ليس يجوز اشتراط تعلق التراب باليد من القائل بالضربة الواحدة لان مسح الوجه يستوعب
التراب ولا يبقى على اليد منه شيء انتهى وللقائل ان يقول ان المدعى لوجوب بقاء العلوق انما يدعيه في اول الامر ولا يوجب بقاؤها
الى حال مسح اليدين ثم ان هذا الوجه من الاحتجاج غايته بعد تماميته الجاب الزام القائل بالضربة الواحدة بانه لا يصح له ان يجمع
بين اعتبار العلوق وبين القول بالضربة الواحدة ومنها ما في المنتهى ايضا من انه تعالى امر بالضرب على الصعيد والمسح و
لم يشترط بقاء التراب فاذا ضرب بيديه امتثل واذا مسح الوجه واليدين امتثل فيحصل الاجزاء انتهى وهذا الوجه انما يجدي بعد
انتفاء ما يدل على التقييد وسقوط ما يدعيه الخصم من المقيد ومنها ما تمسك بعضهم من الاصل وهو انما يفيد عند انتفاء

الدليل من الجانبين حجة القول الثاني وجوه احدها ما تمسك به جماعة من قاعدة الاشتغال ولزوم تحصيل البراءة اليقينية وفيه
انه على تقدير تسليم كون المقام مورد تلك القاعدة لا البراءة من حيث رجوع الشك الى الشرطية نقول انها من قبيل الاصل وهو ينقطع
بالدليل وثانيها قوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فان لفظة من للتبعيض والضمير المجرور بها يعود الى التراب فيكون المامور
به هو المسح ببعض التراب وهو لا يتحقق الا بالعلوق فيكون واجبا من باب المقدمة وكون من هنا للتبعيض يدل عليه التبادر وانسياقه من مثل قولهم
مسحت راسي بالماء ومن الدهن مما هو من نظائر ما نحن فيه وبذلك صرح الزمخشري في تفسير الاية وخالف الحنفية القائلين بعدم
اشتراط العلوق مع توغله في متابعة اقوالهم وقيلها الكلم في انتصار مذهبهم واجيب عنه بمنع كون من هنا للتبعيض لانها تحتمل معاني اخر نبه
عليها في الذخيرة وغيرها وهي ابتداء الغاية والبدلية بارجاع الضمير الى الماء او الوضوء والغسل او السببية بارجاعه الى الحدث حيث انه
يستفاد من الكلام او على عدم الوجدان ورد بان ما عدا التبعيض بعيد بل مخالف لظاهر صحيحة زرارة وفيها من اين علمت ان المسح
ببعض الراس وبعض القدم فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله لان الله تع يقول اغسلوا وجوهكم و
ايديكم الى ان قال ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل
مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد
ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج والحرج الضيق والوجه في ذلك انها دلت على ان المراد بالتيمم
المتيمم به لا المعنى المصدري اذ لا امكان لارادة المعنى الاصطلاحي من حيث انه لا يتحقق ولا اللغوي لبعده لان جزء المعنى الاصطلاحي قد يتحقق وتسميته
الجزء باسم الكل ممكن غايته ما هناك التجوز اللازم في ارادة المتيمم به بل لانه ظاهر قوله لانه علم اه لان الظاهر انه تعليل بقوله من ذلك
التيمم اي لم اوجب المسح ببعض ذلك لانه علم ان ذلك كله لا يجري على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد المتيمم به ببعض الكف ولا
يعلق ببعضها فلا يكون كله جاريا على الوجه وهذا كالنص في كون من للتبعيض وعود الضمير الى الصعيد فامر بالمسح ببعضه و
هو لا يكون الا مع العلوق واجيب عن الاستدلال ايض بان حمل من على التبعيض غير ممكن اما اولا فلان الاصل لزوم حمل لفظة
من على الابتداء لتبادره منها ولا مانع منه هنا ودعوى تبادر التبعيض هنا ممنوعة كما يشهد بذلك انه فهم خلافه معظم
المحققين من العامة والخاصة سلمنا بطلان الاصل المذكور لكن نقول لا اقل من ان لفظة من مشتركة بين معان احدها التبعيض
ومن الظاهر ان المشترك مجمل فلا يجوز حمله على معنى خاص من غير قرينة ولا نسلم قيامها على ارادة التبعيض واما ثانيا فلان الحمل على التبعيض مستلزم
لابطال الادلة المتقدمة على عدم اشتراط العلوق المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ولا شك ان ذلك غير جائز
فتعين الحمل على غير التبعيض على ان ذلك انما يتم لو عاد الضمير الى الصعيد وهو ممنوع كما نبه عليه جماعة بل زاد بعضهم في تاكيد المنع
ان الضمير في صحيحة زرارة يعود الى التيمم قال في الذكرى بعد منع كون من للتبعيض وتجويز كونها لابتداء الغاية مع انه في رواية زرارة
عن ابي جعفر ع ان المراد من ذلك التيمم قال ع لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها
وفي هذا اشارة الى ان العلوق غير معتبر انتهى ولو اريد المتيمم به من التيمم الذي يعود اليه الضمير مما لا حاجة اليها مع كونها تجوز الامكان
ابقائه على ظاهره ويكون المراد المسح من التيمم بعض المسح من تلك المباشرة للصعيد وان تجرد اليد عن العلوق والتعليل في الصحيحة المذكورة
يمكن تصحيحه بوجه لا ينافي المشهور على ان ما يستفاد منه لا يوافق مختار الخصم من كون المراد بالعلوق الذي يعتبر المسح به انما هي الاجزاء
الباقية بعد النفض ولهذا حكم بعدم التنافي بين ما دل على النفض واعتبار العلوق لظهور الصحيحة المذكورة في وجوب العلوق الكائن
بعد الضرب من غير نفض ولعله لا يوافق قولهم ظاهر ما حكي عن ابن الجنيد ره الذي هو الاصل في الخلاف اذ ظاهره نفي النفض وعدم
الاكتفاء بالمسح بعده ومن هنا قيل ان هذا القول الحادث خرق للاجماع المركب لكن الانصاف ان انكار ظهور الصحيحة في اعتبار العلوق في
غير محله الا انه يجب صرف اليد عنه بما هو اقوى من المعارض الذي تقدم ذكره مضافا الى الاطلاقات الدالة على وجوب التيمم مع عدم التقييد
في شيء منها باعتبار العلوق ثالثها ما تمسك به بعضهم من قوله ع فليمسح من الارض كما في الصحيح وفيه ان الاستدلال به موقوف على كون
من للتبعيض وهو ممنوع رابعها عموم المنزلة وفيه ان المنساق منه غير مثل هذه الكيفية وان كان شاملا للاحكام والشرائط خامسها
ان ذلك قضية كون التراب طهورا وفيه منع الاقتضاء لانه يكفي في اثبات كونه طهورا توقف الطهور على الضرب عليه الثاني من
واجبات التيمم التي اشتمل عليها عبارة المصنف ره مسح الوجه ووجوب مسح الجبهة منه وهي كما في المصباح عن الخليل ما بين الحاجبين الى

الناصية مما اتفق عليه المسلمون بل هو من ضروريات الدين وهذا المقدار مما لا كلام فيه انما الكلام في اختصاص الواجب وعدمه فاختلفوا في ذلك على اقوال احدها الاختصاص كما هو مقتضى عبارته للصحيحة هنا وعبارة العلامة ره في القواعد على ما الكفاية وفي الحدائق قد وصف هذا القول بالشهرة فانه قال فيها المشهور بين الاصحاب انه يجب مسح الجبهة من قصاص شعر الراس الى طرف الانف الاعلى وهو العرنين لا الاعلى في التوكار مما يتوهم من لا تحصيل له انتهى قال في المصباح العرنين فعلين بكسر الفاء من كل شئ اوله ومنه عرنين الانف وهو ما تحت مجتمع الحاجبين ثانيها وجوب ضم الجبينين خاصة معها وهو خيرة صاحب ك والعلامة الطباطبائي ره في منظومته حيث قال مستوعب الجبهة والجبين من جانبيها بالغ العرنين والحاجبين ودخول الحاجب حزم وليس مسحه بواجب وحكاه في المستند عن العمانى وعن والده في اللوامع والمعتمد وقال المحقق الاردبيلي ره المشهور ان مسح الجبينين واجب وكاف انتهى والجبين كما في المصباح ناصية الجهة من محاذاة النزعة الى الصدغ ثالثها وجوب ضم الحاجبين مع الجبينين الى الجبهة وهو المحكي عن الصدوق في الفقيه والهداية والمحقق الثاني ره رابعها مسح جميع الوجه كما عن الصدوق ره في المجالس ووالده طاب ثراهما وعن ظاهر الجعفي خامسها التخيير بين بعض الوجه وتمامه كما عن ابن عقيل وابن الجنيد ره وهو خيرة المصنف ره في المعتبر بعد نقل الاخبار الدالة على مسح الجبهة ونقل الاخبار الدالة على مسح الوجه ما لفظه ثم الجواب الحق هو العمل بالخبرين فيكون مخيرا بين مسح الوجه او بعضه لكن لا يقتصر على اقل من الجبهة وقد اوما الى هذا ابن ابي عقيل فقال ولو ان رجلا تيمم فمسح بعض وجهه اجزأه لان الله تعالى يقول فامسحوا بوجوهكم انتهى ثم ان المحكي عن جماعة كالمفيد ره والحلبي والسيد في الناصريات والشيخ ره في النهاية وابن ادريس ره في السرائر وابن حمزة في الوسيلة والعلامة ره في المنتهى والتذكرة والشهيد ره في البيان انهم عبروا بمسح الوجه من القصاص الى طرف الانف وعن السيد قدس سره في الانتصار انه عبر بمسح الراس الى طرف الانف واحتمل صاحب المستند ره في كلمات هؤلاء احتمالات ثلثة مطابقة للاقوال الثلثة الاول حجة القول الاول الاصل وعدم الدليل الموجب للزائد وموثقة زرارة قال سئلت ابا جعفر ع عن التيمم فضرب بيده على الارض ثم رفعها ونفضها ثم مسح على جبهته وكفيه مرة واحدة فان ظاهرها الحصر لكن نسخ الحديث مختلفة فالمنقول عن في وبعض نسخ التهذيب كما ذكر وعن اكثر نسخ التهذيب بالوجه ومعلوم انه لا يتم الاستدلال الا على الاول حجة القول الثاني امور احدها اصالة الاشتغال وثانيها قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم وتقريب الدلالة ان الباء اذا دخلت على الفعل المتعدي تبعضه اذ لولا ذلك لبطلت فائدتها اذ لا وجه الا الزيادة او التبعيض ولو كانت زائدة لكانت لغوا والغاؤها خلاف فتعينت للتبعيض ولو قيل انكر جماعة وجود التبعيض في اللغة قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم نقول ان ما ذكرناه منقول عن جماعة من الفضلاء مع انه مروي عن الامام ابي جعفر ع ولكن لا يخفى ان هذا الاستدلال انما يتم في مقابلة من يدعي مسح جميع الوجه ولا يعين تمام مقصد القائل اعني خصوص الجبهة مع الجبينين ثالثها قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة حكاية عن رسول الله ص ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ويؤيده رواية ابي المقدام عن ابي عبد الله ع انه وصف التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة ولا ينافيها اخبار وجوب مسح الجبهة لان الزيادة غير منافية لما لا يشملها رابعها شيوع اطلاق الجبهة على ما يشتمل على الجبينين ايضا خامسها ان التيمم بدل عن الوضوء والبدل في حكم المبدل منه الا فيما اخرجه الدليل سادسها لزوم المسح بالكفين كما صرحت به الاخبار ووقع في كلام الاصحاب وهو يزيد عن الجبهة المنفردة قطعا سابعها اخبار الوجه اما باعتبار الاقتصار فيما علم خروجه منه على المتيقن او باعتبار انه علم خروج لفظ الوجه عن معناه الحقيقي فيتعين اقرب المعاني المجازية الى الحقيقة وهو هنا الجبهة والجبينان معا لكون المجموع اقرب من الجبهة وحدها الى الوجه ويتجه على الاول ان الشك هنا يرجع الى الاجزاء وانه مما اختلف في كون الاصل فيه البراءة كما هو الحق او الاشتغال كما به المستدل وعلى الثاني ما عرفت من انه انما ينهض في مقابل من يقول بوجوب مسح تمام الوجه ولا يعين مقصد المستدل بتمامه ولا يتم في مقابل من يكتفي بمسح الجبهة او يعتبر معها مسح الحاجبين مضافا الى مسح الجبينين واجيب عن الثالث بعدم دلالة شئ من الاخبار على الوجوب اصلا اذ ليس في شئ منها الا انه مسح الجبين وهو لا يدل على الوجوب سيما مع اشتمال التيمم على واجبات ومستحبات قطعا فلا نعلم ان فعله هذا بيان للواجب سيما مع اشتمال بعضها كرواية ابي المقدام وغيرها على النفض المستحب هذا مع انه لا تعرض في شئ منها لمسح الجبهة الواجب قطعا ومع تركه في مقام البيان فلا بد من كون الجبين مجازا اما في الجبهة من باب المجاورة او مع الجبين من باب تسمية الكل باسم الجزء واذ لا

مرجح يدخله الاجمال المسقط للاستدلال مع رجحان الاول من جهة افراد الجبين وكون الجبهة واردة في اخبار اخر وشيوع التعبير عن الجبهة خاصة بالجبين في الاخبار المعتبرة كما في حسنة عبد الله بن المغيرة وموثقة عمار لا صلوة لمن لا يصيب انفه ما يصيب جبينه وعن الرابع بان شيوع الجبهة في المركب منها ومن الجبينين لو سلم لا يخرجه عن التجوز وعن الخامس بمنع اقتضاء البدلية للاتحاد في جميع الاحكام كما يأتي بل مقتضاها الاتحاد فيما صار بدلا وهو الطهورية وعن السادس بان زيادة الكفين عن الجبهة لا يقتضي وجوب الزائد فان وجوب مسح موضع بالكفين غير وجوب المسح بمجموعهما مع انهما زائدان عن الجبهة والجبين ايضا وعن السابع بان اخبار الوجه لا تدل على وجوب مسح تمامه كما يأتي مع ان الوجه ليس عاما حتى يجري فيه قوله خرج ما خرج والحمل على اقرب المجازات حجة القول الثالث امور احدها الرضوي وقد روى انه يمسح على جبينيه وحاجبيه ويمسح على ظهر كفيه وثانيها اجماع المقاصد وثالثها ما افاده كلام المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال بعد الحكم بوجوب مسح الجبينين ما نصه وكذا الحاجبين فاني للصدوق ره وقد حكى به رواية ولانه لا بد من ادخال جزء من غير محل الفرض من باب المقدمة بملاحظة يقرب عن ذلك وان لم يكن عينه ولا يبعد اطلاق الجبهة في الاخبار عليه انتهى ويتجه على الاول عدم ثبوت حجية الفقه الرضوي خصوصا ما صدر فيه بلفظ روى لبعده مثل ذلك عن المعصوم وعلى الثاني ان الرواية مرسلة فلا عبرة بها واما ما في الجواهر من قوله بل لعل الرواية يعني القول بوجوب مسح الحاجبين في جامع المقاصد ناقلا عن الصدوق ره انه به رواية مع انا لم نجد ذلك منه في الفقيه والهداية ولا حكى عن المقنع والامالي نعم في ذيل الرضوي وروى انه يمسح على جبينيه وحاجبيه فلعل ذلك منه شهادة على كون فقه الرضا من كتب الصدوق ره انتهى فهو مبني على كون لفظ حكى في عبارة جامع المقاصد مبنيا للفاعل بعود ضمير المستتر فيه الى الصدوق ره ولكن الظاهر انه مبني للمفعول ولا اقل من احتماله فلا وجه لما ذكره مع ان عدم وجود الحكاية عن الكتابين المذكورين لا يقتضي بعدم وجوده فيهما وعلى احتمال البناء للمفعول يحتمل ان تكون الرواية اشارة الى الرضوي ومما ذكرنا ظهر ان كلام المحقق الثاني ره لا يكون شهادة بكون الفقه الرضوي من كتب الصدوق ره وعلى الثالث ما اورده في المستند من ان الكلام في الواجب الاصلي مع ان ادخال جميعهما في المسح ليس مما لا يتم الواجب الا به ثم ويمكن ان يستدل لهذا القول بان ما دل على وجوب مسح الجبهة التي حدها الاسفل هو العرنين الذي هو ما تحت مجتمع الحاجبين وعلى وجوب مسح الجبينين يدل بالالتزام على دخول الحاجبين لانهما ينتهيان الى طرف الحاجبين من اليمين واليسار النازلين عن محاذات وسط الحاجبين ولكنه يندفع بانه مع مسح الجبينين لا يستلزم مسح ما كان نازلا عن محاذات الحاجبين من اليمين واليسار بانه يمكن الالتزام بانه يجب مسح ما بين الحاجبين ولا يجب مسحهما كما التزم به صاحب الجواهر ره مضافا الى انه لو سلمنا ذلك قلنا ان ذلك لا يخرج من قاعدة وجوب المقدمة غاية ما هناك انه على التقرير السابق كان من عنوان وجوب المقدمة العلمية وعلى هذا التقدير يكون من عنوان وجوب المقدمة الوجودية حجة القول الرابع وجوه الاول قاعدة الاحتياط وقد اشار اليها كاشف اللثام وفيه اولا منع كون الاستيعاب هو الاحوط لاحتمال اخلاله بالفورية فتامل وثانيا منع جريانها لكون الشك في الجزئية والاقوى فيه هو البراءة وثالثا ان الاحتياط انما يجب اذا لم يكن هناك دليل على جواز الترك وقد تقدم ما يدل على التبعيض من الكتاب وقول ابي جعفر ع الثاني ان التيمم بدل من الوضوء والغسل والاصل هو الاشتراك بين البدل والمبدل منه والجواب بمنع الاصل المذكور مط وربما يومي الى ذلك استهزاء النبي ص بعمار حيث تمعك بدلا عن الغسل الثالث ما ذكره في المنتهى والمختلف والتذكرة وحكى عن المهذب البارع من ان ابن بابويه ره احتج بان الله تعالى بين الوجه واليدين في الوضوء واحال التيمم عليه وانت خبير بانه ليس في الاية ولا في غيرها ما يدل على الحوالة المقتضية للاشتراك في الاستيعاب الرابع الاخبار المستفيضة منها صحيحة داود بن النعمان قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم قال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما يتمعك الدابة فقال رسول الله ص وهو يهزء به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له كيف التيمم فوضع يديه على الارض ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا ومنها صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه على الارض فمسح وجهه وكفيه ولم يمسح من الذراعين بشئ ومنها حسنة الكاهلي وصحيحته قال سئلته عن التيمم قال فضرب بيده على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما على الاخرى وما ذكرناه معتبرة الاسانيد وهناك اخبار اخر لم يبلغ اسانيدها المرتبة المذكورة والمجموع عشرة كاملة واجيب عن التمسك بها اولا بان الوجه وان كان حقيقة في الكل الا ان مسحه يصدق بمسح بعضه كما قرر في محله بل ربما يدعى انه المتبادر منه فهو

حقيقة في امرار اليد على جزء منه كضرب الوجه وتقبيله وجرحه ومسه وغير ذلك وثانيا ان صحيحة زرارة المفسرة للآية كالصريح في وجوب
مسح بعض ولو بني على التعارض فالترجيح مع الصحيحة لموافقتها الكتاب حيث ذكر فيه لفظة الباء التي هي للتبعيض بنص الأدباء على
انها اذا دخلت على الفعل المتعدي صارت للتبعيض ولمخالفتها للعامة فان الاستيعاب مذهب الجمهور كافة كما حكي نسبته اليهم
عن صريح علم الهدى ره والعلامة ره وهذا حجة القول الخامس ما ذكره المصنف ره في المعتبر بعد ذكر موثقة زرارة المشتملة على مسح الجبهة و
رواية ليث المرادي المشتملة على مسح الوجه من العمل بالخبرين فيكون مخيرا بين مسح الوجه وبعضه والاقوى هو القول الثاني لامكان
تحصيل الاجماع على عدم وجوب الاستيعاب بعد ملاحظة ما عن الانتصار من دعوى الاجماع على عدم الاستيعاب وعن الناصريات
انه قد اجمع اصحابنا على ان التيمم في الوجه انما هو من قصاص الشعر الى طرف الانف وعن الغنية دعوى اجماع الامامية على المحل الذي
اشار اليه السيد ره وعن كشف الرموز عمل الاصحاب عدا علي بن بابويه على مسح الجبهة وعن شرح الفوائد عدا قد اعرض الاصحاب عن
قول علي بن بابويه بل ربما يدعى ان الظاهر ان علي بن بابويه ره غير مخالف لانه اطلق الوجه كما في كثير من اخبار التيمم البيانية
قولا وفعلا وان كون الوجه في باب التيمم هو البعض معروف ويشهد بذلك عدم نقل ولده عنه واختياره وجوب البعض في الفقيه
والهداية والمقنع وعده في الامالي من دين الامامية مع ان والده من رؤساء الامامية خصوصا على معتقده ولكن الانصاف
ان دعوى كون علي بن بابويه غير مخالف اسناد الى الاطلاق للوجه معارضة بما حكيناه في الوجه الثالث من ادلته عن المنتهى و
والتذكرة وعن المهذب البارع وان دعوى كونه من دين الامامية لا يدل على اتفاقهم عليه وانما يعطي وجوب القول به فيما بينهم
ولكن مع ذلك لا مانع من تحصيل الاجماع فان غاية ما هناك مخالفة الصدوق ره كما حكي عن المجالس وعن والده ومخالفة
ابن ابي عقيل والجعفي ولا ريب ان مخالفة هؤلاء لا تقدح في حصول الاستكشاف عن قول الحجة ع ونقول بعد ما ثبت انحصار
الواجب في بعض الوجه نقول ان الروايات على قسمين احدهما ما اشتمل على الجبهة كما في موثقة زرارة بناء على اكثر نسخ التهذيب
وثانيهما ما اشتمل على مسح جبينه اما بصيغة المفرد او بصيغة المثنى والموثقة مع اختلاف نسخها لا تعارض الاخبار الكثيرة والشهرة
على تقدير قيامها على تخصيص المسح بالجبهة انما تصلح للترجيح بين احد الخبرين لا لتعيين نسخة من بين النسخ مع اتحاد الخبر مع ان دلالة
ما ذكر فيه الجبين كالنص في وجوب الجبين ظاهر في انتفاء وجوب غيره كما ان ما ذكر فيه الجبهة كالنص في وجوبها ظاهر في عدم
وجوب مسح غيرها هذا ويتمم البحث يحصل بالتعرض لامور الاول ان حد محل المسح في الوجه طولا هو ما بين قصاص الشعر
الى طرف الانف الاعلى المسمى بالعرنين دون الطرف الاسفل كما عن امالي الصدوق ره ولا النتوء الواقع في وسط الانف كما في
المستند عن قائل لم يصرح باسمه في الجواهر ان المحكي عن البعض في المنتهى انه المارن ولكن لم اجده في المنتهى وان استدل هو ره لما
حكاه باطلاق لفظ الطرف في معقد اجماع السيدين وكلام بعضهم وانه يسجد عليه كالجبهة للارغام ثم قال لكن الذي يظهر
من الجامع هنا ان الذي يرغم به في السجود هو الطرف الاعلى وانت خبير بان مقتضى الاطلاق انما هو جواز الاكتفاء باقل ما يصدق
عليه المطلق فلا يثبت منه وجوب مراعاة الطرف الاسفل وان الوجه الثاني قياس واما ما حكي عن الامالي فالعبارة المحكية عنه لا تساعد
الا على الاستحباب لانه يحكى عنه الا انه قال في معقد المنسوب الى دين الامامية يمسح من قصاص شعر الرأس الى طرف الانف الاعلى
والى الاسفل اولى اه وما ذكرناه اولا هو خيرة الاكثر بل ربما يظهر من بعضهم انه ليس فيه مخالف ممن يعتد به فما في السرائر في نسبته
على كثير من المتفقهة الطرف المذكور وظن ان الطرف الذي هو المارن لاطلاق القول في الكتب ثم قال ودليل ما نبهنا عليه ان
الاصل براءة الذمة مما زاد على ما قلناه وايضا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والباء عندنا للتبعيض بلا خلاف ومن
مسح على ما قلناه فقد امتثل الآية انتهى واستدل في المنتهى على كون المراد بالطرف هو الاعلى لا الاسفل بان العبارة الموجودة
في الاحاديث باربع صيغ احدها مسح جبينه وثانيها مسح جبهته وثالثها مسح وجهه ورابعها ضربة للوجه لكن في العبارتين
الاوليين دلالة على التفسير الاول فالعمل عليه انتهى ومحصله عدم اندراج ما دون الطرف الاعلى في شيء مما في الاخبار من الجبهة
والجبين بعد تنزيل اخبار الوجه عليها واستدل عليه في المستند بالرضوي وصفة التيمم للوضوء والجنابة وساير ابواب الغسل واحد
وهو ان تضرب بيديك الارض ضربة واحدة تمسح بها وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف ويرد عليه اولا ان
طرف الانف يصدق على الاعلى والاسفل ولا يتعين بشيء منهما الا بدلالة اللهم ان يقال ان يقرب له الا انه هو ان طرف

الأنف

الانف مطلق يصدق على الاعلى فيحصل الامتثال بالمسح عليه كما قاله ابن ادريس ره في الاستدلال بالآية ويمكن المناقشة بان
لازم التمسك بالاطلاق هو كون كل من الفردين واجبا مخيرا كما في التسبيحة فما زاد في الركوع على القول بان الواجب انما هو مسمى
الذكر والتسبيح فان ما زاد على التسبيحة احد طرفي التخيير الا ان يقال انه ليس معنى كون الزائد الذي هو افضل الفردين الا استحباب
ما يتحقق به الزيادة وقبول التخيير الى التخيير في اتيان الاقل مقرونا بما يتحقق به الزيادة او غير مقرون مع كون الاول افضل
من جهة الاقتران لا في نفسه وثانيا ان سند فقه الرضا غير ثابت عندنا وجعله مورده منجبرا بالشهرة ويمكن المناقشة فيه بان جبر
الخبر بالشهرة انما يتحقق اذا علم استناد المفتين الى ذلك الخبر ولعدمه ما استدل به في المنتهى وعلى فرض الاغماض عنه يجب
التعويل على اصل البراءة نعم جواز التسامح في ادلة السنن وحسن الاحتياط يقتضيان حسن انهاء المسح الى المارن الثاني ان ظاهر
عبارة المصنف ره ومن عبر بمثل عبارته كالصدوق وقدماء والشيخين والسيد وابن ادريس ره والحلبي وابن حمزة والعلامة ره والشهيدين
وغيرهم هو وجوب البدأة بالاعلى وصرح العلامة ره بذلك في التذكرة حيث قال يجب ان يبدأ في مسح الوجه من اعلاه الى ان
ينتهي الى محل الفرض فلو نكس فالوجه البطلان كالوضوء انتهى ومثله الشهيد في الذكرى والدروس وحكي عن نهاية الاحكام ايضا
وقال في المنتهى ظاهر عبارة المشايخ يقتضي وجوب الابتداء من القصاص والانتهاء الى الطرف فلو نكس اعاده كالوضوء انتهى
وعن امالي الصدوق ره انه من دين الامامية وفي المستند انه نقل بعض مشايخنا المحققين ره اتفاق الفقهاء والمسلمين عليه انتهى خلافا
للمحقق الاردبيلي ره فانه استظهر عدم وجوب الابتداء من المسح من الاعلى ووافقه في ك حيث قال وينبغي البدأة في مسح الجبهة و
الوجه بالاعلى احتياطا ثم نقل القول بالوجوب ومستنده وضعف حجة القول الاول وجوه الاول اصالة الاشتغال وهو ساقط
عندنا الثاني التأسي بالتيممات البيانية حيث ان الظاهر والمتبادر من اخبارها انه ابتدأ فيها بالاعلى والا لنقل لكونه خلاف
المتعارف في الوضوء والمعهود بين الناس واجيب عنه اولا بمنع التبادر بالاعلى فيها ووجوب النقل لو نكس ممنوع جدا وكونه خلاف
الوضوء مع كونه ممنوعا للخلاف فيه ايضا لا يدل على وجوب النقل وكونه خلاف المعهود في الصدر الاول غير مسلم وثانيا بمنع دلالتها
على الوجوب لمنع كون البدأة به بيانا بل هي اتفاقية لكونها احد افراد الواجب المخير بل لقائل ان يقول ان الابتداء من الاعلى في
غسل الوجه ومسحه امر طبيعي يقتضيه الطبع لو لم يمنع من ذلك مانع فلا دلالة فيه على وجوبه الثالث عموم المنزلة الثابت بقوله جعل
التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ونحوه خصوصا بعد ملاحظة قوله التيمم نصف الوضوء ورد بمنع ثبوت عموم المنزلة باخبار التشبيه
ولو سلم فلا يفيد في كيفية الاستدلال الا ترى انه اذا قال الطبيب ان في الاهليلج الشفاء كما ان في السقمونيا الشفاء لا يفهم منه اتحادهما
في كيفية الاستشفاء الرابع عموم البدلية الثابت بفهم العرف من غير اخبار التشبيه كآية التيمم ونحوها ولعله الى هذا الوجه او ما قبله
اشار الشهيد ره في تعليله القول بالوجوب بمساواة الوضوء ونقل عن بعض المحققين ره في بيان هذا الوجه ان اهل العرف اذا سمعوا وجوب التيمم
بالتراب عند فقد الماء يتبادر الى اذهانهم كونه بالكيفية التي عرفوها للمائية الا ان يثبت المخالفة فانهم اذا سمعوا قول القائل اذا فقد
الماء فالجمد والثلج واذا فقد فالتراب واذا فقد فالغبار يفهمون ان الكل بكيفية واحدة كما اذا علموا ان الجمد بمنزلة الماء بعد فقده
والغبار بمنزلة التراب كذلك وبالجملة يتبادر من امثال هذه العبارات اتحاد الكيفية ولهذا صدر من عمار ما صدر مع انه كان من اهل
اللسان ولهذا انهم لا يحتملون مغايرة كيفية تيمم الغبار لتيمم التراب ولا يحتملونها في الثلج والجمد المذابين مع الماء واذا علموا المخالفة في شيء
اقتصروا عليه واجيب عنه بان فهم العرف عموم البدلية الذي ادعاه انما هو فيما اذا قال استعملوا الماء في الوضوء وكذا وان لم تجدوا فاستعملوا
التراب او التراب بدله او نحو ذلك من العبارات واما اذا قال استعملوا الماء كذا او اغسلوا الوجه واليدين بالكيفية المخصوصة من
الماء في الوضوء فان لم تجدوا الماء فتيمموا بالتراب او امسحوا بعض وجوهكم به فلا يفهم منه التماثل او ارشدت هذا المقال فانظر الى قول
الطبيب للمريض عالج بطنك ضمد بدهن البنفسج تدهنه برطل منه قبل تناول الغذاء مبتدءا براسك في الحمام بعد غسل البدن فان لم تجد فبماء
الورد او اطل بماء الورد او بدله ماء الورد فانه يفهم منه قطعا ان ماء الورد ايضا يطلى برطل منه قبل تناول الغذاء الى ما ذكر الا ان يثبت
المخالفة في موضع بدليل بخلاف ما اذا قال فان لم تجد دهن البنفسج فاشرب المسهل او ضع الدقيق على راسك فانه لا يفهم منه ان المسهل
او الدقيق ايضا يلزم ان يكون رطلا قبل تناول الغذاء في الحمام الى اخر ما مر والحاصل انه فرق بين الامر بجعل الشيء شيئا وجعل شيء
آخر بدلا عن تلك الآلة في ذلك الفعل وبين جعل فعل آخر لشيء آخر بدلا عن ذلك الفعل والتيمم من قبيل الثاني دون الاول فانه لو

كان

كان يقول توضؤوا بالماء فان لم تجدوا الماء فبالتراب او بدله التراب لكان يتبادر منه ما ذكر ولكن اين ذلك من مثل قوله اغسلوا وجوهكم
وان لم تجدوا ماء فتيمموا او فخذوا صعيدا فامسحوا به بعض وجوهكم ولا يتبادر في مثل ذلك اصلا ولا يختلف فهم المعاني من الالفاظ
بادنى تغيير واختلاف فيفهم من بدلية الآلة عن الآلة ما لا يفهم من بدلية الفعل من الفعل واما الاستشهاد بفعل عمار فانه وان كان
المجيب لم يتعرض له الا انه واضح الاندفاع لانه لو كان فهم عمار وفعله واقعين على وجه الصواب لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يهزء به ويقول تمعكت
كما تتمعك الدابة فاقصى ما يدل عليه ان تيمم الصعيد مجمل كان عليه طلب بيانه ثم العمل به دون العمل قبل طلب البيان ثم اعلم انه لو سلم
عموم البدلية والمنزلة كان مقتضاه هو التفصيل بين التيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل باعتبار الابتداء من الاعلى في الاول
دون الثاني فالحق البدلية ولم يقل بذلك من تمسك بالوجه المذكور فتدبر الخامس الرضوي المقدم المتضمن لقوله عليه السلام تمسح بهما
وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف بعد انجباره بالشهرة والاجماع المنقول وحمل التحديد على الممسوح دون المسح
خلاف الظاهر بل الاصل لانه يخرج لفظتي من والى عن افادة الابتداء والانتهاء اللذين هما حقيقتان عند ذكرهما معا ان لا ابتداء
ولا انتهاء بل يكونان طرفين للمحدود ويدفع هذا الوجه ما عرفت من منع الانجبار بالشهرة في مثل ذلك حجة القول الثاني ما
ذكره المحقق الاردبيلي ره من قوله الظاهر عدم وجوب الابتداء في المسح من الاعلى لاطلاق الآية والاخبار الا ان يكون اجماعيا
انتهى والمسألة لا تخلو عن اشكال ولا ينبغي ترك الاحتياط فيما هو مظنة الاجماع لاحتمال دخوله تحت معاقد الاجماعات المدعاة
على وجوب المسح من قصاص الشعر الى طرف الانف نظرا الى ان الظاهر منه انه تحديد للمسح لا للممسوح ولكن يوهن تحقق الاجماع ان الموجود
من كلام كثير منهم انما هو ما ليس فيه سوى الظهور وليس كلامهم صريحا لا يزيد في الوهن لما نقلنا عن العلامة ره من ان ظاهر المشايخ
هو وجوب الابتداء من الاعلى لان ذلك يكشف عن عدم تحقق المطلوب عنده ايضا مع احاطته واطلاعه ووصول كثير من المطالب
بالتلقي ممن تقدم عليه ثم لا يخفى ان ترك النكس اولى بالاحتياط فيه والظاهر عدم الفرق فيه بين صورتي العمد والسهو كما صرح به غير
واحد بل الاحوط اعادة الابتداء بالاعلى فالاعلى بل ربما قيل بعدم جواز الترك هنا ايضا الثالث انه هل يجب المسح باليدين ام انه
لا يكفي المسح بواحدة ولو كانت هي اليمنى ام لا الذي صرح به جماعة من القدماء والمتأخرين انما هو الاول بل صرح بشهرة ذلك فيما حكي عن
جملة من الكتب كالمختلف والذكرى والذخيرة والرياض بل ربما استظهر الاجماع على ذلك خلافا لابن الجنيد ره حيث حكي عنه اجتزاء
بالمسح باليد اليمنى وللعلامة ره في التذكرة فانه احتمل الاجتزاء بواحدة من اليمنى واليسرى حيث قال فيها الاظهر من عبارات الاصحاب
وجوب مسح الوجه بالكفين معا فلو مسح باحديهما لم يجزه ويحتمل الجواز انتهى وحكي الاحتمال المذكور عن نهاية الاحكام و
للمحقق الاردبيلي ره حيث استظهر عدم وجوب المسح بالكفين حجة القول الاول صحيحة محمد بن مسلم قال سألت الصادق عليه السلام عن التيمم
فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على
بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل في الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين
والقي ما كان عليه مسح الرأس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد وتبيان معنى آخر الحديث كما في الوافي هو ان التيمم انما يرد على العضو الذي
كان يغسل في الوضوء دون ما يمسح فيه فانه يلغى في التيمم لا يعرض له كما مر في حديث زرارة المفسر للآية فالغسل بفتح الغين والقي اما
بالقاف او الغين المعجمة على اختلاف النسخ وكلاهما بمعنى واحد ومسح بالتنوين دون الاضافة والرأس والقدمين بدل من ما في ما
كان عليه او بتقدير اعني كالوجه واليدين انتهى ووجه الدلالة انه عليه السلام فعل ذلك في جواب السؤال وقد مسح بكفيه وجهه ثم ضرب بشماله [illegible] وموثقة
زرارة قال سألت الباقر عليه السلام عن التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة وصحيحة زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك والوضوء تضرب بيديك وتمسح بهما وجهك
وكفيك ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله عليه السلام في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك
ورواية دعائم الاسلام يجزيك ان تمسح بيديك وجهك وكفيك مضافا الى طريقة الاحتياط ويتجه المناقشة على الصحيحة الاولى
باشتمالها على ما اعرض عنه اكثر اصحابنا ولهذا حمل على التقية وعلى موثقة زرارة بخلوها عن المسح باليدين صريحا او ورد على
الاخبار الاخيرة بمنع دلالتها على لزوم مسح الوجه باليدين معا لاحتمال ان يكون المراد انه يجب ان يمسح باليدين جميع الاعضاء
الثلاثة فان مسحها لا يمكن الا بذلك ولا يجوز بواحدة ولو كان المراد من الامر بالمسح باليدين مسح الوجه بهما معا لكان ذلك واجبا

ايضا في كل من اليدين لاقتضاء عطف الكفين على الوجه ذلك كما لا يخفى وهو محال فتعين ان يكون المراد ما ذكر وعلى هذا يكون الاخبار
من ادلة القول الثاني وبهذا البيان يظهر تقوما في المستند من ان حملها على ان يمسح المجموع بالمجموع حتى يكفي في صدق مسح اليمين بالشمال
ايضا خلاف الظاهر انتهى وذلك لانه لا بد من ذلك بالنسبة الى المعطوف فلو اريد المسح بهما مجتمعين بالنسبة الى المعطوف عليه لزم
استعمال اللفظ في معنيين نعم هذا الاشكال لا يتجه على العامي المحكي عن كتب الفاضل وغيره من عمار عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال قد كان
يجزيك من ذلك ان تمسح بيديك وجهك الا انه ليس من طرق اصحابنا حجة القول الثاني وجهان اشار اليهما في المستند احدهما صدق
المسح وثانيهما القياس على الوضوء وضعفهما ظاهر اما الاول فلان صدق المسح انما يتم مع بقاء المطلقات على حالها وقد عرفت انها مقيدة
بالمسح باليدين مضافا الى ان مجرد صدق المسح لا يعين كونه باليد اليمنى واما الثاني فلبطلان القياس عندنا وان كان من مذهبه حجة القول الثالث
ما ذكره المحقق الاردبيلي ره في قوله والظاهر عدم وجوب المسح بالكفين لخلو الاخبار الكثيرة عنه مثل خبر داود بن النعمان وصحيحة الكاهلي
فمسح بها وجهه وصحيحة زرارة ثم مسح وجهه وكفيه وموثقة زرارة لابن بكير ثم مسح بها جبينيه وكذا في صحيحة عمار ثم امسح جبينيه
باصابعه وغيرها من الاخبار والاصل الا ان يكون اجماعيا وما وجد في بعض النسخ وجه ليس بصريح في الوجوب العيني والاستحباب والتخيير
محتمل جيد للجمع انتهى وظاهر عبارته ره هو ان من الاخبار ما هو خال عن مسح الوجه باليد وهو كثير ومنها ما هو متضمن لمسحه بها
وهذا بظاهره غير سديد لانه لا يكون معارضة بين الصنفين لان الخالي من قبيل الساكت وهو لا يعارض الناطق الا ان من الاخبار
التي اشار اليها ما هو معارض لما تضمن المسح باليدين فينبغي التعرض لذكرها فنقول اما رواية داود بن النعمان فهي انه قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يهزء به يا عمار تمعكت كما تتمعك
الدابة فقلنا فكيف التيمم فوضع يديه على الارض ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا ولم يصرح فيهما بانه مسح بهما وجهه وهو يصدق
بمسح يد واحدة واما صحيحة الكاهلي فهي كما في الوافي انه قال سألته عن التيمم فضرب بيديه على البساط فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر
الاخرى وقد نقلها عن الكافي والتهذيب والاستبصار ومثله في نسخة الوسائل التي هي عندي الا انه ليس فيها بيديه بل الموجود فيها فضرب
على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه آه ولعل النسخة التي كانت عنده لم تكن على الوجه الذي نقلنا او كانت النسخ مختلفة فنقل ما وافق
غرضه واعتمد على النسخة الاخرى بقوله وما وجد في بعض النسخ آه واما صحيحة زرارة فهي انه قال سمعت الباقر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما
صنع عمار فوضع الباقر عليه السلام كفيه على الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء مما لا يعارض ما دل على المسح باليدين لان مطلق
مسح الوجه لا يعطي كونه باليدين معا واما موثقة زرارة لابن بكير فهي انه قال سألت الباقر عليه السلام عن التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما
فنفضهما ثم مسح بها جبينيه وكفيه مرة واحدة هكذا في الوسائل ولكن في الوافي فضرب بيديه الى ان قال ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة و
لعل هذه الموثقة من جملة موارد اختلاف النسخ التي اشار اليها واما صحيحة عمار فلم اقف عليها نعم في صحيحة اخرى لزرارة ثم مسح جبينيه باصابعه
وكفيه احديهما بالاخرى وبالجملة فالاخبار مختلفة فمنها ما تضمن ضرب اليد بلفظ الافراد وتضمن مسح الوجه بها ومنها ما تضمن ضرب اليدين
ولكن ليس فيه تقييد مسح الوجه بكونه بهما ومنها ما تضمن الضرب باليدين ومسح الوجه بهما لكن عطف على الوجه اليدان فيتجه على الاستدلال
به الاشكال السابق ويمكن الجواب بان يقال ان ما تضمن ضرب اليد يراد به الجنس وان المراد به ضرب اليدين بدلالة قيام الاجماع على اعتبارهما في الضرب
او الوضع وان وقع الخلاف في كفاية الوضع وعدم كفايته فعلى كل من التقديرين لا بد من اعتبار اليدين فالضمير المفرد المؤنث المجرور بالباء التي
هي صلة للمسح يعود الى اليد لكونها المراد وافراد الضمير انما هو بملاحظة لفظ المرجع فيتم الاستدلال بموثقة زرارة لابن بكير بناء على نسخة
الوسائل ويؤيد المعنى الذي ذكرناه للموثقة بناء على نسخة الوسائل انه قال في ذيلها ثم مسح بها يعني باليد جبينيه وكفيه ومعلوم انه لا يمكن
مسح اليد بيد واحد فلا بد وان يكون المراد هو المسح باليد ويقال في توجيه ما تضمن ضرب اليدين وليس فيه تقييد مسح الوجه بكونه بهما ان
سياق الكلام يعطي التقييد بذلك مضافا الى ان الشهرة وان لم تكن جابرة للدلالة الا انها تكون كاشفة عن قيام قرينة على المراد ويقال
في الجواب عن الاشكال ان العبارة الموجودة في الاخبار ظاهرة في كون كل من المعطوف عليه والمعطوف مستقلا في الحكم فحينئذ نقول ان مسح الوجه بهما
انما يكون بمسح نصف اليد اعني اليد الواحدة بواحدة ونصفها الآخر بالاخرى فيكفيك في اندفاع الاشكال المذكور انه ما كان يخطر
ببال الناس من لفظ الحديث المعنى الذي بني عليه الاشكال قبل العثور عليه مثله مضافا الى ان صحيحة الكاهلي تضمنت المسح بهما ولم يقع فيها عطف
اليد على الوجه حتى يتجه الاشكال المذكور وانما وقع فيها عطف مسح الكفين احديهما بالاخرى على مسح الوجه بهما واما ما اشار اليه المحقق المذكور

من انه لم يعلم كون المسح بهما على وجه الوجوب العيني وانه يحتمل كونه على الاستحباب او الوجوب التخييري وفيه ان الظاهر من الفعل في جواب السؤال عن حقيقة التيمم انما هو الوجوب بل لا يحتمل غيره واما حمل علة ذلك هو الجمع ففيه ان الجمع يمكن بان المراد من جميع الاخبار هو مسح اليدين والمسح بهما في الوجه خصوصا مع كون لفظ اليدين اظهر في التعدد من لفظ اليد في الاتحاد لصحة ارادة الجنس منه على وجه لا تستقر منه القلوب فتدبر ثم على القول بوجوب المسح باليدين هل يجب ان يكون المسح بهما دفعة او يجزي التعاقب وجهان اقواهما الاول لانه المنساق من النص والفتوى خصوصا مما وقع فيه التعبير بالمعية وفي الجواهر انه لا مع الاحتياط اللازم المراعاة قد يعينه انتهى ولا ارى لضميمة الاحتياط وجها لانه لا يتجه عليه اولا ان الشك هنا يكون شكا في الشرطية وهو مورد البرائة عندنا و ثانيا ان الدليل ان كان وافيا فلا وجه للتمسك بالاحتياط وان كان المحل مورد الاحتياط لعدم اجتماع الاصل والدليل في اثبات شئ وان لم يكن وافيا كان الحكم للاحتياط وحده فلا وجه للضميمة وفي المستند اوجب الدفعة وحكم بالبطلان مع التعاقب اعتمادا على الاجماع المركب وكان مراده ره هو ان كل من قال بوجوب المسح باليدين قال بوجوب الدفعة ثم الظاهر على القول المذكور ايضا انه لا يشترط مساواة اليدين في المسح كما صرح به في المقاصد العلية فقال والواجب حصول المسح بهما وان لم يتساويا فيه انتهى ويجب ان يكون مسح الجبهة بباطن الكفين كما صرح به هنا وفي مسح اليدين جماعة بل عن بعض المحققين انه لم يخالف فيه احد من الاصحاب والظاهر انه كذلك بل الظاهر انه اجماعي كما في المستند مضافا الى انه لازم وجوب ضرب الباطن ويجب مد اليدين على الجبهة ليتحقق المسح فلا يكفي الوضع وهو ظاهر ولو تعذرت احدى اليدين تعينت الاخرى وجهه ظاهر الثالث من واجبات التيمم التي اشتمل عليها عبارة المصنف مسح اليدين ولا ريب في وجوبه في الجملة ويدل عليه الكتاب والسنة المتواترة وقد تقدم الاشارة الى جملة منها والاجماع المحقق والمنقول في كلام جماعة بل لعله معلوم بضرورة المذهب ان لم يكن من ضروري الدين ولكن الاصحاب اختلفوا في تعيين القدر الواجب منه على اقوال احدها انه لا يجب الا مسح ظاهر الكفين من الزند الى رؤس الاصابع فلا يجب مسح شئ مما فوق الزند من الذراع كما لا يجوز الاقتصار على مسح اصول الاصابع الى رؤسها وهو المعروف بين الاصحاب وقد نسب الى جمهور الاصحاب تارة والى المشهور اخرى والى الاكثر ثالثة بل عن الانتصار والناصريات والغنية الاجماع عليه وعن الامالي نسبته الى الرواية والحكم بانه مضى عليه مشايخنا تارة والى دين الامامية اخرى والزند هو موصل طرف الذراع في الكف ويسمى الرسغ بضم الراء والسين والغين المعجمة وثانيها ما نبه عليه في السرائر حيث قال و ذهب قوم من اصحابنا الى ان المسح على اليدين من اصول الاصابع الى رؤس الاصابع وصرح في الذكرى بان في كلام الجعفي ما يوهم هذا القول وثالثها ما اشتهر حكايته عن علي بن بابويه ره من انه يجب مسح الذراعين ورابعها ما عن ابن بابويه ره في الفقيه والمقنع اذا تيمم للوضوء فضرب بيديه على الارض وتنفضهما ومسح بهما جبينيه وحاجبيه ومسح على ظهر كفيه وان كان التيمم للجنابة ضرب بيديه على الارض ومسح على ظهر يديه فوق الكفين قليلا حجة القول الاول وجوه احدها الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة المحققة والمحكية وثانيها انه لو جاز الاقتصار على اصول الاصابع الى اطرافها لاشتهر ذلك فعلا او قولا لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل فالمقدم مثله وكذا لو وجب مسح تمام الذراعين لما جاز الاقتصار على مسح الكفين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجهين احدهما الاخبار الكثيرة المتضمنة لبيان التيمم الفعلي الصادر من اهل العصمة ع في مقام البيان فان فيها مسح كفيه وبهذه الاخبار يستدل على وجوب مسح تمام الكفين كما يستدل بتمامها كل من بعضها على عدم وجوب مسح بعض الكفين لان المتبادر هو التمام وثانيهما ظاهر اطلاق الامر بمسح الكفين في رواية اسمعيل بن همام والمروي عن الامالي ويعضدها قوله ع في رواية دعائم الاسلام يجزيك ان تمسح بيديك كفيك وضعف اسانيدها منجبر بالشهرة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف و الحاصل ان اكثر الاخبار الدالة على وجوب مسح اليدين في التيمم ظاهرة في ان الواجب فيه مسح الكفين بل في صحيحة زرارة ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشئ مع ظهورها في عدم جواز الاكتفاء ببعض الكف نص في نفي الزايد ويعضدها الرضوي فتمسح بهما اليمنى الى حد الزند و ثالثها ما استدل به جماعة من قوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وجه الدلالة ان الباء في قوله تع بوجوهكم للتبعيض كما نص عليه جماعة وقد عطف قوله تع ايديكم على مدخول الباء فيكون المسح ببعضها ايضا هذا بناء على ان اليد حقيقة في المجموع الذي هو من المنكب الى اطراف الاصابع او من المرفق اليها وان ثبت ما ادعاه جماعة كثيرة من ان اليد حقيقة فيما تحت الذراع امكن الاستدلال بالاية وان لم تكن الباء للتبعيض ولكن لا يخفى ان هذا الوجه لا يفيد تعيين كون الممسوح من الزند الى اطراف الاصابع لان المسح ببعض اليد اعم من

ذلك وانما يفيد في دفع القول بوجوب المسح من المرفق الى اطراف الاصابع على القول بان المراد باليد هو من المرفق الى اطراف الاصابع بل لو قلنا بان اليد حقيقة فيما هو من المنكب فما ادونه لم يفد في دفع ذلك القول لان المسح من المرفق الى اطراف الاصابع مسح ببعض اليد على هذا المعنى ولو قلنا بان اليد عبارة عما تحت الذراع لزم منه ثبوت القول بمسح بعض الكف بناء على كون الباء للتبعيض كما حكاه المستدل عن جماعة ويظهر من ق ما كلامه لا اعتماد عليه في الاستدلال رابعها ما تمسك به بعضهم من ان الوجه لا يجب استيعابه بالمسح فكذا اليدان لظهور عدم القائل بالفرق ولم يفهم له محصلا خامسها ما نبه عليه بعضهم من ان الاصل عدم وجوب مسح الزائد على الكفين وهذا مع عدم نهوضه بدفع القول بوجوب المسح من اصول الاصابع الى اطرافها يتوقف على انتفاء الدليل على ما عدا الاقوال حجة القول الثاني رواية حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال امسح على كفيك من حيث موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا وموضع القطع من اصول الاصابع عند الاصحاب واعترض في كشف اللثام بانه انما يتم لو كان حيث مضافا الى لفظ موضع القطع والصحيح اضافته الى الجملة فالمعنى من حيث الكف موضع القطع فكانه استدل على ان المسح على الكفين بان اليد مع الاطلاق يتبادر منها الكف واذا اريد الزايد عليه نص عليه بدليل ايتي السرقة والوضوء انتهى وانت خبير بان الفرار من اضافة حيث الى المفرد الى مثل هذا التفسير والتاويل اشبه شئ بالفرار من المطر الى الميزاب فظاهر اللفظ يعطي انه وان اطلق لفظ اليد على معان مختلفة لكن المراد انما هو هذا المعنى وانه ليس ذلك من نسيان ربك بل هو تع عالم بجميع الاشياء ولا يعتريه سهو ولا غفلة بل من اقتضاء حكمته كون المراد هنا هذا الذي ذكر واعترضه ايضا في الرياض باحتمال ارادة موضع القطع عند العامة اشارة بالمعرف باللام الى المعهود الخارجي في زمان الراوي انما هو من الامامية كما ينبئ عنه التعبير بلفظ اصحابنا فلا يكون المعهود عنده الا ما هو المعهود عند الامامية فالوجه رد الاستدلال بضعف سند الرواية لارسالها او عدم مقاومتها للاخبار الصحيحة المعتضدة بالشهرة و الاجماع المنقول حجة القول الثالث وجوه الاول اصالة الاشتغال ويدفع تارة بان المورد مجرى البرائة دون الاشتغال واخرى بمنع كون مسح الذراعين موافقا للاحتياط لاحتمال منافاته للفورية الواجبة فتامل وثالثها بمعارضتها بالاطلاقات الموجودة في الكتاب والسنة ورابعها بانها لا تقاوم الادلة المذكورة للقول الاول الثاني قاعدة مشاركة البدل للمبدل منه لوجوب غسل الذراعين في الوضوء وفيه ما مر ان هذه القاعدة غير ثابتة على نحو العموم وعلى تقدير ثبوتها لا تقاوم ادلة القول الاول الثالث ما ذكره في المنتهى بقوله وحجة ابن بابويه ره قوله تع وايديكم واحال بالاية على ما ذكر في الغسل اذ الكلام كالجملة الواحدة فيجب التناسب فيهما او لانه لما بين في الاول لم يحتج في الثاني الى بيان واجاب عنه في المنتهى بالمنع من الاحالة على اليد السابقة وتقييد المعطوف عليه لا يوجب تقييد المعطوف اجماعا انما الخلاف في العكس سلمنا ذلك لا خلاف في ان العطف يقتضي تكرير العامل والقرائة هنا بالجر لا غير فيجب تقدير الباء فيلزم التبعيض وذلك انما يكون بالمسح من الزند الرابع ما ذكره في المنتهى ايضا عن رواية سماعة المضمرة قال سئلته كيف التيمم فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين وعن رواية ليث المرادي عن الصادق ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما على وجهك وذراعيك وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه الحديث واجيب عن هذه الاخبار اولا بضعف سند الخبرين الاولين وبتاويل الخبر الاخير جمعا بينه وبين اخبار القول الاول فقد حكي عن الشيخ ره انه اوله بان المراد بالمسح الى المرفق الحكم لا الفعل لانه اذا مسح ظاهر الكف فكانه غسل ذراعيه في الوضوء فيحصل له بمسح الكفين في التيمم حكم غسل الذراعين في الوضوء وهو حمل بعيد مع انه لا يصح بالنسبة الى ما كان من التيمم بدلا عن الغسل واحتمل بعضهم حمله على الاستحباب وثانيا بان هذه الاخبار مرجوحة بالنسبة الى الاخبار الدالة على القول الاول لموافقتها للكتاب والشهرة العظيمة بين الاصحاب ومخالفتها لمذهب رؤساء العامة كابي حنيفة والشافعي فلا مناص عن العمل بتلك الاخبار وعلى تقدير التكافؤ يتساقطان والمرجع اصالة البرائة وعدم وجوب الزائد وهل يجوز التجاوز عن الزند بان يمسح من المرفقين قولان احدهما الجواز وهو خيرة جماعة وثانيهما عدمه وهو ظاهر العدول اليه في المستند ثم اختلف القائلون بالقول الاول فمنهم من يظهر منه ان ذلك على وجه الاحتياط كالمصنف في المعتبر حيث قال ثم الحق عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفين

على الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن انتهى ومنهم من جزم بالاستحباب كما حكى عن المصير اليه عن كشف الرموز حاكيا له عن الحسن بن عيسى
ومنهم من احتمل الاستحباب الا انه نسب القول بالاستحباب الى المصنف في المعتبر ولا يخفى عليك ان حمل الرواية على الاستحباب مقتضاه
استحباب نفس الفعل شرعا فيغاير استحبابه الاحتياطي هذا وقد عرفت مستند المصنف من كلامه واما حجة القول بالاستحباب فاحتمل
بعضهم انها حمل صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب جمعا بينها وبين اخبار القول الاول ولا ينافيه حملها على التقية لامكان اجتماعهما
وحجة القول بعدم الجواز ما صرح به في المستند من اصالة عدم المشروعية وانه ليس في رواية سماعة وصحيحة محمد بن مسلم الا الاخبار من
مسحه وهو يحتمل التقية ولما رواية ليث فقد وردت بلفظ الاخبار المحتمل المطلق الرجحان والاستحباب والوجوب فعلى الاخير
يجب حملها على التقية ولعدم تعين الاولين لا يثبت بها حكم انتهى والوجه ثبوت الاستحباب من باب الاحتياط وكذا من باب التسامح في
ادلة السنن دون الاستحباب الشرعي حجة القول الرابع روايتان احديهما صحيحة داود بن النعمان قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم قال
ان عمارا اصابته الجنابة فتمعك كما يتمعك الدابة فقال له رسول الله ص وهو يهزء به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له كيف التيمم فوضع
يده على الارض ثم رفعها فمسح يديه فوق الكف قليلا والثانية رواية ابي ايوب الخزاز قال سئلته عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة
فتمعك كما يتمعك الدابة فقال رسول الله ص يا عمار تمعكت كما يتمعك الحمار فقلت له كيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح
جبهته ثم مسح فوق الكف قليلا وتقريب الدلالة موقوف على الاغماض عن اطلاق لفظ التيمم في السؤال الواجب انطباق الجواب عليه
وحمل المورد بما يقتضي اختصاص الحكم المذكور في الجواب به وبنفيه عن غيره حتى يبعد اعتبار ما فوق الكف في التيمم الذي هو بدل
عن الوضوء او على ضم اصالة عدم وجوب مسح ما فوق الكف في الوضوء لمكان الشك فيه او على حمل الاخبار التي وقع فيها الاكتفاء
بالكف على التيمم الذي هو بدل من الوضوء جمعا بين طائفتي الاخبار وكيف كان فقد اجيب عن الاستدلال تارة بعدم صلاحية الروايتين
المذكورتين لمعارضة ادلة القول الاول واخرى بان ادخال الرفع في المسح يستلزمه المسح فوق الكف بقليل فيكون مسح ما فوقه من
باب المقدمة وربما يحتمل ذلك في كلام ابن بابويه ره ايض فلا خلاف وثالثة بان الراوي رأى الامام ع ماسحا من اصل الكفين
فتوهم المسح من بعض الذراع وربما عبر باحتمال ان يكون قليلا صفة لمصدر محذوف اي مسحا قليلا اي غير مبالغ في ايصال الغبار
الى جميعها وفوق الكف بمعنى ظهرها وقد تبين من جميع ما ذكر ان الحق هو القول الاول تنبيهات الاول ان محل المسح في الكفين
ظهورهما لا بطونهما صرح به غير واحد من القدماء والمتاخرين ونسب الى الاكثر تارة والى المشهور اخرى وان عليه جمهور الاصحاب
كما عن المهذب والذخيرة بل في ك ان ظاهر كلامهم ان هذا الحكم مجمع عليه بين القائلين بتخصيص المسح بالكف انتهى وفي الانتصار
نسبته الى الامامية وعن كشف الرموز نسبته الى عمل الاصحاب بل هو مقتضى معقد المحكي عن الامالي بالنسبة الى ما مضى من مشايخنا والحجة
على المدعي مضافا الى الاجماع الظاهر والمحكي عن جملة من الاخبار ان حسنة الكاهلي قال سئلته عن التيمم قال فضرب بيده على البساط فمسح بها
وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى وعدم صحتها غير قادح بعد الانجبار بالعمل وبهذا يقيد الاطلاقات المتضمنة للكف لو
فرض ظهورها في العموم وهو ممنوع خصوصا مع تضمن اكثرها فعل المعصوم ع دون قوله ومن المعلوم ان الفعل مجمل وربما يؤيد
المدعي بقول الصادق ع في حسنة ابي ايوب الخزاز من انه مسح فوق الكف قليلا ابتناء على ان المراد بالقليل المسح الخفيف في مقابل الشديد
الثاني انه يجب ان يكون المسح بباطن كل من الكفين فيمسح بباطن اليسرى ظهر اليمنى ثم يمسح بباطن اليمنى ظهر اليسرى من الزند اليهما كما صرح
به جماعة ونسبه في الذخيرة الى الاصحاب وصرح في الرياض وغيرها بدعوى الاجماع عليه مضافا الى ما نبه عليه غير واحد من ان
المتبادر من الاخبار البطن في الماسح والظهر في الممسوح والى التصريح به في الخبرين احدهما حسنة الكاهلي ثم مسح كفيه احديهما على
ظهر الاخرى وثانيهما الموثق المروي عن مستطرفات السرائر ثم مسح بكفيه كل واحدة على ظهر الاخرى ويؤيدهما الرضوي وبما ذكر يقيد
اطلاق سائر الاخبار على تقدير وجوده ويخصص عموم الاية لو سلم عمومها وبالجملة لا اشكال في المسئلة وعلى ذلك لو مسح بالظهر
اختيارا او بالزام لم يجزه كما صرح به بعضهم ولو تعذر لعارض المسح بالبطن في الوجه او اليدين اجزء المسح بالظهر كما عن الذكرى وجامع
المقاصد والكفاية والكشف وهو جيد حيث لا يتمكن من تولية الغير للمسح ببطن يده واما مع التمكن منها فهل يجب المسح بالظهر من غير تولية
كما هو مقتضى اطلاق الكتب المذكورة او يجب التولية او يتخير بين الامرين او يجبان معا وجوه احوطها الاخير واقواها الاول
لعموم الاية والاخبار فيقتصر في التخصيص المخالف للاصل على المتيقن الثالث انه صرح جماعة بانه يجب الابتداء بالزند ونسبه في

اقول ذلك [illegible] بين القائلين [illegible] الاستيعاب انتهى [illegible] ان ظاهر كلامهم

الذخيرة

الذخيرة الى ظاهر اكثر الاصحاب واستفاد بعضهم من ظاهر المتن والنافع والتبصرة وغيرها عدم وجوبها والكلام فيه كما في الوجه واحوط
الاحتياط واصح وعلى القول الاول لو نكس بطل التيمم الرابع انه لم يوظف لمسح الكفين كيفية مخصوصة فيجوز ان يمسح بالاصابع وبكل
من طرفي اليد كما صرح به بعضهم الخامس انه يجب ادخال جزء من غير محل الفرض في المسح من باب المقدمة كما صرح به جماعة نظرا الى
وجوب المقدمة العلمية وربما دل عليه صحيحة داود بن النعمان وحسنة ابي ايوب الخزاز المتقدمتان السادس انه لو كان له يد زائدة فالكلام
في وجوب مسحها هو الكلام في وجوب غسلها في الوضوء السابع انه لو مسح الاعضاء باليد الزائدة مع فقد الاجزاء وجهان اوجههما الثاني
ولو اشتبهت بالاصلية وجب المسح بهما لاشتغال الذمة بالتيمم قطعا فيجب اليقين بالخروج عن عهدة التكليف به ولا يحصل الا بالمسح
بهما الثامن انه لو قطع بعض شيء من مواضع المسح يجب مسح ما بقي منه لان وجوب استيعابه منوط بالامكان وعند تعذره يعمل بالمطلقات
لو قلنا بان تقييدها ناظر الى صورة امكان الاتيان بالمقيد فيبقى المطلقات على حالها مع عدم الامكان ويعمل بقاعدة الميسور لو قلنا بان المقيد
والمقيد تكليف واحد متعلق بمركب فيلحق بالجزء الميسور عند سقوط الجزء المعسور ولو لم يبق منه شيء سقط مسحه واكتفى بمسح ساير الاعضاء على
المبسوط وربما علل باستصحاب وجوبه واصالة عدم الارتباط بين مسح الاجزاء ولا يخفى سقوطه لوضوح ان المجموع عبادة مركبة فلا مجرى لاصالة
عدم الارتباط الرابع من واجبات التيمم الترتيب بان يضرب يديه على الارض اولا ثم يمسح الوجه ثم يمسح ظاهر الكف اليمنى ثالثا ثم يمسح ظاهر الكف
اليسرى رابعا ولم يحك احد خلافا في المسئلة وان قال في كشف اللثام ان بعض كتب الاصحاب خال عن الترتيب مط كالمصباح ومختصره والجمل و
العقود والهداية وكالفقيه في بدل الوضوء وبعضها خال عنه بين الكفين كالمقنع وجمل العلم والعمل والسرائر والمراسم والشرائع انتهى لان ذلك
ليس خلافا في المسئلة ومن هنا قال في المنتهى واما وجوب الترتيب فهو مذهب علمائنا اجمع وقال في التذكرة الترتيب واجب في التيمم يبدء بمسح الوجه
ثم بالكف اليمنى ثم باليسرى فلو غيره وجب ان يعيد على ما يحصل معه الترتيب ذهب اليه علماؤنا واهل السنة انتهى ووصفه في ك بانه مما اجمع عليه
الاصحاب مضافا الى الاجماع المركب بين الترتيب هنا وبين المائية كما عن السيد ره التصريح به فيحصل من جميع ذلك الوثوق بقيام
الاجماع ورضى الحجة ع بذلك وهي العمدة وربما استدل في المقام بوجوه اخر منها قاعدة الاشتغال وفيه ما عرفت غير مرة من ان البناء
عند الشك في الشرطية او الجزئية على البراءة ومنها الاية الكريمة وتقريب الاستدلال بها من وجوه احدها ما ذكره العلامة ره في التذكرة من
ان الواو للترتيب عند الفراء وفيه ان توجه المنع عليه جلي بل الواو لمطلق الجمع ثانيها ما في التذكرة ايضا من ان التقديم لفظا يستدعي
سببا لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولا سبب الا التقديم وجوبا وفيه انه ممنوع ايض وثالثها انه يتم بضميمة ما ورد من قوله ص ابدء بما بدء الله
سبحانه واورد عليه بوجهين احدهما ان الرواية مرسلة لا تصلح للحجية وثانيهما منع عمومها بحيث يشمل جميع المواضع انه محل الوضوء كما
قيل ومنها اشتمال التيممات البيانية على ذلك الترتيب لتضمن اخبارها الحاكية لها الفاء او ثم الدالتين على الترتيب بين الضرب والمسح كما في
بعضها او بينه وبين الوجه واليدين كما في بعض اخر وبينها وبين اليدين كما في ثالث ويمكن المناقشة فيه بانه لا دلالة في نقل الترتيب على
الوجوب لاحتمال كونه احد فردي المخير فيه فانه لا يخلو من نوع ترتيب ولا يمكن الجمع فلا نعلم كونه جزء من البيان واشتمال بعضها على قوله
هذا التيمم لا ينافي ما ذكر ومنها قاعدة البدلية لان التيمم بدل من الوضوء والغسل والاصل اشتراك البدل والمبدل منه في جميع
الاحكام الا ما اخرج وقد وجب الترتيب فيهما وخروج البدل غير معلوم وانت خبير بتوجه المنع الى الاصل المذكور كما تقدم سابقا ومنها ما
ذكره بعضهم من الرضويين المجبرين المتضمن احدهما لفظة الفاء والاخر لفظة ثم الدالتين على التعقيب وفيه ما عرفت سابقا مرارا بان العبرة
في الانجبار بالشهرة كون الجماعة مستندا الى ذلك الخبر الضعيف ولم نعلم وجود كتاب الفقه الرضوي عند القدماء حتى يستندوا اليه فروع
الاول لا اشكال في ان التيمم الخالي عن الترتيب المذكور لا يكون مجزيا سواء اخل به عمدا او سهوا والجاهل المقصر حكمه حكم العامد
الثاني لو قدم ما يجب تاخيره كما اذا قدم اليسرى على اليمنى او اليمنى على الوجه عاد على ما يحصل معه الترتيب ولا يبطل بذلك تيممه ان لم يكن
وقوع الفعل الذي اعاد في الاثناء مخلا بالفور وقد صرح بذلك جماعة الثالث ان الترتيب هل هو جزء واجب فلو اتى به لغير الله
بطل التيمم او انه شرط فلا يعتد بذلك الذي صرح به المصنف في المعتبر هو الثاني وان لم يصرح بلازمه قال الترتيب شرط في التيمم
قال الشيخان وعلم الهدى انتهى والذي اختاره بعض من تأخر هو الاول ولم يات على ذلك ببرهان لكن لا اشكال في كون مراعاة لوازم
الجزئية احوط وقد حررنا في الاصول ان ليس في دوران الامر بين كون شيء جزء وبين كونه شرطا اصل كلي يعتمد عليه فيجري اصل البراءة
بالنسبة الى الاثار الزائدة في كل واحد كما يذكر فيه امور الاول انه قال في المقاصد العلية في عداد واجبات التيمم السادس

فرع

نزع الحائل بين الماسح والممسوح او بين الارض والبشرة حالة الضرب كالخاتم مع الامكان ومع عدمه كالجبيرة يمسح بها وعليها كالطهارة المائية انتهى وقال في كشف اللثام ويجب ان ينزع خاتمه وشبهه للضرب وللمسح على اليدين لوجوب الاستيعاب وان تعذر فكالجبيرة انتهى وسبقهما في ذلك جماعة وتبعهما فيه اخرى ويدل عليه ظواهر الكتاب والسنة وقاعدة الاشتغال وربما يدعى ظهور الاتفاق عليه ومن الحائل الوسخ الكائن على ظهر اليدين مثلا اذا كان خارجا عن العادة فيجب ازالته واما المعتاد فان صدق معه اسم المسح على اليد حقيقة فلا يجب ازالته وكذا لا يجب ازالة اللون كلون الحناء ونحوه فانه ليس من الحائل عرفا قطعا بل قد يجب ازالة الوسخ التي تحت الاظفار اذا كانت طويلة بل ولا نفس الاظفار اذا كانت طويلة وان خرجت عن المعتاد والشعر المعتاد الكائن في الممسوح لا يجب ازالته ولا تخليله سواء كان خفيفا او كثيفا كما صرح به بعضهم واما الشعر المسترسل على الجبهة فان كان يسيرا قليلا بحيث لا يمنع من صدق المسح على تمام الجبهة لم يجب ازالته ولا تخليله والا وجب احد الامرين ولو كان على احد الاعضاء الممسوحة جبيرة فان امكن نزعها وجب والا مسح عليها كما في الطهارة المائية وقد صرح به جماعة بقاعدة الميسور وفحوى ما دل على وجوب المسح على الجبائر في الطهارة المائية وقاعدة الاشتغال ولا يجب اعادة الصلوة التي صليها بالتيمم الذي مسح على الجبائر لانها وقعت على الوجه المامور به وكان الامر واقعيا اضطراريا ومقتضى القاعدة فيه هو الاجزاء و الكلام في وجوب اعادته بعد نزع الجبائر اذا لم يكن قد انتقض هو الكلام في اعادة الوضوء لو مسح على الجبيرة كما عن المنتهى التصريح به وعن الدروس التصريح ببقاء التيمم وعن الذكرى التوقف فيه وسبيل الاحتياط واضح الثاني ان المباشرة بنفسه واجبة اجماعا وهو الحجة فيه ولهذا نفى عنه الريب في ك وصرح بالاجماع جماعة مضافا الى انه الاصل في خطاب شخص خصوصا او عموما والى انه مقتضى الاحتياط وقد يتمسك بقاعدة الاشتراك لكن التمسك بها موقوف على ثبوت وجوبها في حق الحاضرين ولا يثبت الا بما هو دليل بالذات على ثبوتها في حقنا ولو تعذرت استنابة في الافعال عند علمائنا كما في ك وعند الاصحاب كما عن الذخيرة ونفى عنه الخلاف بعضهم وان قال في ك لم اقف فيه على دليل نقلي وحكي مثله عن الذخيرة ويدل عليه روايتا ابن ابي عمير يؤمم المجدور والكسير اذا اصابتهما الجنابة ومرسلة الفقيه المجدور والكسير يؤممان ولا يغسلان ورواية محمد بن مسكين ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سئلوا الا يمموه ويعد انجبارها بما عرفت وافتيا بانهما المطلوب وربما يستدل على المطلوب بوجه آخر حكي عن بعض المتاخرين قال لو لم يجز النيابة في التيمم ح لزم احد امور ثلثة اما سقوط التكليف بالصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة من الحدث راسا او جواز الاتيان من غير طهارة او كون الطهارة غير التيمم والوضوء والغسل وجميع ذلك باطل اما الاول فلوجهين احدهما اصالة بقاء وجوب الصلوة ونحوها واستصحابه وهو وان لم يختص بصورة خاصة كما لا يخفى الا انه لا قائل بالفصل بينها وبين غيرها الذي يجري فيه استصحاب عدم الوجوب وهو وان كان معارضا لاستصحاب الوجوب الا انه مرجوح بالنسبة اليه لان المثبت مقدم على النافي والعمدة استصحاب الوجوب بمرجحات اخر من عمل الاصحاب ونحوه وثانيهما اطلاق الامر بالصلوة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة واما الثاني فلعموم ما دل على شرطية الطهارة من قوله ع فيما روي صحيحا لا صلوة الا بطهور ونحوه واما الثالث فللقطع بانه لا مطهر الا المفروض ويمكن المناقشة فيما ذكره من الاستصحاب بانه قد تبدل الموضوع فان الواجب انما كان هي الصلوة المقيدة بالطهارة فاستصحاب وجوبها بعد زوال قيدها غير سديد وقد يستدل عليه ايضا بقاعدة الميسور وانت خبير بان فعل الغير بعد تعذر الفعل من المكلف بنفسه لا يعد ميسورا من فعله ثم ان المتولي للنية هو المكلف نفسه كما صرح به جماعة معللين بانه قادر عليها وهذا التعليل يبنى على انهم جعلوا النية من جملة افعال التيمم وانه لما تعذر ما عدا النية من الافعال وبقيت هي مقدورة لزم الاتيان بها على وجه المباشرة بحكم قاعدة الميسور و الاولى عندي ان يقرر التعليل بوجه آخر نظرا الى النية خارجة عن التيمم وغيره من العبادات فيقال ان المكلف قد خوطب بالامر بالتيمم ومقتضاه المباشرة وحيث لم يتمكن منها امر بتحصيله بالتسبيب وبفعل الواسطة فالمامور بالتيمم ح هو العليل الذي يحصله بفعل الغير وهو انما يجري عن فعله من جهة انه يحصله بجعل الغير آلة ولا بد من ان ينوي المخاطب بالعمل دون غيره ويدل على ما قلناه من ان المطلوب فعل الغير مطلوبا منه بجعله فعل نفسه انه لو يممه الغير بدون اذنه لم يكن مجزيا وفي جامع المقاصد ما لفظه ولو نويا كان اولى ولا باس بما ذكره لانه احوط لان الفعل منسوب الى العامل وباعتبار استنابة العاجز اياه الى العاجز وهل يضرب النائب بيدي نفسه او بيد العليل او يفصل وجوه واقوال احدها ان النائب يضرب بيدي نفسه ويمسح بهما جبهة العليل ويديه ولم نقف على قائل به وربما نسب الى ظاهر الكتب المطلقة لجواز الاستنابة وفيه نظر ثانيها ما حكاه جماعة عن ابن الجنيد من انه يضرب بالصحيح ثم يمسح بهما يدي العليل قال

في الذكرى بعد حكايته عنه ولم نقف على ماخذه ثالثها ما اختاره جماعة منهم الشهيد في الذكرى قال والاقرب انه يضرب بيدي العليل ان امكن والا فبيدي نفسه ولا يحتاج الى ان يضرب بهما يدي العليل رابعها ما في كشف اللثام حيث قال فيه ثم انه يضرب بيدي العليل ان امكن ويمسح بهما اعضائه والا ضرب بيدي نفسه ومسح بهما اعضائه الا ان يفرض تعذر ضرب يدي العليل على الارض وامكان مسحهما باعضائه فلا يبعد وجوب ضرب الصحيح يديه على الارض ثم ضربهما على يدي العليل ثم المسح بيدي العليل على اعضائه كما قال ابو علي يضرب الصحيح بيديه ثم يضرب بهما يدي العليل وفي الذكرى لم نقف على ماخذه قلت الماخذ على ما فرضناه واضح انتهى ما في كشف اللثام وربما يناقش فيه مع بعد الفرض بعدم صدق المسح ح بالارض لما ضرب بهما به كما انه يناقش فيما ذكره الشهيد ومن تبعه باصالة البراءة عن تلك الكيفية الخاصة بل لعل اطلاق الامر بالتولية يقضي بخلافه ان لم يكن ظاهرا في مباشرة المتولي بل قد لا يجزي بيد العليل لعدم استناد المسح اليه بسبب ذلك فيكون بالنسبة الى العامل كالمسح بالة اجنبية كل ذلك مع ترك هذا التفصيل في الطهارة المائية بل ظاهر ما استدل به هناك من امر الصادق ع الغلمة في الليلة التي كان فيها شديد الوجع بحمله وتغسيله فحمل ووضع على خشبات وغسل عدم ايضا الظهور وتمكن الغلمة من مباشرة بعض الغسل بيده هذا والمسئلة في غاية الاشكال لخلوها عن النص الصريح ولعل ما حكيناه عن كشف اللثام هو الاقرب والاحوط هو الجمع بين الكيفيتين ولو اتى الغير بدون اذن المكلف لم يجز ولا يعتبر في الاذن لفظ خاص بل يكفي كل ما افاده من الالفاظ بل يكفي الاشارة وكل ما دل عليه قولا او فعلا وفي كفاية مجرد العلم بالرضا اشكال قرب بعضهم الاول والوجه هو الثاني ولو توقف الاعانة على بذل المال وجب وان بلغ ما بلغ ما لم يكن مضرا بحاله لوجوب تحصيل مقدمات الواجب المطلق ما دام باقيا على اطلاقه ولو قدر على المباشرة في بعض الافعال دون بعض اختص الاستنابة بما لا يقدر عليه ويلزمه المباشرة فيما يقدر عليه ولا اشكال في معك الاعضاء مع القدرة على الضرب ومسح الاعضاء الثلثة ويدل عليه ما دل على وجوب الضرب والمسح من النصوص والفتاوى والاجماع واذا تعذر الضرب والمسح واستنابة الغير فقد صرح جماعة بجواز المعك واحتج له في الذكرى بقوله ع الميسور ثم صرح بانه يمكن تقديم المعك على نيابة الغير قال وهو يجيء عند من لم يعتبر الضرب من الافعال وفي كشف اللثام ولو معك وجهه اي جبهته في التراب لم يجز وان حصل النقل وحكم لوجوب حصوله بالكفين الا مع العذر المانع من ضرب الكفين او مسحهما بالجبهة فيجزي المعك وهل يقدم على التولية وجهان اقربهما التقديم خصوصا اذا كان الضرب بمنزلة اخذ الماء لا من الافعال انتهى الثالث انه صرح جماعة من القدماء والمتاخرين بوجوب الموالاة في التيمم واستدلوا عليه بوجوه الاول قاعدة الاحتياط وفيه اولا ان الشك هنا يرجع الى الشك في شرطيتها ونحن نقول فيه بالبراءة وثانيا انها تندفع باطلاق الادلة وقد يورد عليها باندفاعها بقاعدة البدلية في الغسل لعدم وجوب الموالاة في الغسل بل في الوضوء ايضا لعدم اعتبارها على النحو المعتبر هنا ولا يخفى عليك اندفاعه لما عرفت من منع قاعدة البدلية وكان مراده بعدم اعتبارها على النحو المعتبر هنا هو كون الموالاة في الوضوء عبارة عن عدم جفاف العضو السابق عند الاشتغال بالعضو اللاحق والا فان فسرت في الوضوء بالمتابعة العرفية صار هنا على النحو المعتبر هناك الثاني انه قال في المنتهى قال علماؤنا الموالاة واجبة في التيمم خلافا للجمهور وقال في الذكرى الواجب السابع الموالاة ذكره الاصحاب وقال في ك والموالاة وقد قطع الاصحاب باعتبارها وحكي مثله عن الذخيرة وفي ق اوجب الاصحاب هنا الموالاة انتهى وحكي مثله عن شرح الدروس وصرح في جامع المقاصد بالاجماع وحكي التصريح به عن روض الجنان ايضا فيمكن تحصيل الاجماع بملاحظة مجموع ذلك ولا ينافيه عدم ذكرها في جملة من كتب الاصحاب لان السكوت عن الشيء لا يدل على نفيه بواحدة من الدلالات الثالث انه يجب تاخير التيمم الى اخر الوقت والاتيان به في اخره يستلزم الموالاة وفيه اولا انا لا نقول بوجوب التاخير مط وثانيا انه مبني على التضييق في تمام التضيق ولم يثبت التضييق بهذا المقدار وثالثا ان وجوبها ح خارج عما نحن فيه بل يكون نحو وجوب الموالاة في الغسل عند التضيق واين هذا من الوجوب الشرطي الرابع ما ذكره بعضهم من اية التيمم وتقرير الاستدلال بوجوه احدها تضمنها الامر بالمسح والامر مفيد للفور اما لغة او شرعا فيكون الاتيان بكل من مسح الوجه ومسح اليد اليمنى ومسح اليد اليسرى فوريا فلا يتم الاتيان بذلك فورا الا على وجه الموالاة وفيه انا نمنع من كون الامر مفيدا للفور كما حقق في محله وثانيها ما ذكره في المنتهى بقوله اوجب علينا التيمم عقيب ارادة القيام الى الصلوة ولا يتحقق الا بمجموع اجزائه من المسح على الوجه والكفين فيجب فعلها عقيب الارادة حسب الامكان بان يأتي باحدها ثم يعقبه بالباقي بلا فصل لدلالة الفاء على التعقيب بلا مهلة وفيه اولا ان المراد بالتيمم هنا المعنى اللغوي وهو القصد لا التيمم بالمعنى الشرعي وقد صرح بهذا الاية في ك والذخيرة وثانيا ان المكلف اذا

اراد التيمم في اول الوقت يجوز له التاخير ولا يجب عليه البدار اتفاقا ولو كان المراد بالفاء هنا التعقيب بلا مهلة لزم عدم جواز ذلك وثالثا انا
نمنع من كون الفاء الجزائية مفيدة للتعقيب بلا مهلة على ان الظاهر ان الاية منساقة لبيان الشرطية وعدم جواز الدخول في الصلوة بدون
الطهارة وثالثها ما ذكره بعضهم من انه يدل عليه العطف بالفاء في قوله تعالى فامسحوا الدالة على التعقيب بلا مهلة في مسح
الوجه ويلزم فيما عداه بضميمة عدم القول بالفصل واورد عليه في الذخيرة بقوله ولقائل ان يقول لو كانت الفاء هنا بمعنى التعقيب
بلا مهلة لزم وجوب المسح بالوجه واليدين معا عقيب القصد وهو باطل فاحتيج الى ان يقال ان الفورية في مسح اليدين غير مرادة بالاتفاق
فيبقى مسح الوجه على ظاهره من الفورية وليس هذا التاويل المستلزم لاختلاف المعطوف والمعطوف عليه بحسب الفعل العامل فيهما اقرب
من ان يقال ان الفاء هنا منسلخة عن معنى الفورية والمقصود منه مجرد الترتيب وبالجملة لا بد في ترجيح احد المجازين على الاخر من دليل
واورد عليه ايضا بانها تفيد المدعى لو كان المراد بالتيمم هو الضرب على الصعيد دون ما اذا كان المراد به المعنى اللغوي الذي هو القصد
فلا يلزم وجوب الضرب ولا المسح بعد القصد بلا فصل فيكون الفاء منسلخة عن معنى التعقيب قطعا دون ما اذا اريد به المعنى الشرعي
لان الفاء تكون ح تفصيلية ولا تفيد التعقيب اصلا الخامس ما ذكره الفاضلان والشهيدان والمحقق الثاني من ان التيمم البياني
عن النبي ص واهل بيته ع توبع فيه فيجب المتابعة للتاسي وفيه ان التاسي انما يجب فيما يعلم وجهه وهو منتف هنا اذ من الجائز
ان تكون المتابعة اتفاقا وفيه انا لا نعتبرها بخصوصها ولا يفيد قوله ع هذا التيمم في بعض الاخبار لعدم معلومية كون الموالاة
جزء من التيمم ورديد على ان كثيرا من الاخبار المتضمنة لحكاية التيمم ظاهرة في عدم المتابعة لتضمنها العطف بثم الدالة على عدم
الفورية لكونها موضوعة للتراخي وفيه نظر لان جملة من الاخبار تضمنت العطف بالفاء الدالة على التعقيب بلا مهلة بالاجماع من اهل
العربية كما ادعاه جماعة فالوجه انه لا دلالة في اخبار التيمم البياني على شيء من الطرفين لتعارض الطائفتين المشتمل احديهما على الفاء
والاخرى على ثم ان لم نقل بان الاولى اظهر من الثانية لكن من جهة كثرة استعمال ثم في التعقيب بلا مهلة بخلاف الفاء فانها لا تستعمل
في التراخي فالعمدة في المسئلة هو الاجماع تنبيهات الاول ان المراد بالموالاة هي المتابعة العرفية كما صرح به جماعة دون
الحقيقية فلا يضر التراخي اليسير الذي لا ينافي التوالي عند اهل العرف والمستند في ذلك مضافا الى ما قيل من ظهور اتفاقهم على ذلك
بعد الاشارة الى الخلاف مما من شانه بيان الخلاف ان العمدة في اصل مسئلة وجوب الموالاة هو الاجماع كما عرفت ولم يثبت الاجماع في
غير هذه الصورة فيبقى اطلاقات الاوامر بالتيمم والمسح في الكتاب والسنة في غير هذه الصورة سليمة وكذا اصالة البرائة على القول
بها في امثال هذه المسائل ويؤيده خلو النصوص عن الاشارة الى الموالاة الحقيقية وان عمل المسلمين قديما وحديثا على عدم اعتبارها
ربما يوجب حصول القطع الثاني ان الظاهر عدم الفرق في وجوب الموالاة بين ان يكون التيمم بدل الوضوء او بدل الغسل وهو ظاهر
اطلاقاتهم وعن نهاية الاحكام احتمال عدم وجوبها فيما كان بدلا عن الغسل وجزم به في الدروس حيث قال وان كان بدلا من غسل
يجوز تفريقه انتهى ولعله لعدم وجوبها في المبدل منه باعتبار تنزيل التراب منزلة الماء وفيه اولا انا نمنع من قاعدة البدلية وثانيا
انها على تقدير تسليمها لا تقاوم الاجماع هذا ولكن وجوب الموالاة مطلقا منوط باليسر فلو لم يتمكن منها او تعسرت عليه سقط
الثالث انه اذا اخل بالموالاة عمدا اختيارا هل يبطل تيممه فتكون الموالاة شرطا كما صرح به جماعة بل قيل انه ظاهر معقد الاجماع
المحكي وظاهر ما عن نهاية الاحكام في خصوص بدل الوضوء او لا يبطل بتركها ولو عمدا مطلقا وان اثم بتركها قال في الروضة وهل
يبطل بالاخلال بها او ياثم خاصة وجهان وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مط يظهر قوة القول الاول والا فالاصل الصحة انتهى
ويظهر من الذكرى التوقف لانه قال فيها ولو اخل بالفصل امكن البطلان وفاء لحق الواجب ويحتمل الصحة وان اثم لصدق التيمم
مع عدمها انتهى وينبغي على مبنى الرد ان يجعل القول الاول وجوه اولها وثانيها قاعدة الاحتياط وقاعدة البدلية وقد تقدم
ما فيهما مكررا وثالثها ان الموالاة انما وجبت في التيمم باعتبار وجوب تاخيره الى اخر الوقت كما صرح به جماعة وقضية ذلك كونها
شرطا مطلقا لا واجبا مقيدا ويتجه عليهما اورده بعض المحققين من ان وجوب رعاية ضيق الوقت لا يستلزم وجوب الموالاة
لانهم ارادوا بمراعاته كما صرح جماعة تاخير التيمم الى ان يبقى مقدار فعله مع باقي الشرائط المفقودة والصلوة تامة الافعال
علما او ظنا وعلى هذا فلا يجب تاخيره عن باقي شرائط الصلوة مع فيجوز ان يشتغل بين اجزاء التيمم ببعض ما فقده من تلك الشرائط
فلا يجب تحصيل الموالاة مع عدم الاخلال برعاية ضيق الوقت وايضا يمكن ان يظن اولا ضيق الوقت ويظهر بعد الشروع في التيمم

سعته وعلى هذا فيمكن الاخلال بالموالاة بتاخير ما في التيمم الى ان يضيق الوقت فوجوب رعاية ضيق الوقت لا يدل على وجوب الموالاة
على وجه الكلية وايضا الظاهر ان المعتبر ضيق الوقت بالنسبة الى ما يريده من كيفية المشروط طولا وقصرا ولا يجب رعاية
ضيق الوقت بحيث لا يبقى الا ما يسع اقل الواجب وعلى هذا فيمكن ان يشرع في التيمم لضيق الوقت بالنسبة الى ما اراده من
طول الصلوة ثم يبدو له فيبني على القصر فاذن يمكن الاخلال بالموالاة مع رعاية ضيق الوقت الرابع ان الوجه في وجوب الموالاة
هو كون الامر بالمسحات الواجبة في التيمم كما تقدم اليه الاشارة وهذا يستلزم توقف صحة التيمم على الموالاة اذ بدونها لم
يكن المكلف اتيا بالمامور به على وجهه فيفسد اذ ذلك معنى الفساد في العبادات وفيه انا لا نفهم وجها للاستلزام الا ان يبنى
على كون الامر بالتيمم للفور وقد عرفت ما فيه الخامس ان اكثر ما يجب في التيمم وساير العبادات انما هو من قبيل ما يتوقف عليه
صحة التيمم اما لكونه جزءا او شرطا بل نقول ان وجوب شيء فيها تعبدا بمعنى انه لا يترتب على تركه سوى الاثم غير معهود فيجب ان يكون الموالاة
مما يتوقف عليه صحة التيمم عملا بالاستقراء وفيه انا نمنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية حجة القول الثاني وجهان احدهما
اطلاقات الاوامر بالتيمم وبما يجب فيه من انواع المسح واورد عليه اولا بانصرافها الى صورة الموالاة لغلبتها وندرة غيرها وفيه
نظر وثانيا بلزوم تقييدها بادلة القول الاول وهو جيد ثانيهما ان المتبادر من قولهم في معقد الاجماع يجب الموالاة انما
هو الوجوب مستقلا دون الوجوب التبعي باعتبار الجزئية والشرطية وضعفه ظاهر ضرورة ان الظاهر من العبارات الواقعة في مقام
بيان كيفية العبادات انما هو الوجوب الشرطي كما هو الحال في نظائر ما نحن فيه من واجبات التيمم من الترتيب ونحوه حجة القول الثالث ان
الموالاة واجبة في الوضوء دون الغسل فيجب ان يكون بدلهما كذلك لاصالة الاشتراك ولا يخفى ضعفه خصوصا بعد قيام الاجماع
على اعتبار الموالاة مط فالحق هو القول الاول والعمدة فيه هو الاجماع بل ربما يدعى ان الموالاة المعتبرة في التيمم مما ينتفي بانتفائها
هيئة التيمم فيبطل لذلك اذ لا يعقل معناها المعتبر في الوضوء الا بملاحظة تقدير الجفاف لو كان ماء كما عن الدروس والمتابعة
الحقيقية مقطوع بعدمها فيبقى المتابعة العرفية التي بانتفائها ينتفي الاسم واورد عليه بعض من تاخر اولا بمنع الملازمة بينها وبين
الهيئة الماخوذة في التيمم وثانيا بانه لم يظهر لاعتبار الهيئة والصورة معنى محصل في شيء من العبادات بل هيئتها تابعة لاجزائها اطلاقا و
تقييدا الرابع انه هل يعتبر في التيمم طهارة محل المسح من الوجه واليدين مع امكان ازالة النجاسة او لا اختلفوا فيه على قولين فصرح
بالاول جماعة منهم الشهيدان في كتبه والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد وغيرهما وعن الكفاية انه المشهور بين المتاخرين
لكن في ك ان المصرح باعتبار ذلك قليل من الاصحاب الا ان الاحتياط يقتضي المصير الى ما ذكروه انتهى وزاد جماعة التصريح
باعتبارها في الماسح ايض ومنهم العلامة الطباطبائي ره في منظومته ولعله مراد السابقين ايضا وان قصرت عباراتهم عنه و
عن الشهيد في حاشية القواعد الاجماع على طهارة اعضاء التيمم وصرح بالثاني فيما حكي عن بعض المتاخرين وقال في الجواهر
اما اشتراط طهارة الماسح اختيارا مع عدم التعدي والحائل ومع لغير التراب كالوحل بعد الضرب فاشتراط طهارة الممسوح من
الجبهة وظاهر اليدين كك فلم اعثر على مصرح منه بشيء من قدماء الاصحاب انتهى ونسب هذا القول الى ظاهر القواعد والمتن و
الذخيرة وهو ظاهر مجمع الفائدة وك والحدائق وعليه يسقطو ما عن حواشي السيد عميد الدين من انه اذا كانت النجاسة غير
متعدية جاز التيمم وان كانت يداه نجستين والمحكي عن ابن فهد من انه اشترط احد الامرين من الطهارة او الجفاف بحيث لا يتعدى
حجة القول الاول وجوه احدها قاعدة الاحتياط وفيه ما عرفت مكررا من ان الاصل في امثال المقام هو البرائة وثانيها وثالثها
ما تمسك به في الذكرى في قوله يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة لان التراب ينجس بالملاقات فلا يكون طيبا ولمساواة اعضاء
الطهارة المائية واعترضه في ك بعد الاشارة فقال ولا يخفى ان الدليل الاول اخص من المدعى والثاني قياس محض ومقتضى
الاصل عدم الاشتراط انتهى وربما اجيب عن الثاني بانه من باب عموم المنزلة لا القياس وانت خبير بان العموم على وجه يشمل مثل
ما نحن فيه ممنوع رابعها الاجماع المحكي عن الشهيد ره المعتضد بالقطع بالاشتراط من المحقق الثاني الذي هو بمنزلته ولا يخفى
ان هذا ايضا غير مجد لانا لا نرى ان الاجماع المنقول حجة تعبدا بل من باب الوثوق ولا اقل من الظن بناء على اعتباره من باب
الانسداد وقد عرفت سكوت جماعة ومخالفة اخرين فلا يحصل به الظن فكيف بالوثوق حجة القول الثاني الاصل واطلاق الادلة و
قد يناقش في الاطلاق بانصرافه الى صورة طهارة المحل لغلبتها وفيه نظر واضح والاقوى هو القول الثاني وطريق الاحتياط لمن اراد

عن جفف وقد اجاد في كشف اللثام حيث قال بعد نقل الاشتراط عن الشهيد ره ولا اعرف دليلا عليه الا وجوب تاخير التيمم الى الضيق فيجب
تقديم الازالة كسائر الاعضاء ان كانت النجاسة مما لا يعفى عنها الكنه حكى الاجماع في حاشية الكتاب انتهى واورد عليه بان الدليل الذي
اشار اليه في حيز اداة الاستثناء ناظر الى ما هو خارج عما نحن فيه من الاشتراط للتيمم من حيث هو مضافا الى انه لا يتم على المختار من جوازه
في السعة للموقتة او مع عدم الرجاء وكذا لا يتم في التيمم لغير الموقتة مما لا يعتبر فيه الضيق وانت خبير بسقوطه لانه لم يظهر من كلامه الاعتماد
على الدليل المذكور حتى يتوجه عليه هذا الايراد وكثيرا ما يتدارك المورد وجها للقول الذي اورده عليه بعدم قيام الدليل عليه مع كونه
غير مرضي عنده تاكيدا لعدم قيام دليل معتبر ومساق كلامه هنا يعطي ذلك هذا كله اذا لم يتعد النجاسة الموجودة في محل المسح الى الثوب
ونحوه والا فقد قيل بوجوب الازالة وتامل فيه ايضا بعضهم والتحقيق انه ان كانت ازالتها من الثوب ونحوها ممكنة لم يتجه الحكم بوجوب
الازالة لاجل التيمم بل لم يتجه ذلك مط لان ذلك لامر خارج عن التيمم فانا لو قلنا بحرمة تنجيس الثوب والبدن عند عدم امكان
التطهير وابدال الثوب للصلوة فانما هي من جهة الصلوة ولا دخل لها بالتيمم ثم ان قلنا باشتراط الطهارة في محل المسح وتعذرت
ازالة النجاسة عنه ولم تكن متعدية ولا حائلة بين الماسح والممسوح فهل يسقط فرض التيمم ح او لا بل يمسح المحل النجس ح صرح بعضهم
بالثاني قال الشهيد ره في الذكرى يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة نعم لو تعذرت الازالة ولم تكن النجاسة حائلة ولا متعدية
فالاقرب جواز التيمم دفعا للحرج ولعموم شرعيته ولان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر الماء انتهى وهذا هو الاقوى
ويؤيده اطلاق الامر بالصلوة ونحوها على القول لوضعها للاعم وقاعدة الميسور لكن اعترضه في جامع المقاصد بالنسبة الى النجاسة
الحائلة فقال وظاهر عبارة الذكرى ان الحائلة كالمتعدية وفيه نظر لجواز المسح على الجبيرة وخصوص النجاسة لا اثر لها الا ان تتعدى انتهى
وهو جيد ثم انه اذا كانت النجاسة متعدية ولم يمكن من ازالتها فهل يسقط فرض التيمم او لا ذهب جماعة منهم المحقق الثاني ره في جامع
المقاصد الى الاول وحكى التصريح بالثاني عن الذخيرة وغيرها وهو الذي يقتضيه الادلة ولو امكن التجفيف وجب قال في جامع المقاصد
لو عمت النجاسة جميع الاعضاء فان كانت متعدية فلا تيمم ولو امكن تجفيفها فلا اشكال في الوجوب انتهى ثم انه قال في جامع المقاصد
ولو كانت نجاسة محل الضرب يابسة لا تتعدى الى التراب ونجاسة محل المسح متعدية ففي صحة التيمم تردد من عدم التنصيص على مثله ومن
ان طهارة المحل شرط مع الامكان لا مط واعتبار عدم التعدي في محل الضرب لئلا يخرج التراب بتعدي النجاسة اليه عن كونه طيبا
انتهى والاقوى هو الثاني لعدم الدليل على مانعية النجاسة المتعدية مط عن التيمم ولو تعدت نجاسة الماسح الى الممسوح او بالعكس لم يضر
بالتيمم كما صرح به بعضهم نعم يجب ازالتها للصلوة مع الامكان وان لم يمكن صلى معها وقال بعض من تاخر انه لا يحرم تنجيس البدن
ولو علم عدم امكان التطهير للصلوة للاصل انتهى واقول اما عدم تحريم تنجيس البدن مع امكان تطهيره فهو مما لا اشكال فيه
واما مع علمه بعدم امكان تطهيره فهو ممنوع بناء على ما هو من مذهب ذلك البعض حيث انه يرى ان تفويت مقدمة الواجب المشروط
قبل دخول وقته حرام فيحرم اراقة الماء قبل دخول وقت الصلوة في حق من علم بانه لا يتمكن من تحصيله في وقتها ففيما نحن فيه اولى من جهة
كون الواجب هنا منجزا وان اراد انه في هذا المقام بخصوصه مما كان تفويت مقدمة لتحصيل مقدمة اخرى هي اهم من الاولى لانه لا صلوة
الا بطهور فلا يحصل بدون الطهارة من الحدث مع انا نعلم حصول الرخصة في الشرع بايقاع الصلوة في الثوب النجس اذا لم يمكن تطهيره ولا ابداله
قلنا ان ذلك وان كان مما يمكن تصحيحه الا ان اللازم ح تعليله بما اشرنا اليه لا بالاصل لانه لا يفي بذلك المقصد هذا وان كانت
النجاسة المعفو عنها حائلة فالذي يظهر من الذكرى سقوط التيمم كما تقدم اليه الاشارة وحكى عن الجعفرية والذي يظهر من اعتراض
جامع المقاصد على الشهيد كما قدمنا ذكره هو لزوم المسح على الحائل لجواز المسح على الجبيرة وان خصوص النجاسة لا اثر لها في المنع
نعم لو امكن ازالة الجرم تعين ولو بنجاسة اخرى ووافقه جماعة ممن تاخر عنه وهو قوي متين مضافا الى كونه احوط فرع ذكر
بعضهم ان نجاسة باطن الكف يوجب الانتقال الى ظهره وهو محل تامل بل قضية الاطلاقات والاصل هو العدم نعم يمكن ان يقال بتعين
الباطن ح لان عمدة دليله الاجماع والقدر المتيقن انما هو حال الطهارة فمع انتفائها يتخير ومقتضى الاحتياط هو الجمع بين الكيفيتين
والاقوى هو التخيير بل تعين الباطن قوله ويجزيه في الوضوء ضربة واحدة لجبهته وظاهر كفيه ولا بد فيما هو بدل من الغسل من ضربتين
وقيل في الكل ضربتان وقيل ضربة واحدة والتفصيل اظهر اختلف الاصحاب في عدد الضربات في التيمم على اقوال الاول انه يجزي
ضربة واحدة مط سواء كان بدلا عن الوضوء ام كان بدلا عن الغسل وهو قول علم الهدى رض في الناصريات والصدوق في المقنع والهداية وحكي

عن ابن الجنيد ره وابن ابي عقيل ره والمفيد في المسائل الغرية وجماعة الثاني انه لا يجزي فيه مط الا ضربتان ضربة للوجه وضربة لظاهر الكفين
وحكي عن المفيد في الاركان بل عن المنقى انه مذهب جماعة من قدماء الاصحاب الثالث ما حكي عن علي بن بابويه من اعتبار ثلث ضربات
فانه قال اذا اردت فاضرب بيديك على الارض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الارض فامسح بها يمينك
من المرفق الى اطراف الاصابع ثم اضرب بيمينك الارض وامسح بها يسارك من المرفق الى اطراف الاصابع ولم يفرق بين الوضوء و
الغسل وحكي في المعتبر القول بالضربات الثلث عن قوم منا بعد ان نقل عن علي بن بابويه ره المرتين في الجمع الرابع التفصيل بين
ما هو بدل عن الوضوء وبين ما هو بدل عن الغسل باجزاء ضربة واحدة في الاول ووجوب ضربتين في الثاني وهو منسوب الى
الفقيه والمقنعة ومصباح السيد والنهاية والسرائر والنافع والتذكرة والمنتهى والف والالفية وجامع المقاصد ووصف
بالشهرة في كلام العلامة ره في المنتهى والف والشهيد ره في س بل ادعى في الجواهر انه المشهور بين المتقدمين والمتاخرين شهرة عظيمة
كادت تكون اجماعا بل ربما استظهر من التهذيب والتبيان ومجمع البيان دعواه وعن الامالي نسبته الى دين الامامية الذي يجب الاقرار به و
في الذكرى ان عليه عمل الاصحاب وعن كشف الالتباس وشرح الجعفرية نسبته الى المتاخرين حجة القول الاول وجوه الاول الاصل الثاني
اطلاق قوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم ومثله اطلاق جملة من الاخبار الثالث رواية دعائم الاسلام قالوا صلوات الله وسلامه
عليهم التيمم يجزيه ضربة واحدة يمسح بها وجهه ويديه وربما قيل ان ضعفها منجبر في العمل ولو في الوضوء خاصة ويتم المطلوب بالخبر
المصرح بتساوي المتيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل الرابع صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله ذات يوم لعمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله في التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت
كذا ثم اهوى بيديه على الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ولا يضر
اختصاصها بالجنب مع كون المقصود ما هو اعم من حكمه وحكم المحدث بالحدث الاصغر لوجود سبب التعميم وهو امران احدهما ان الظ
ان كل من قال بنفي التعدد في التيمم الذي هو بدل عن الغسل قال بنفيه في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء فاذا اثبت الاول بالرواية
الصحيحة ثبت الثاني بعدم القول بالفصل وثانيهما موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن التيمم الذي هو بدل عن الوضوء وعن
الجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم فانها صرحت بمساواة القسمين واذا ثبت نفي التعدد في التيمم الذي هو بدل عن الغسل
لزم ثبوته في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والا لم يكونا متساويين وهو خلاف صريح الرواية وكذا الخبر الصحيح على وجوب مسح
الجبين اما على ما اخترناه من وجوبه فظاهر واما على مذهب من جعل الواجب مسح الجبهة فلقيام الدليل عنده على كون المراد من لفظ
الجبين هي الجبهة على ان اشتمال الرواية على ما لا يجوز المصير اليه لا يقدح في حجيته الباقي لا يقال ان الاستدلال بالصحيحة المذكورة موقوف
على كون لفظ ثم لم يعد من كلام المعصوم الحاكي لفعل النبي ص وهو غير معلوم لانا نقول اولا ان الظ كونه من كلام المعصوم لانه الحاكي
لفعل النبي ص والمناسب ان يكون هذا قوله لا قول غيره وثانيا انه لو كان من كلام الراوي يدل ايض على المطلوب اذ لو كان التعدد
واجبا لفعله النبي ص ونقله الامام ع فان المقام مقام الحاجة والبيان اذ الحاجة الى عدد الضرب كالحاجة الى مسح الوجه لانه من جملة
اجزاء التيمم الخامس خلو التيممات البيانية على ما هي عليه من الكثرة عن بيان ضربة اخرى خصوصا ما اشتمل منها على قضية عمار اذ ليس
شئ من هذا القسم مشتملا على المرتين وهو كثير ايضا منها موثقة زرارة قال سئلت الباقر ع عن التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما
فنفضهما ثم مسح جبينه وكفيه مرة واحدة ومنها صحيحة داود بن النعمان قال سئلت الصادق ع عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما
تتمعك الدابة فقال له رسول الله ص وهو يهزء به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقال له كيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه و
يديه فوق الكف قليلا ومسح اليدين في ذيلها قرينة على ان المراد باليد في قوله فوضع يده على الارض هو الجنس ضرورة عدم امكان مسح اليدين
بيد واحدة كما اشرنا اليه سابقا لكن قد يقال انه لا دلالة في التيممات البيانية مما اشتمل على قضية عمار وغيره على عدم تعدد الضرب لظهور سياق
الجميع في كون المراد كيفيته لا من حيث اتحاد الضرب وتعدده بل بيان الممسوح ردا على من قال انه تمام الوجه او الذراعين من المرفق كما يشعر به ما في
بعضها مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشئ وفي رواية اخرى فمسح فوق الكف قليلا وفي اخرى ثم مسح جبينيه الى غير ذلك مما يدل على كون
ملحوظ الراوي هو تحقيق حال الكف او الوجه لا تعدد الضرب واتحاده ويشعر به ايضا استدلال المعصوم في بعض الروايات باية السرقة تارة وباية
الباء للتبعيض اخرى وبالاستناد الى قضية عمار معللين ذلك بشبههم الى غير ذلك من المؤيدات وفيه ان ذلك كله لا يزاحم ظهور الاخبار المذكورة

في عدد تعدد الضرب لمكان صلاحيته لصرفها عن ظهورها حجة القول الثاني جملة من الاخبار كصحيحة اسمعيل بن همام الكندي عن الرضا قال
التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحة محمد وهو ابن مسلم على ما صرح به في مجمع الفائدة وكذا عن احدهما قال سئلته عن التيمم
قال مرتين مرتين للوجه واليدين ورواية ليث عن ابي عبد الله قال تضرب بكفيك على الارض مرتين وتمسحها الوضوء واجيب عن الاولين بعدم
الدلالة على الوجوب لان تضمنها للحمل الذي هو حقيقة في الحقيقي المستلزم للوجوب انما يتم اذا كان المحمول فيهما تمام حقيقة التيمم وليس
كذلك لان الضربتين جزء للتيمم وليستا تمام حقيقته ومعه لا يثبت الوجوب لعدم دائرة التجوز وعن الاخرين بضعف السند مع عدم
وجود الجابر وبضعف الدلالة في الاول منهما ايضا لتضمنه الجملة الخبرية ولكن يندفع ما قيل في الجواب منها بظهور الجملة الخبرية في الوجوب
اذا استعملت في مقام الانشاء وان ضعف السند منجبر بالنسبة الى الغسل ويتم في الوضوء باخبار المساواة واجيب عن الاستدلال المذكور
ايضا بان القول بالمرتين محكي عن العامة فقد حكاه العلامة ره في التذكرة عن الشافعي ومالك وابي حنيفة والليث بن سعد والثوري
قال ورووه عن علي ع لقول النبي ص التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين انتهى فالرواية الدالة عليه موافقة لهم فتطرح بعد معارضتها
بما مر من اخبار المرة مع انه لولا الترجيح لكان المرجع هو الاصل ومقتضاه البراءة من التعدد حجة القول الثالث صحيحة محمد بن مسلم
قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة
على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه والجواب ان الرواية مع شذوذها وندرة
القائل بها يجب حملها على التقية لان هذا القول قد حكاه العلامة ره عن ابن عمر وابنه سالم والحسن والثوري والشافعي واصحاب
الراي حجة القول الرابع وجوه الاول قاعدة الاشتغال فيما هو بدل عن الغسل الثاني ظواهر الاجماعات السابقة المؤيدة
بالشهرة المحكية الثالث صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب
بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين بناء على جعل الواو للاستيناف المقتضي لجعل ما بعدها مبتداء او جعل
تضرب خبراله وما في المنتهى حيث قال وروى الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة و
من الجنابة مرتان وما نقل عن ابن ادريس ره والصيمري انهما قالا ان بذلك القول روايات وبهذا يجمع بين ادلة المرة والمرتين فيحمل
الاولى على بدل الوضوء والثانية على بدل الغسل والخبر المفصل هو الشاهد على الجمع واورد على الاول بعد كون المقام مجرى قاعدة
الاشتغال على التحقيق لرجوع الشك الى الجزئية وعلى الثاني بعدم حجية اجماع المنقول مضافا الى عبارتي الشيخ ره والطبرسي ره ليستا
نصين لانهما قالا ان التفصيل من مذهبنا ومن المحتمل كونه من مذهبهما الا من مذهب الشيعة ويؤيده نقلهما الخلاف عن قوم من اصحابنا
والظاهر من الامالي على ما قيل هو الاجماع على وجوب التيمم ولا تعلق له بالمورد ولو سلم فدعوى الاجماع موهون بمصير المدعي الى الخلاف فانه
ذكر الصدوق ره في المجلس الثالث والتسعين من المجالس انه مرتان مط وسبقه الى ذلك والده في الرسالة وشيخه الكليني ره ولعله من هذه
الجهة لم يتمسك المفصلون بالاجماع المنقول وعلى الثالث اما على صحيحة زرارة فبضعف دلالتها لاحتمال كون الواو للعطف بل هو الظاهر
فيها والظاهر من سياق الكلام في الرواية ويكون المراد بلفظ الضرب المصدر به الجواب هو القسم والنوع لا الوضع على الارض يعني ان التيمم نوع
واحد للوضوء والغسل والتعبير بالضرب دون الضربة يؤيد ذلك ويكون قوله ع بعد ذلك تضرب آه بيانا لذلك النوع الواحد فصيرورة
هذه الفقرة دليلا للقول بالمرتين مط وقد افاد صاحب الوسائل حيث قال وفاقا لجماعة بعد ذكر الصحيحة على الوجه الذي ذكرناه بدون
اختلاف في لفظه الاقرب ان المراد ان التيمم ضرب اي نوع واحد وقسم واحد للوضوء والغسل وليس فيه اختلاف في عدد الضربات
ثم بين ان كل واحد من التيممين لا بد له من ضربتين فلا يدل على التفصيل بل يدل على بطلانه ولا اقل من الاحتمال وعلى ما فهمه بعضهم
فالمعنى غير صحيح الا بتقييد وتكلف بعيد انتهى وما قيل من انه لم يعهد ارادة المعنى المذكور من الضرب في باب التيمم بل الظاهر منه هو الوضع
على الارض باعتماد فلا يخفى وهنه وربما حملت على الاستحباب كما عن علم الهدى ره والمصنف ره في المعتبر وصاحب ك او على التخيير كما احتمله في
الذكرى وان لم يكن فيه احداث قول ثالث هذا مضافا الى ان الصحيحة المذكورة يتجه عليها مناقشة اخرى وهي ظهورها في تعاقب الضربتين و
كون مسح الوجه بعدهما فاثبات الحكم بمثل هذا الخبر لا يخفى سقوطه فان قلت ان المصنف ره في المعتبر قد روى الصحيحة المذكورة على وجه اخر عن زرارة
عن ابي جعفر ع قلت كيف التيمم قال ضربة واحدة للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما مرة للوجه ومرة لليدين ومثله

العلامة ره في المنتهى على ما حكي عنه وح يكون قوله للوضوء متعلقا بقوله ضربة واحدة ويكون قوله للغسل متعلقا بقوله تضرب وعلى هذا
تكون الصحيحة صريحة في التفصيل قلت اولا ان الموجود من متنها في كتب الاخبار انما هو ما تقدم اولا فيحتمل وقوع السهو منهما وثانيا
ان الذي عثرت عليه في النسخة التي عندي من المنتهى في لفظه فقال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بكفيك مرتين
ثم تنفضهما نفضة للوجه وضربة لليدين وح تكون الصحيحة دالة على اعتبار الضربتين في التيمم مط من جهة عطف قوله للغسل على قوله
للوضوء لكن نقلها في التذكرة بالعبارة التي حكيناها عن المعتبر بلا تفاوت وبعد ذلك كله نقول ان مقتضى الامساك هو عدم
الوثوق بالرواية التي وقع فيها مثل هذا الاضطراب والاختلاف ثم انه قد يتامل في دلالتها من جهة ان الجملة الخبرية لا تفيد الوجوب و
ضعفه ظاهر لان الجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء ظاهرة في الوجوب كما بيناه مكررا واما على التمسك بالرواية التي حكاها المستدل
عن المنتهى فبما في الوسائل حيث قال وقد استدل العلامة ره في المنتهى وتبعه الشهيدان على التفصيل بحديث محمد بن مسلم عن ابي عبد
الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان وهذا وهم عجيب لان الحديث المدعى لا وجود له بل هو حديث ابن اذينة عن محمد
بن مسلم السابق لكن الشيخ ره اشار الى مضمون على احد الاحتمالين في اثناء كلامه في التهذيب فحصل الوهم عن تاديته معنا وظن العلامة
ره وغيره انه حديث اخر صريح وليس كذلك وقد حققه صاحب المنتقى ومن راجع كلام الشيخ ره يحقق ذلك انتهى واما على ما نقله ابن
ادريس ره والصيمري فبانه اشارة الى الاخبار الموجودة عندنا الخالية عن الدلالة ودعوى ان امثال هذه المرسلات التي ارسلها
امثال هؤلاء الاجلاء بعد انجبارها بالشهرة والاجماعات المحكية في اعلى مراتب الحجية مما لا يعتد به لما اشرنا اليه من كون كلامهما اشارة الى ما
لا دلالة له من الاخبار وتحقيق المقام ان الاخبار التي تمسكوا للقول الرابع غير صالحة للاستناد اليها اما من جهة الاضطراب في المتن والاجمال
فيه والاختلاف في النقل كما في صحيحة زرارة واما من جهة عدم الصدور كالصحيحة التي حكيناها عن المنتهى واما من جهة الارسال وقوة احتمال
كون مراد المرسلين هي الاخبار التي بين ايدينا ولهذا قال شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ما نصه واما التفصيل المشهور بين المتاخرين فلم اظفر
بحديث يتضمنه صريحا غير انهم ذكروا انه فيه جمعا بين الاخبار انتهى ومعلوم ان مجرد الجمع اقتراحا ليس بحجة شرعية هذا مضافا الى انها
معارضة بموثقة عمار قال سئلت الصادق ع عن التيمم من الوضوء ومن الجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم وقد رويت باسانيد متعددة
كما في الوسائل فلم يبق الا الشهرة والاجماعات التي ادعاها العلامة ره والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام وقد
بالغ في امرها صاحب الجواهر ره فقال بل هو يعني القول بالتفصيل هو المشهور نقلا وتحصيلا بين المتقدمين والمتاخرين شهرة عظيمة كادت
تكون اجماعا انتهى فلو حاول محاول التمسك بها في جبر الدلالة كما ظن صحة ذلك قوم من الاصوليين او كشفها عن قيام قرينة على ان المراد بالاخبار
التي انكرنا ظهورها في التفصيل هو ذلك او جبرها للروايات المرسلة او تاييدها بالاجماعات المنقولة دفعناه بمنع قيام الشهرة اذ للمسئلة
التي وجد فيها اقوال اربعة الاول منها مذهب السيد ره في الناصريات والكليني ره والصدوق في المقنع والهداية وابن زهرة في الغنية و
حكي عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في العزية وابن البراج والحلبي والمحقق الاردبيلي ره وصاحب ك والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني
والمحدث البحراني وصاحب الرياض ره والثاني منها مذهب المفيد ره في الاركان ووالد الصدوق في الرسالة وهو ره في المجالس وصاحب المنتقى
وفي المستند انه نقل انه مذهب جماعة من قدماء الاصحاب وفيه ايضا انه نسبه في التبيان ومجمع البيان الى قوم من اصحابنا والثالث منها ما
قد نسبه المصنف ره في المعتبر الى قوم منا مضافا الى ذلك انه في المعتبر قال في اول كلامه ان اجود الاقوال هو القول بالتفصيل وما ذكره في اخر كلام
مذهب السيد ره من ايجاب المرة مط واستحباب الضربة الثانية ثم قال وهو حسن ايضا وان الشهيد ره في الذكرى قال وليس التخيير بذلك البعيد
ان لم يمكن فيه احداث قول او يحمل المرتان على الندب كما قاله المرتضى في شرح الرسالة واستحسنه في المعتبر قال ولا يمنع جواز ثلث ضربات كما دلت عليه
الرواية السابقة انتهى كيف يصح للفقيه دعوى قيام الشهرة على احد تلك الاقوال وان كان القائلون به وحده اكثر من القائلين بكل واحد
من الاقوال الاخر بل وان كانوا اكثر من مجموع القائلين بتلك الاقوال ومن الغريب ما صدر من صاحب الجواهر ره في هذا المقام حيث
قال بل لم يعرف القول بغيره اي بغير التفصيل منهم يعني من اصحابنا في سائر كتبهم الى زمن الاردبيلي ره والكاشاني اللذين هما فتحا باب
المناقشة للاصحاب مع ان اولهما قال هو احوط واولى الى ان قال ومنه يعني مما سمعته عن الامالي وغيره مع تصريح بعضهم بصدق تصريح ا
ره بالتفصيل في الفقيه الذي قد ذكرنا اوله انه لا يفتي فيه الا بما يعلم بحجيته بينه وبين ربه يقوى عدم ارادة غيره من ظاهر الهداية و
المقنع سيما مع غلبة تعبيره فيهما بمتون الاخبار فلاحظ كيف الكليني ره وان اقتصر في ذكر صفة التيمم على غير المشتمل على المرتين اذ لعله

كان من الواضحات عنده وابن زهرة وان كان في اول كلامه الاجتزاء بالمرة لكنه قال بعده لكن قد روى اصحابنا ان الجنب يضرب ضربتين احديهما للوجه والاخرى لليدين وطريقة الاحتياط تقتضي لك انتهى ولعله بو حنبنا كان المرتضى رض في الجمل قال بعد ذكره ما ظاهره الاجتزاء بالمرة وقد روى ان تيممه ان كان من جنابة وما اشبهها ثني ما ذكرناه من الضربة ومسح الوجه واليدين ولعله عمله عليها على انه نقل عنه في المصباح موافقة المشهور كالمفيد ره في مقنعته ولم يحضرني الغرية وشرح الرسالة لكلام القديمين والقاضي وليس النقل كالعيان مع اني لم اعرف من حكاه من الاخير الا السيد الرياض كما اني لم يحضرني الاركان ولا كلام والد الصدوق وما المنسوب اليهما القول بالمرتين انتهى ما اردنا نقله من كلام صاحب الجواهر ره وانت اذا تاملت في كل فقرة من فقرات كلامه ره وجدته بمكان من الغرابة اما ما ذكره من عدم معرفة القول بغير التفصيل الى زمان المحقق الاردبيلي ره فيدفعه اولا ان اكثر الفقهاء قد نقلوا القول بالاكتفاء بالضربة الواحدة في الطهارتين وكذا القول بالضربتين فيهما ومنهم المصنف ره في المتن وثانيا انه قال السيد رض في شرح قول الناصر التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى الرسغين ما نصه الصحيح من مذهبنا في التيمم انه ضربة واحدة للوجه وظاهر الكفين وهو مذهب الاوزاعي ومالك وقول الشافعي في القديم الا ان مالكا والشافعي لا يقتصران على ظاهر الكف بل على الظاهر والباطن فيما الظن ولا يتجاوز ان الرسغ وذهب ابو حنيفة والشافعي في الجديد الى انه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين و ذهب الزهري الى انه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المناكب وقال الحسن حي وابن ابي ليلى انه ضربتان يمسح بكل واحد منهما وجهه ويديه ثم قال فاما الذي يدل على صحة ما اخترناه من انه ضربة فهو الحديث المروي عن عمار ره عن النبي ص انه قال التيمم ضربة للوجه والكفين وروى عنه ايضا انه قال قد اجنبت فتمعكت فاخبرت رسول الله ص بذلك فقال انما يكفيك هذا وضرب بيديه على الارض ضربة واحدة ثم نفضهما ومسح بهما وجهه وظاهر كفيه ويدل ايضا على ما ذكرناه انه لا خلاف فيما اخترناه من انه ضربة واحدة ولا بد منها على مذهب الكل فمن ادعى ما زاد على الضربة فقد ادعى شرعا زائدا وعليه الدليل وليس في ذلك ما يقطع العذر ويوجب العلم وبهذا يحتج في الاقتصار على ظاهر الكفين انتهى واما ما ذكره من ان المحقق الاردبيلي ره قال هو يعني التفصيل احوط واولى فليس بوهن للفتوى بكفاية الضربة لانه لا ينكر الخلاف في المسئلة ومعلوم ان الخروج من الخلاف احتياط راجح واما ما ذكره من كون فتوى الصدوق ره في الفقيه وما ذكره في الامالي قرينة على ان مراده في الهداية والمقنع خلاف ما يقتضيه حقيقة لفظه وهو خروج عن دأب العلماء وضبطا من عدم جعل فتوى كتاب المصنف قرينة على مراده بعبارته التي عبر بها في كتابه الاخر واما ما ذكره من ان الكليني مع اقتصاره في صفة التيمم على الواحدة اراد المتعددة لكون التعدد من الواضحات عنده ففيه ان ذلك ليس باولى من ان يقال ان الاقتصار على المرة كان من الواضحات عنده فما الى ان اصل الضرب والمسح كان اوضح من الكيفية فكان اولى من الترك مع ان امثال هذه الاحتمالات الموهومة مما يجب الاضراب عنها في الكلام فكيف برسمها في كتب الاستدلال واما ما ذكره من ان تعقيب الفتوى بالاحتياط يحتمل الاعراض عن الفتوى فيتجه عليه ان مجرد الاحتمال لا يكفي مع كون الظاهر من تعقيب الفتوى بالاحتياط هو بيان كل من الامرين وان الاحتياط غير منافٍ للفتوى بخلافه وقد علم مما ذكرنا ان المبالغة في امر الشهرة بتلك المثابة لا وجه لها واما ما ادعاه العلامة ره والمحقق الثاني و الفاضل الاصبهاني ره من الشهرة فالظاهر ان المراد بها انما هي الشهرة في زمان العلامة وما والاه وقد لوح الى ذلك كلام شيخنا البهائي ره المتقدم ذكره حيث وصف التفصيل المذكور بالمشهر بين المتاخرين فان لفظ المشهر ينبئ عن حدوث الاشتهار له خصوصا مع تقييده بقوله بين المتاخرين فتحصل من جميع ما ذكرناه ان القول الرابع ليس له مستند فيجب الاعراض عنه واما القول الثالث فهو من النوادر والشواذ كالصحيحة التي هي حجته مضافا الى موافقته لجماعة من العامة في كيفية الضرب كما تقدم فهي واردة مورد التقية مضافا الى اشتمالها على مسح اليدين من المرفقين الى اطراف الاصابع فبقي القولان الاولان والعمدة في مستند القول الاول مضمرة الكاهلي وهي ما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان عن الكاهلي قال سألته عن التيمم فضرب على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى وصحيحة زرارة المتقدمة وموثقته وموثقة سماعة وسائر الاخبار المتضمنة لقضية عمار كصحيحة داود بن نعمان المذكورة اما الاولى فهي وان كانت مضمرة الا انها معتبرة ولا يضرها الاضمار اما الثاني فلان الاضمار انما نشاء من تقطيع الاخبار وذكر المضمر انه في الكتب الموضوعة لاستقصاء احاديث اهل العصمة دون غيرها وتداولها بين المرواة و نقلها يدا عن يد قرينة واضحة على كون المراد بالضمير هو المعصوم خصوصا مع جلالة اكثر المضمرين الذين ليس من شانهم السؤال عن غيرهم وأمّا

الاول فلان الرواة المذكورين في السند قد علم ان كلهم ثقات الا انه خفي حال الكاهلي في الجملة ولا ريب انه عبد الله بن يحيى الكاهلي و هو ممدوح في كتب الرجال فقال الشيخ الحر العاملي في رسالته التي وضعها لبيان احوال الرجال ما صورته عبد الله بن يحيى الكاهلي كان وجها عند ابي الحسن ع ووصى به علي بن يقطين فقال اضمن لي الكاهلي وعياله اضمن لك الجنة صه جش كش انتهى فاستفاد بعضهم من ذلك وغيره مما قيل في ترجمته مجرد المدح الغير البالغ حد الصحة ولعله من هذه الجهة عبر في كثير من رواياته بالحسنة واستفاد بعضهم المرتبة المتوسطة بين الحسن والصحة وعلى ذلك يدل قول العلامة المجلسي ره في وجيزته وابن يحيى الكاهلي حسن كالصحيح انتهى واستفاد بعضهم مرتبة الوثاقة المصطلحة المستلزمة لصحة الرواية ولهذا عبر المحقق الاردبيلي ره عن روايته المذكورة في مجمع الفائدة بالصحيحة وفي منتهى المقال عن عبد الله بن يحيى الكاهلي قال حججت فدخلت على ابي الحسن ع فقال اعمل خيرا في سنتك هذه فان اجلك قد دنى قال فبكيت فقال ما يبكيك قلت جعلت فداك نعيت الي نفسي قال ابشر فانك من شيعتنا وانك الى خير قال اخطل فما لبث عبد الله بعد ذلك الا يسيرا حتى مات وفي شق في نسخة من الوجيزة ثقة ووصف العلامة ره في لف جملة روايات هو فيها بالصحة وحكم الشهيد ره في شرح اللمعة عند ذكر ان المسكين اسوء حالا من الفقير او العكس بصحة رواية ابي بصير وهو فيها وفي البلغة قد ظفرت له في مواضع تقرب من مائة فصاعدا عد حديثه في الصحيح هذا ويروي عنه كتابه جماعة ومنهم ابن ابي نصر وابن ابي عمير وهو كثير الرواية ومقبولها وكل ذلك امارة الجلالة بل الوثاقة انتهى ما اردنا نقله عن منتهى المقال وعندي ان هذا هو الاقوى هذا كله انما يتعلق بسند الرواية الاولى واما دلالتها فوجهها ظاهر لان الراوي سئل عن حقيقة التيمم فاجابه بفعله وقد اقتصر على الواحدة والا كان اللازم على الراوي ذكر العدد كما انهم لم يغفلوا عن كون مسح الجبهة مرة واحدة من الروايات الامرة بها او الحاكية من فعلهم ع ولا يخفى على الناقد البصير ان الفعل الواقع في جواب السؤال اوضح من اللفظ واظهر فيما وقع في بعض الكلمات هيهنا من ان الفعل مجمل لا دلالة فيه ليس في محله لان ذلك انما هو في غير حين السؤال فتكون الرواية ظاهرة بل صريحة في بيان الضربة الواحدة ومن هنا يعلم سقوط ما في الوسائل وغيرها من انه يحتمل ان المراد بها بيان الكيفية لا الكمية وتقرير الاعضاء الممسوحة لا عدد الضربات بقرينة الضرب على البساط ووجه السقوط ان السؤال انما هو عن حقيقة الفعل الذي هو التيمم والجواب بالفعل يجب ان يكون مطابقا وكون المضروب هو الصعيد خارج عن فعل الفاعل محقق للخصوصية المعتبرة فيه وان شئت قلت انه شرطه وقد علم السائل اعتباره من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والاستغناء عن الواضح المعلوم لا يستلزم الاستغناء عن سائر ما يجب اعتباره في تحقق الفعل خصوصا اذا كان من الاجزاء مع ان احتمال كون الجواب لمجرد الكيفية ولو كانت عارية عن الاجزاء مما لا يخطر ببال احد اوساط الناس الا بعد الاهتمام بصرف الالفاظ عن ظواهرها واما الثاني اعني صحيحة زرارة فليس وجه الاستدلال ما تضمنته من قوله في ذيل الكلام ثم لم يعد ذلك لوقوع الخلاف في صورته ومعناه وهو موجب لاشتباه المراد وبيان ذلك انه قال في مشرق الشمسين قوله ثم لم يعد ذلك اي لم يتجاوز الجبين ولا الكفين ولفظة يعد فعل مضارع مجزوم بجذف اخره انتهى وكتب هو ره في الحاشية بتفسير القول لم يتجاوز اي لم يمسح من بدنه سوى الاعضاء الثلثة انتهى وكتب هو ره في هذا المقام في حاشية اخرى ما نصه ربما يقرء ثم لم يعد بضم الياء وكسر العين من الاعادة اي لم يعد مسح جبينه ولا كفيه بل اكتفى بالمرة الواحدة ولكن الموجود في نسخة قديمة معتمدة من كتاب من لا يحضره الفقيه لم يعد مضبوطا بفتح حرف المضارع واسكان العين انتهى وكتب سلطان العلماء ره في حاشية الفقيه ما صورته يحتمل ان يكون مشتقا من الاعادة اي لم يعد ذلك الوضع فيدل على وحدة الضرب للغسل ايضا ولم يعد ذلك المسح فيدل على عدم تكرار المسح ويحتمل ان يكون المراد ان عمارا لم يعد ذلك التمرغ وهو بعيد انتهى وما هذا حاله لا يصح الاستدلال به بل نقول ان وجه الاستدلال هو انه بعد ما سئل النبي ص عمارا عن جنابته وعن انه كيف صنع وجوابه بما اجاب ثم انكر ما صنعه وقال في مقام تعليم ما يجب ان يفعله فلا صنعت هكذا ومعناه انه لو كان قد صنع ما بينه كان معذورا واتيا بما يجب ان يفعله ويجزيه ولم يات هو ص في مقام العمل والتعليم الا بضربة واحدة ومسحه ولا حد على جبينه ومسحه واحدة على كل من كفيه ومقتضى هذا الحديث هو بيان تمام ما يجب ان يفعله الجنب في التيمم من الافعال ويعلم من ذلك ان ما يجب ان يفعله المحدث بالحدث الاصغر ايضا ذلك لما قدمناه في طي حجة القول الاول هذا وقد يورد على ذلك بان المعصوم من فعل النبي ص انما هو بيان خطاء عمار في مواضع المسح في نوع من اصلها حيث زعم انها تمام البدن فكان ممن يحتاج الان الى بيان ان التيمم هو مسح اي عضو من غير التفات الى كونه بدل الغسل او الوضوء لانه قد صلى بتيمم لاجتهاده وقد خرج الوقت فقد اجزئه فساوى

غيره من حيث عدم الحاجة فعلا الى معرفة حكم الضربة والضربتين بل قد يقال ان المناسب لمقام تعليم كيفية الموضوع بيان ما سوغ الوقوع
منه كما في الوضوء البياني والصلوة البيانية وليس الا ما هو بدل الوضوء ولا اقل من جواز البيان الكل من القسمين اقتصارا على محل الحاجة الفعلية
وانت خبير بسقوطه لان بيان ما هو المقصود من فعل النبي صلى الله عليه وآله على الوجه الذي ذكر مع كونه اقتراحا لان المقصود مع خطاء عمار كما يصح ان يكون هو بيان
مواضع المسح فقط كذلك يصح ان يكون هو بيان تمام افعال التيمم وان الحكم باحدهما معينا غير سديد ويندفع بما بيناه من دلالة قوله صلى الله عليه وآله افلا
صنعت كذا على بيان ما كان مجزيا لو فعله وهو تمام ما يجب عليه من افعاله فان شئت فاختبر نفسك هل تجد الرخصة في ان تقول انه صلى الله عليه وآله اراد
افلا صنعت بعض افعال التيمم في ذلك الوقت الذي كنت فيه مكلفا به وسابقا للتالي في وقت آخر مضافا الى وضوح فساد ما ذكر من ان
عمارا قد صلى بتيمم اجتهادي وقد خرج الوقت فقد اجزئه لان اجتهاده لم يكن عن دليل حتى يتحقق في حقه امر ظاهري وانما فعل ما فعل عن مجرد تخيله
الغير المستند الى دلالة الآية الكريمة لان قوله تعالى فتيمموا بحسب ظاهر اطلاق اللفظ يعطي القصد فكانه قال تعالى اقصدوا التراب فامسحوا منه
وجوهكم وايديكم فالامر بمسح الوجوه والايدي بعد الالزام على ايصال البدن الى التراب واين هذا من التمرغ فليس ذلك الا من القياس والحدس
وتخيل ان البدل يجب ان يكون كالمبدل منه في جميع خصوصياته وان لم يكن هناك لفظ دال على عموم البدلية والمنزلة ولهذا عابه النبي صلى الله عليه وآله
فكان من قبيل الامر الظاهري العقلي الذي لا يقتضي الاجزاء خصوصا مع قيام الدلالة اللفظية الظاهرة على خلاف ما تخيله لا من قبيل الامر
الظاهري الشرعي الذي وقع الخلاف في كونه مقتضيا للاجزاء وعلى هذا تكون طهارته وصلوته مما يجب ان يقضي فيصير المقام من قبيل
ما مس الحاجة الفعلية فيه الى البيان مع انه لا يلزم ان يكون بالفعل ممن يجب عليه التيمم لان كلامه صلى الله عليه وآله مسوق للارشاد حتى انه لو اتفق انه اجنب او
احدث بالحدث الاصغر يعرف ما يجب عليه ان يفعل مع ان مثل عمار اذا لم يعرف من الآية مسح الوجه واليدين فعدل الى التمرغ كيف يصح في تعليمه
الاكتفاء ببعض الافعال وترك البيان في اعتماد على ان المراد هو بيان مواضع المسح لا غيرها واضعف من ذلك ما وقع في ذيل الايراد من ان
المقصود بيان الغالب اذ لا مجال لترك حكم ما وقع الى بيان ما لم يقع مع كونهما متغايرين في الكيفية واما الثالثة اعني موثقة زرارة فليس وجه
دلالتها ما ذكر في الجواهر من ان حمل المرة فيه على المسح دون الضرب بعيد لعدم كونه محل توهم او مناقشة من عامة او خاصة فضلا خصوصا من مثل
زرارة خال عن الفائدة بخلاف حمله على ذلك لما فيه من نزاع كثير من العامة فيه وقولهم بالتعدد ومنه احتاج الرواة الى السؤال عنه عليهم السلام عن شبهه
لانه يمكن ان يكون التقييد ردا على من قال من العامة بانه يجب مسح الذراعين من المرفقين الى اطراف الاصابع مرة على ظاهرهما واخرى على باطنهما
فاشار بذكر الكفين الى ان محل المسح هما دون الذراعين واشار بالتقييد بقوله مرة واحدة الى نفي المرتين اللتين احديهما على الظاهر والاخرى على
الباطن وقد وقع ذلك في صحيحة محمد بن مسلم التي استدل بها للقول الثالث فحملت على التقية مع ان منهم من يقول بمسح ظاهر الكف وباطنها
كما عرفت حكايته في كلام علم الهدى ره على وجه الظن عن مالك والشافعي في القديم فيحتمل ان يكون ردا على ذلك القول بل نقول ان وجه
الدلالة انما هو كون السؤال عن حقيقة الفعل الذي هو التيمم فالفعل المقتصر فيه على المرة بيان لها وهو صريح في الحصر بل اوضح من الفعل
كما عرفت في وجه دلالة الرواية الاولى واما الرابعة اعني دلالة صحيحة داود بن نعمان فوجه الاستدلال بها ما عرفت في نظائرها وان شئت
توضيح ذلك قلنا ان اقتصار المعصوم عليه السلام على حكاية فعل النبي صلى الله عليه وآله في جواب السؤال عن حقيقته بقول مطلق ظاهر بل صريح في ان مراده عليه السلام
هو كون حقيقة التيمم وكيفيته مطلقا سواء كان بدلا عن الوضوء او الغسل هو ما حكاه لا غير حيث اقتصر على ذلك فهو في حكم القضية الكلية
دون المهملة ويؤيد ذلك عموم ما وقع فيه الجواب بالقول ما رواه الشيخ ره عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما
وتمسح بهما وجهك ويديك واورد على تقريب الاستدلال على الوجه المذكور بانه فرع تحقق كون السؤال عن كيفية جميع الاقسام المشروعة
وكون ذلك مفهوما للامام عليه السلام وان السؤال عن التيمم وكيفيته الواقع في عبارة السائل لا يقتضي بازيد من كون السؤال عن كيفية النوع
بل هو ظاهر فيه فلم يكن الزائد محل حاجة فعلية ولو لعدم التفات السائل في ظاهر سؤاله الى غيره حتى يلزم على الامام عليه السلام بيانه كما ان جملة من احكام
التيمم لم يبين في هذه الصحيحة حيث لم يسئل عنها فهو بحكم المهملة من حيث شموله لبدل الغسل والوضوء وعليه يحمل ما تضمن فعل المعصوم عليه السلام
تعليما للراوي كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وحسنة الكاهلي وابي المقدام لان ما تضمنته ايضا فعل لا عموم فيه وليس في سؤالها ما يقتضي ارادة
العموم منها وانت خبير بانه في غاية السقوط اذ لا معنى لذكر السائل لفظا موضوعا للجنس وارادة النوع بغير قرينة مع كون السؤال عن الجنس اتم و
انفع من جهة تحصيل العلم بالحكم ضرورة ان طلب العلم باحكام جميع الموضوعات واجب في غرض العقلاء متعلق به طبعا فتفويت ذلك مما ينافي
الغرض المقصود عندهم مع امكان تحصيله خصوصا مع عدم اقامة قرينة فارادة النوع مضافا الى كونه منافيا لاصل الحقيقة من دون [illegible]

لقاعدة

لقاعدة العقل التي هي قرينة مؤكدة لارادة الحقيقة مضافا الى ان النوع الذي ادعى كونه هو المسئول عنه اما ان يكون المراد به خصوص
التيمم الذي هو بدل عن الغسل وح يتجه عليه مع ما عرفت انه لا معنى لكون الجواب بحكم القضية المهملة لوجوب انطباقه على السؤال واما ان
يكون المراد به خصوص التيمم الذي هو بدل عن الوضوء وح يرد عليه مع جميع ما يرد على الاول ان ذكر قضية عمار المتضمنة لحكم
التيمم الذي هو بدل عن الغسل الذي حكمه مغاير للتيمم الذي هو بدل عن الوضوء عند المورد يكون اجنبيا عن السؤال وذلك لا
يليق بمتعارف العقلاء فكيف باهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم واما ان يكون المراد به هو الواحد المردد بين ما هو بدل
عن الوضوء وبين ما هو بدل عن الغسل وح يلزم جهل السائل به ومن البين الذي لا مجال لاعتراء الريب فيه ان السؤال عن حكم
الموضوع المردد ليس من مقاصد العقلاء ومما ذكرنا يعلم ان ما اشار اليه المورد من حمل ما تضمن فعل المعصوم عليه السلام على النوع غير سديد
لان الحمل عبارة عن تاويل الظاهر وصرفه الى خلاف ما يظهر منه ومعلوم ان ارتكابه خلاف الاصل وخلاف المتعارف وانه لا
يسوغ الا لداع قوي صالح للصرف وقد عرفت انتفائه بل قد عرفت قيام ما يدل على خلافه هذا كله هو الكلام في مستند القول الاول
واما مستند القول الثاني فقد عرفت انه عبارة عن صحيحة اسمعيل بن همام وصحيحة محمد بن مسلم ورواية ليث المرادي وحال الاخيرة واضح
من جهة عدم تحقق اعتبار السند فبقيت الصحيحتان الاولتان وقد اعترض على التمسك بهما صاحب المستند ره بانهما وان تضمنتا الحمل الذي
هو حقيقة في الحقيقي المستلزم للوجوب الا انه لكون المحمول فيهما جزء التيمم دون نفسه يكون الحمل تجوزا خارجا عن حقيقته ومعه لا يثبت
الوجوب لسعة دائرة المجاز ولكنه مدفوع بان استفادة الوجوب من حمل الواجب او حمل شيء آخر مغاير له ولو بالمفهوم عليه على وجه الحمل الحقيقي
المعبر عنه بحمل هو هو في كلمات بعض الاصوليين انما هو من باب الدلالة الالتزامية لانه اذا ثبت وجوب شيء وحمل شيء آخر عليه او بالعكس كان
مقتضى الاتحاد والعينية وجوب ذلك ايضا وح نقول ان حمل الجزء على الكل او عكسه مبني على المبالغة في دعوى العينية والاتحاد فتسري تلك
الدلالة الالتزامية الى هذا المقام على وجه ابلغ واكد فيتم المطلوب ومجرد سعة دائرة المجاز غير مجد لانه يجب الحمل على اقرب المجازات واظهرها
ثم انه لا يخفى ما يتجه على ظاهر قوله ره ان الحمل حقيقة في الحقيقي لان المراد بالحقيقي سواء الاسناد الى ما هو له على وجه الاتحاد والعينية فيبقى حمل قوله
حقيقة على الحمل خاليا عن الوجه لان الحمل ليس من مقولة الالفاظ ومن المتكرر في كلام العلماء ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له
نعم قد يجري في كلمات علماء البيان ذكر الحقيقة العقلية والمجاز العقلي لكنهم يريدون بهما الاسناد الجاري على غير ما هو له وارادته في كلامه يجعله
في قوة ان يقول ان الحمل اسناد الى ما هو له في الحقيقي فيكون سخيفا من القول الا ان يوجه بما يوجه به تعلق الظرف بالحقيقة في قولهم ان اللفظ
الفلاني حقيقة في المعنى الفلاني من ان لفظ الحقيقة متضمن لمعنى كلمة مستعملة كما ينبئ عن تعريفهم لها بانها الكلمة المستعملة فيما وضعت له فيقال
فيما نحن فيه ان الاسناد الذي هو حقيقة عبارة عن الاسناد المستعمل فيما يليق به اعني نسبة المحمول على من هو له وقد تبين مما قدمنا سقوط
انكار بعض من لم يمعن النظر استفادة الوجوب من الحمل فتحصل مما ذكرناه ان دلالتهما واضحة وانكان تكرير لفظ مرتين في ثانيتهما قد يوهم
ان الضرب مرتان للوجه ومرتان لليدين فيكون مما لم يعمل به احد الا ان الظاهر ان الثاني تاكيد للاول وان المراد ان الضرب مرة للوجه واخرى
لليدين واذ قد عرفت ذلك فنقول انه لا اشكال في ان الطائفتين الناطقة احديهما بالمرة والاخرى بالمرتين متعارضتان لصراحة كل منهما في الدلالة
على ما اريد بها واعتبار سندها ولا طريق الى الجمع لعدم ما يشهد بذلك بل لوجود ما ينافيه حيث ان مورد اخبار قضية عمار مع اشتمالها على
الضربة الواحدة انما هو الجنابة فلا يبقى مجال لحمل اخبار المرتين على بدل الغسل وحمل اخبار المرة على بدل الوضوء فلا بد من الترجيح فيترجح
الطائفة الاولى مما يعتبر اسانيدها كما اشرنا اليها بكثرة العدد لكونها اكثر من الثانية وبتأيدها بغيرها مما يوافقها في المؤدى وان لم تكن
معتبرة السند فقد وجد في الوسائل تسعة اخبار تدل على الضربة الواحدة وترجح ايضا بوجود امارة عدم التقية فان منها صحيحة
زرارة وهي مشتملة على مسح الجبينين والكفين على خلاف صحيحة اسمعيل بن همام فانها تضمنت الوجه المعروف من مذهب العامة استيعابا ولهذا ردوا
مستند ابن بابويه ره في قوله باستيعاب الوجه بموافقته لما هو المعروف من مذهبهم ومنها موثقة زرارة وهي مشتملة على مسح الجبينين و
الكفين مرة ان لم نقل باشتمالها على ما زاد على ذلك من رجوع التقييد بمرة واحدة الى الضرب ايضا ومضمون هذه الروايات بهذه الخصوصية لا
يقول به الا نادر من العامة انه لم يعلم المصير اليه ممن عدا الاوزاعي كما يعرف ذلك بملاحظة ما حكاه علم الهدى ره المتقدم ذكرها وصحيحتا اسمعيل
بن همام ومحمد بن مسلم يلائمان جميع الاقوال المنشعبة من الضربتين وهكذا الموثقة في غاية الاعتبار لان التعبير عنها بالموثقة انما هو
لعبد الله بن بكير الواقع في سندها حيث قالوا انه فطحي ولولا هذا لكانت من قبيل الصحيح لانه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه بل

٣ اما هو له لا الاسناد المجازي

غير

عن العلامة ره في لف عن جبره بالصحيح واجاب عن كونه قطعيا بانه لا يضر بالصحة لانه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فان قلت
ان ابن ادريس ره ذهب الى القول بالتفصيل حيث قال وقد روى ان الضربة الواحدة للوجه والكفين يجزي بها في الوضوء والجنابة وكل حدث وذهب اليه قوم
من اصحابنا والاول احوط وهو الاظهر في الروايات والعمل وهو الذي افتي به انتهى وهو ره ممن يعمل بالقطعيات فيكون هذا كاشفا عن
كون روايات التفصيل قطعية الصدور ولا اقل من كون روايات الضربتين قطعية حتى يجمع بينها وبين روايات الضربة الواحدة والا لم يكن مجال
للجمع لعدم التكافؤ قلت مقالته ره مع عدم افادتها الاشارة الى رواية معينة معارضة بما عرفته من علم الهدى ره حيث افتى بوجوب الواحدة
لا غير استنادا الى روايتين صحيحتين فيما ادعاه ونفى اعتبار المرتين بانه ليس عليه دليل قاطع للعذر وهو ره ممن يعمل بالقطعيات فكيف
ذلك عن تواتر الروايتين المذكورتين بخصوصهما عنده متعاضدا ان ما علمنا ما عليه من الاخبار بل ظاهر قول ابن ادريس ره وهو الاظهر
في الروايات والعمل ينبئ عن الظن وان ذلك انما هو بحسب الترجيح في الاخبار والا كان اللازم ان يقول بعد حكاية رواية الواحدة وهو
من اخبار الاحاد التي لا توجب علما ولا عملا وما ذكرناه من القطعيات كما هو دابه في كثير من الموارد ثم انا لو تنزلنا عن مقام الترجيح و
قلنا بتكافؤ الطائفتين كان المرجع هو اصالة البراءة عما زاد على الضربة الواحدة هذا وذكر بعض الاواخر ممن صار الى القول بالتفصيل
ما نصه وعندي ان امعان النظر في اخبار الضربة والضربتين قاض بهذا التفصيل من غير شاهد خارجي ولذا قال في السرائر هو الاظهر
في الروايات بيانه ان خبر الضربتين وان كان نصا في تعدد الضرب لكنه ظاهر من حيثية الشمول للتيمم بدل الغسل والوضوء معا لانه ليس
بابيد من الاطلاق وخبر كفاية الضربة وان كان ظاهرا من حيث عدد الضربة لكنه ظاهر لا يؤول بالنص لان مضي رجوعه اليه هو كون المراد
منه وقوع ضربتين من النبي ص في تعليم عمار او الراوي لم ينقل احديهما وهو في غاية السخافة وان احتمله في الجواهر لكن غير خفي ان فتح باب
احتماله لا يبقى وثوقا بنقل الاخبار نعم هو من حيثية شمول بدل الوضوء والغسل او الاختصاص باحدهما قضية مهملة لان ما تضمن
فعل الائمة فيه عموما او اطلاقا او خصوصا ولا نعثر بازيد من الجزئية فهو مع اطلاق الضربتين بحكم المطلق والمقيد بحمل وجهها الى المعلوم من
مشروعيته كل من القسمين من غير تعيين كلا في كل وقضية الاجمال وان كان هو وجوب الاحتياط في كل من القسمين بكل من نوعي الضربة
والضربتين لكن لا قائل به والاجماع على خلافه كما ان التخيير ايضا كذلك مع انه لا موقع له في المقام فلم يبق الا التفصيل بكون احد القسمين
بضربة تعيينا والاخر بضربتين كذلك وح فلا يخلو اما ان الضربة الواحدة للوضوء والضربتين للغسل او بالعكس ولا سبيل الى العكس
لعدم قائل به من الخاصة والعامة والاعتبار ايضا نافيه لان الغسل اكثر استعمالا للماء من الوضوء فكيف يكون بدلهما بالعكس بالنسبة
الى التراب فيتعين كون نوعي الضربة الواحدة مختصا ببدل الوضوء ونوعي الضربتين ببدل الغسل انتهى وفساده يعلم من بعض ما قدمناه كره
فانه اعترف بان خبر كفاية الضربة وان كان ظاهرا الا انه غير قابل للتاويل بالنص وانه من جهة شمول القسمين او الاختصاص باحدهما قضية
مهملة في قوة الجزئية ولا يعلم ان المراد ايهما فيصير مجملا مقيدا لاطلاق خبر الضربتين فكان خبر الضربة قد نطق بان حكم خبر الضربتين
انما هو في واحد من بدل الوضوء وبدل الغسل وهو غير معين وح نقول ان فعل النبي ص في قضية عمار لم يكن الا في مورد الجنابة وقد
ذكر الاصوليون في وجه عدم جواز اخراج المورد عن تحت العمومات والمطلقات انها نص بالنسبة اليه من جهة كونه السبب الباعث على صدورها
وهذا الوجه بعينه جار في المقام لان فعل النبي ص قد صدر في مورد الجنابة في قضية عمار فيمتنع ان لا يجوز الاكتفاء بالضربة الواحدة فيما
هو بدل عن الغسل واذا ثبت الاتحاد فيه ثبت فيما هو بدل عن الوضوء بالاولوية ورواية المساواة والاجماع انه لم يقل احد بانه يكفي الضربة
في بدل الغسل دون بدل الوضوء فيقع التعارض بين خبري الضربة والضربتين فاين حصول التفصيل منهما من دون شاهد خارجي
فروع الاول انه لا فرق في كيفية التيمم من جهة اعتبار الوحدة او التعدد بين اسباب الغسل من الجنابة والحيض والنفاس وغيرها من دون
نقل خلاف في ذلك وقد دل موثقة عمار المتقدمة سابقا على التسوية بين الجنابة والحيض وربما يؤيد بالتساوي بين البدل والمبدل منه وقال
في ك واعلم ان ظاهر كلام الاصحاب يقتضي تساوي الاغسال في كيفية التيمم وهو الظاهر من كلام المفيد ره في المقنعة فانه قال بعد ذكر
تيمم الجنب وكذلك تصنع الحائض والنفساء والمستحاضة ولم يذكر التيمم بدلا من الوضوء واستدل له الشيخ ره في يب بما رواه عن ابي بصير قال
وسالته عن تيمم الحائض والجنب سواء اذا لم يجد الماء قال نعم وعن عمار الساباطي مثله انتهى وسبقه الى هذا الكلام باسره في الذكرى الثاني
انه اذا تيمم لرفع حدث الجنابة اجزء ذلك التيمم عن تيمم اخر بدلا عن الوضوء لظاهر الاية والخبر بل قيل انه لا خلاف في المسئلة بل لا شرع انتفاء
تيمم اخر للوضوء ح لعدم الدليل عليه الثالث انه قال في جامع المقاصد انه يتكرر التيمم لو اجتمع الوضوء والغسل وذلك في غير الجنابة

لان المبدل منه القوى اذا كان متعددا فالبدل الضعيف اولى بالتعدد وما رواه عمار عن الصادق ع وابو بصير من ان تيمم الجنب والحائض
سواء لا ينافي هذا الحكم لان المراد سواء في الكيفية بالنظر الى كون كل منهما بدلا من الغسل على ان التسوية لا تفيد العموم فعلى هذا يجب على
الحائض تيمم للغسل واخر للوضوء وكذا امثالها انتهى وقال في الذكرى وخرج بعض الاصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على وجوب
الوضوء هناك ولا باس به والخبران غير مانعين منه لجواز التسوية في الكيفية لا في الكمية انتهى وقال في كشف اللثام انه قد يحتمل الاكتفاء
بتيمم واحد لها بناء على التساوي بينهما في عدد الضربة وعدم اشتراط نية البدلية اعلى خبري عمار وابي بصير بتساوي تيممي الجنب والحائض وضعفهما
ظاهر انتهى والظاهر ان وجه ضعف التمسك بالروايتين هو ظهورهما في تساوي الكيفية من دون نظر الى الكمية وهو كك و
اما وجه ضعف التمسك بالوجه الاول فالظاهر ان المراد به هو منع المقدمتين وعندي انه على تسليم المقدمتين ايضا لا اثر لهما في اثبات
المطلوب اذ لا تلازم بينهما وبينه بعد فرض التعدد في المبدل منه واصالة عدم التداخل ثم القول بالاتحاد بجعل المحل قابلا للتداخل
على تقدير وجود الدليل ولا وجود له بخلاف ما لو قيل بعدم الاتحاد فانه لو فرض قيام الدليل على التداخل لم يكن ذلك الا على وجه الاسقاط
دون التداخل الحقيقي هكذا قيل والتحقيق ان التداخل المحقق للامتثال لا يمكن على التقديرين والاسقاط ممكن على التقديرين ولم
يظهر لنا في الفرق وجه واحتمال كونهما كاسباب الوضوء كما وقع في كلام صاحب ك حيث قال الاظهر الاكتفاء بتيمم واحد بناء على ما
اخترناه من اتحاد الكيفية وعدم اعتبار نية البدلية فيكون جاريا مجرى اسباب الوضوء والغسل المختلفة انتهى غير سديد لان مرجعه
الى تداخل الاسباب الى المسببات فعلى ما حققناه يوجه التداخل في التيمم ابتداء مع تعدد الاسباب ان الغسل للجنابة مثلا كما يصح ان يكون
مسقطا كذلك التيمم بدلا عن احد الاغسال فيقوم مقام المبدل منه في ذلك بل قد يجزي عن الوضوء حيث يجتمع غير الجنابة معها
كما في الغسل بل يجزي التيمم بدل الجنابة عن غيره لو كان منحصرا في خصوص عدم التعرض لنية بناء على اجزاء غسل الجنابة عن غيره وكذلك الحال
للحكي عن ظاهر الشيخ ره واعتبر التعرض لتعيين الحدث هنا وهو ضعيف ولو كان الامر بالعكس بان نوى غير الجنابة فانه لا يجزي عنها
الا مع النية بناء على المختار هناك من اعتباره في الغسل وفي جامع المقاصد احتمال عدم الاجزاء وان قلنا به في الغسل استنادا الى ان
التيمم طهارة ضعيفة مع انتفاء النص على ذلك وعدم تصريح الاصحاب فيتعين الوقوف مع اليقين وربما احتمل عدم جواز التداخل
في التيمم للاصل وكون التيمم مبيحا لا رافعا والشك في تناول البدلية لمثل ذلك والحق خلافه لظهور تناول البدلية وعدم الفرق
بين الاباحة والرفع ولهذا يثبت التداخل في اغسال المستحاضة ونحوها مما هو مبيح لا رافع قوله وان قطعت كفاه سقط مسحهما واقتصر
على الجبهة ولو قطع بعضهما مسح على ما بقي اما سقوط مسح الفائت فظاهر اذ لا تكليف بالممتنع واما وجوب مسح الجبهة والباقي من الكف
فلان الواجب مسح الجميع مع وجوده فاذا سقط التكليف بمسح البعض لامتناعه لم يسقط البعض الاخر بلا خلاف بل بالاجماع المحقق والمحكي ويدل
عليه قاعدة الميسور والبداهة وفي لف انه قال الشيخ ره في ط اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم وهذا على الاطلاق
ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم عن اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى به سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب
عليه مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي وانتفاء المانع احتج الشيخ ره بان الدخول في الصلوة انما يسوغ مع الطهارة ولما
كان تعذرت فيمنع مسح الوجه والكفين لقوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المسح انما يرد لجعل المجموع ولم يتحقق
البعض بفعل لم يرتفع المنع والجواب ان التكليف بالصلوة غير ساقط عنه هنا والا سقطت مع الطهارة المائية او انقطعت احد العضوين
وليس كك اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة ولا يمكن استيفاء الاعضاء وليس البعض شرطا في الاجزاء فيجب الاتيان بما
يتمكن منه والظاهر ان مراد الشيخ ره ما قلده انتهى واورد عليه في شرح الارشاد على ما حكي عنه بان ما حكاه عنه من الدليل ينافي التاويل
وهو كك لكن الاحتجاج ليس في ط وكانه ذكره من قبله ونسبه اليه كما هو دابه في لف فلا يضر اباؤه عن التاويل العدم اما كلام الشيخ ره فعنه فانه
قال واذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم ويستحب ان يمسح ما بقي لان ما امر الله بمسحه قد عدم فوجب ان يسقط فرضه
انتهى بل قد قيل يومي اليه ما ذكره من الاستحباب الظهور في ان له تيمما صحيحا وانه يستحب له مسح ما بقي من الذراع وحمله على ارادة الجبهة فيكون
المعنى انه يستحب له مسح الجبهة وانه يصلي به بعيد ومما يؤيد ارادته ما اوله العلامة ره تصريح الشيخ ره في ف فانه قال فيه ومن قطعت يداه
من الذراعين سقط عنه فرض التيمم فيهما وقال الشافعي يتيمم فيما بقي من المرفقين دليلنا قد بينا ان الفرض يتعلق بمسح ظاهر الكفين واذا
لم يكونا فالخطاب بغيرهما يحتاج الى دليل انتهى بقي الكلام في دليل ما ذكره من الاستحباب فنقول قد ذكر بعضهم ان هذا اما قياس على الوضوء

حيث نطق صحيحة علي بن جعفر عنه ع بان مقطوع اليد من المرفق يغسل ما بقي من عضده وكذا حسنة رفاعة عنه ع انه اذا انقطع اليد او الرجل
يغسل ذلك المكان الذي قطع منه او بناء على استحباب مسح الذراع في التيمم مطلقا بناء على حمل الروايات الواردة بذلك على الاستحباب فعند قطع
محل الفرض يبقى الاستحباب على حاله وربما يتأمل في الوجهين نظرا الى ان الاول قياس والثاني غير ثابت وقد يقال ان التسامح في ادلة السنن كاف ولكن
لا يخفى انه انما يتم بالنسبة الى من بعد الشيخ ره ولا يصلح مستندا له لعدم قائل بالاستحباب قبله ثم بعد ذلك كله يبقى البحث في كيفية تيممه فهل يمعك جبهته
بالتراب ويمسح ذراعيه ثم يمسح بهما مقدما على غيره بقربهما الى محل الضرب بهما مع بقاء المفصل او مخيرا بينه وبين غيره او يجري كل من التمعك و
الضرب السابق او يتعين عليه التولية وجوه وظاهر اطلاق المصنف ره اختيار الوجه الثالث لاطلاق المسح فظاهره نفي الرابع من حيث تبادر المباشرة
منه وليس في النصوص دلالة على شيء منها حتى قاعدة الميسور ولكن الاقرب اليها ما عدى الاخير والثاني اقرب من غيره قوله ويجب استيعاب مواضع
المسح في التيمم فلو ابقى منها شيئا لم يصح قال في ك هذا قول علمائنا واكثر العامة قال في المنتهى لان الاخلال بمسح البعض اخلال بالكيفية المنقولة
فلا يكون الاتي بذلك اتيا بالتيمم المشروع واطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق بين ان يكون الاخلال بمسح البعض عمدا او نسيانا ولا في البعض بين
القليل والكثير وبذلك صرح في المعتبر ونقل عن بعض العامة الفرق بين العمد والنسيان وعن بعض اخر جواز ابقاء ما دون الدرهم وبطلانهما ظاهر
انتهى ثم انه يستثنى من اطلاق عدم الصحة ما اذا اعاد على مسح ما ابقى منه شيئا مراعيا للترتيب وعدم الموالاة وقال الشيخ ره في ط اذا ترك شيئا من الموضع
الذي يجب مسحه في التيمم من الوجه واليدين لم يجزه قليلا كان او كثيرا ويعيد التيمم من اوله انتهى وقد ينزل على ما عدى المستثنى فاطلاق عبارة المصنف ره
ولا يخفى بعده وفي الجواهر عند البحث عن وجوب مسح الكفين ما نصه نعم يجب الاستيعاب كالجبهة من غير خلاف يعرف فيها بل في المنتهى نسبته الى علمائنا
للتبادر من النصوص والفتاوى وان كان ربما يتأمل في ترك بعض ما لا يخرج عن مسمى مسحه عرفا سيما بعد ظهور التيممات البيانية في عدم التدقيق
بذلك والاجتزاء بالمسح مرة واحدة ولعله لذا اكتفى في مجمع البرهان بمسح ظهر الكف مرة واحدة مع عدم التهاون والتقصير في الاستيعاب وان لم
يستوعب جميع الظهر بحيث يبقى ما بين الاصابع سيما ما بين السبابة والابهام وبعض الخلل لكنه لا يخلو عن تأمل ان ارادوا غير ما ذكرناه بل وان
اراده لما عرفت من الاجماع ظاهرا بل لعله محصل على وجوب الاستيعاب على ان ذلك الصدق من المسامحات العرفية في نفس الاطلاق نعم لا يجب استيعاب
مسح الممسوح بتمام الماسح كما تقدم في الجبهة وبه صرح جماعة لصدق الامتثال خلافا لما يحكى عن مجمع البرهان وربما توهمه بعض العبارات ولعله لدعوى
التبادر من المسح بالكف وفيه منع واضح انتهى قوله ويستحب نفض اليدين بعد ضربهما المعروف من مذهب اصحابنا عدم وجوب النفض
وانه مستحب بل في المنتهى اما استحباب النفض فهو مذهب علمائنا وفي ك هذا مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا انتهى لكن قيل انه يستفاد من
المقنعة والنهاية والغنية والتبصرة وجوبه لتضمنها الامر به من غير قرينة على الاستحباب وفي المقاصد العلية عند الوتر على ما حكاه عن ابن
الجنيد ره من اعتبار العلوق وان المسح به غير واجب اجماعا للاتفاق على جواز النفض بل ربما قيل بوجوبه تاسيا بالنبي ص والائمة ع ومتى كان
كذلك لم يكن للعلوق فائدة بل هو دليل على اشتراط العلوق انتهى حجة القول بالاستحباب وجوه الاول الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة
العظيمة التي مقتضاها اشذية دعوى المخالف الثاني الاصل الثالث ما ذكره المصنف ره في المعتبر حيث قال نفض اليدين ونفخهما من التراب ليس
بواجب بل هو مستحب لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والنفض والنفخ مسكوت عنه فيسقط اشتراطه واما الاستحباب فلان النبي ص
فعله انتهى وحاصله التمسك بالظهور اللفظي نظرا الى ان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر فيغاير التمسك بالاصل ثم ان الاصل في فعلهم وان
كان هو الوجوب على المشهور بناء على قاعدة التأسي الا ان الاجماع على عدم الوجوب اوجب حمله على الاستحباب بعد اندفاع احتمال الاباحة
بمواظبتهم عليه على الظاهر ثم ان المعتبر في النفض انما هو صدق الاسم والظاهر انه يصدق بمسح احدى اليدين بالاخرى وحكى التصريح به عن
جامع المقاصد وهو اشتباه لانه قال فيه ويستحب نفض اليدين بعد الضرب قبل المسح للاخبار الدالة على انه ع نفض يديه بعد الضرب وكذا الائمة ع
ولان فيه تحرزا من تشويه الخلقة وقال الشيخ ره ينفضهما ويمسح احديهما بالاخرى انتهى والظاهر من سياق الكلام مضافا الى اقتضاء عطف المسح على
النفض مغايرتهما انه يريد ان الشيخ ره اعتبر مع النفض المسح ايضا وحكى عن ظاهر المعتبر تحققه بالنفخ ايضا ومنشأه عطف النفخ على النفض
في العبارة التي تقدم حكايتها عنه بناء على كون العطف تفسيريا وقد عرفت ان الاصل في العطف هي المغايرة والظاهر انه لا يشترط فيه ازالة
جميع الاجزاء الترابية بحيث لا يبقى منها شيء في اليدين لصدق الاسم وهل يستحب نفض اليدين بعد مسح الوجه اذا ترك النفض قبله اولا الظاهر
هو الثاني ثم اذا زال تراب اليدين قبل مسح الوجه من غير نفض كما اذا هب عليه الريح او اصابتا عمامته او ثوبه مثلا من غير اختيار او مع الاختيار
فالظاهر انه يرتفع استحباب النفض ولا يكون ذلك مبطلا فاصابتا اليدين قبل مسح ما يجب مسحه شيئا مغايرا له لا يقدح في صحة التيمم لظهور الاتفاق

عليه وللاطلاق نعم على قول ابن الجنيد ره من اعتبار العلوق يجيء المنع الا ان خلافه غير قادح بل قد يظهر من المنتهى وغيره قيام الاجماع على خلافه
لانه قال فيه ولا يجب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علماؤنا وهو اختيار ابي حنيفة وقال الشافعي ومحمد يجب المسح به انتهى وهل يعتبر مع النفض
مسح احديهما بالاخرى صريح الشيخ ره في النهاية نعم لانه قال فيها واذا اراد التيمم من الارض فليضع يديه جميعا مفرجا اصابعه على التراب وينفضهما
ثم يمسح احديهما بالاخرى ويمسح بهما وجهه اه وهو ظاهره في ط لانه ره قال فيه فاذا اراد التيمم وضع يديه معا على الارض مفرجا اصابعه
وينفضهما او يمسح احديهما بالاخرى ثم يمسح بهما على وجهه الى طرف انفه قال والى هذا اشار في كشف اللثام حيث قال واستحب الشيخ ره
في النهاية وظاهر ط مع النفض مسح احديهما بالاخرى وقال المصنف ره في نكت النهاية بعد ذكر عبارتها التي حكيناها ما نصه ولو قال ينفضهما
بان يمسح احديهما على الاخرى كان اولى وكيف قال احديهما وهو مفعول الجواب قد يمكن النفض لا بان يمسح احديهما بالاخرى لكن هذا
ليس بمتعين بل المستحب نفضهما كيف كان اما الجمع بين الامرين فلا اعرفه والايراد لازم للشيخ ره واما احدى فمقصورة فهي في النصب و
الرفع والخفض على حالة واحدة قال الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا انتهى وقال في ك واستحب الشيخ ره مسح احدى اليدين بالاخرى بعد
النفض فلا نعلم مستنده انتهى وقال في الجواهر في مقام تجشم مستند لما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه ما صدر منه ولعله للاستظهار في تنظيف
اليد لفحوى الامر بالنفض والنفخ وتحرزا من تشويه الخلقة او انه يريد بالنفض مسح احديهما بالاخرى ووصفهما لكونه المتبادر لا نفض كل
منهما مستقلا انتهى ويتجه عليه ان ما ذكره من تنظيف اليد والتحرز من تشويه الخلقة وجه مخرج لا يصلح مستندا للحكم الشرعي ولا دلالة في الامر
بالنفض على صفق احديهما على الاخرى مع ان عطف لفظ النفخ على النفض المأمور به لا وجه له اذ ليس منه في الاخبار عين ولا اثر نعم ورد
ضرب احديهما بالاخرى فيما رواه ابن ادريس ره في اخر السرائر عن نوادر احمد بن محمد بن ابي نصر عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال اتى عمار بن ياسر رسول الله ص فقال يا رسول الله اني اجنبت الليلة فلم يكن معي ماء قال كيف صنعت قال طرحت ثيابي وقمت على الصعيد
فتمعكت فيه فقال ص هكذا يصنع الحمار انما قال الله عز وجل فتيمموا صعيدا طيبا فضرب بيديه على الارض ثم ضرب احديهما على الاخرى ثم مسح
جبينه ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الاخرى فمسح اليسرى على اليمنى واليمنى على اليسرى لكن اقصى ما يستفاد منه هو كشفه عن تحقق
النفض بضرب احدى اليدين على الاخرى وكونه مصداقا له فلا يعطي تحقق مفهومه به نعم يمكن ان يقال ان الغرض من النفض يحصل بالنفخ فيسقط
فعله بعد النفخ نظرا الى ان الامر به لم يكن لمجرد التعبد على وجه لا يمكن التخطي منه بعينه الى عنوان اخر وانما كان لتحصيل غرض هو تخفيف
التراب او ازالته بالمرة لكن لا يكفي هذا المقدار في كونه متعلق الامر بنفسه كما هو مقتضى عبارته ره مضافا الى ان ما ذكره في ذيل كلامه من بيان
مراد الشيخ ره لا يساعد عليه عبارته التي قدمنا حكايتها عن النهاية ثم انه قد تحصل من جميع ما ذكرناه عدم ثبوت استحباب مسح احديهما
بالاخرى بعد النفض قوله ولو تيمم وعلى جسده نجاسة صح تيممه كما لو تطهر بالماء وعليه نجاسة لكن في التيمم يراعي ضيق الوقت
اذا كان على جسد المتيمم نجاسة في غير الاعضاء الماسحة والممسوحة فلا ريب في صحة تيممه من هذه الجهة كما لو توضأ وعلى جسده نجاسة
لان المعتبر طهارة الاعضاء التي تتعلق بها الطهارة خاصة ثم ان قلنا بجواز التيمم مع السعة فكالوضوء وان قلنا باختصاصه باخر
الوقت وجب ازالة النجاسة اولا مع الامكان اذ لو وقع قبل الازالة فات شرطه وهو مراعاة الضيق اذ المعتبر عندهم ضيق الوقت
عما عدا التيمم والصلوة خاصة وبهذا المعنى صرح في المعتبر فعلى هذا فليس له التيمم مع النجاسة الا اذا ضاق الوقت عما عدا التيمم والصلوة
لسقوط التكليف بازالة النجاسة واستقرب الشهيد في الذكرى جواز التيمم قبل الازالة على القولين اذ المراد بضيق الوقت ضيقه عن اداء الصلوة
وشرائطها التي منها ازالة النجاسة وبه جزم الشهيد الثاني ره وحمل عليه العبارة فقال لا منافاة بين جواز التيمم قبل ازالة النجاسة
وبين مراعاة ضيق الوقت في جوازه لان المراد عدم زيادته عن الصلوة وشرائطها التي من جملتها التيمم وازالة النجاسة واورد عليه في ك
بان هذا الحمل مع بعده في نفسه مخالف لما صرح به في المعتبر من عدم جواز التيمم قبل ازالة النجاسة على القول بالتضيق لفوات الشرط

الطرف الرابع في احكامه وهي عشرة قوله الاول من صلى بتيممه لا يعيد المراد بالاعادة هنا ما يتناول الاعادة في الوقت
والقضاء في خارجه فههنا مسئلتان الاولى ان من تيمم تيمما صحيحا وصلى ثم خرج الوقت ثم وجد الماء لم يجب عليه القضاء قال في المنتهى عليه
اجماع اهل العلم وفي ف دليلنا اجماع الفرقة وفي المعتبر لنا الاجماع فان خلاف طاوس منقرض انتهى ونقل عن علم الهدى ره في شرح الرسالة
ان الحاضر اذا تيمم لفقد الماء وجب عليه الاعادة اذا وجد ولم نقف في ذلك على حجة والمعتمد سقوط القضاء لوجوه الاول انه صلى صلوة
مأمورا بها والامر يقتضي الاجزاء الثاني ان القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدلالة ولا دلالة الثالث ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن

وحكى عن طاوس انه يعيد ما صلى بالتيمم انتهى

سنانٍ قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصلّ واذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته
التي صلى وفي الحسن عن زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد الرجل المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصلّ في آخر الوقت
فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل الى غير ذلك من الاخبار المستفيضة الثانية لو تيمم وصلى مع سعة الوقت ثم وجد الماء في الوقت
فان قلنا باختصاص التيمم بآخر الوقت بطلت صلوته مطلقا وان قلنا بجوازه مع السعة ففيه قولان احدهما وهو الاصح عدم الاعادة وهو خيرة المصنف ره
في المعتبر والشهيد ره وثانيهما وجوب الاعادة وهو المحكي عن ابن ابي عقيل وابن الجنيد ره حجة القول الاول امران الاول قاعدة الاجزاء
الثاني صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت
ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وصحيحة العيص قال سألت
ابا عبد الله ع عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة حجة القول الثاني اصالة التكليف بالمائية وما رواه يعقوب بن يقطين
في الصحيح قال سألت ابا الحسن ع عن رجل تيمم وصلى فاصاب بعد صلوته ماء ايتوضأ ويعيد الصلوة ام تجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت
توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه وموثقة منصور بن حازم عن الصادق ع في رجل تيمم وصلى ثم اصاب الماء فقال اما انا فاني كنت اتوضأ واعيد
واجيب عن الاول بان اصالة التكليف بالمائية مسلمة بمعنى انه مع امكانها لا يعدل الى الترابية عنده وان الامر بينهما واما كونها اصلا بمعنى عدم اجزاء
الترابية الواقعة عند امكانها فهو ممنوع وعن الاخيرين بانهما معارضان بما تقدم من الاخبار المعتبرة التي تترجح عليهما باطلاق معقد اجماع و
ما حكي من معقد اجماع التحرير بالنسبة الى الوقت وخارجه بل قيل انه كالصريح في الوقت وبما عن الامالي من نسبته الى دين الامامية فيحملان على الندب خصوصا
مع اشعار الثانية من جهة تضمنها لقوله ع اما انا فاني كنت اتوضأ واعيد او على التقية لان القول بالاعادة في الوقت مذهب عطاء والزهري وربيعة
كما في التذكرة وزاد في المنتهى حكايته عن طاوس وعن القاسم بن محمد ومكحول وابن سيرين حيث جوزوا التيمم في السعة واوجبوا الاعادة في الوقت
وقد يقال في ترجيح تلك الاخبار المعتبرة انها معتضدة بصريح اجماع التذكرة وفي توهين دلالة الرواية الثانية بعد التصريح فيها بكون الاتيان في
الوقت ولا يخفى ما فيهما اما الاول فلان الموجود في التذكرة ما نصه لو وجد الماء بعد فراغه من الصلوة لم يعد وهو قول عامة العلماء سواء كان في
الوقت ام نسوغناه مع السعة اولا انتهى وهو لا يعطي الا اتفاق القائلين بجوازه مع السعة وقد نص في التذكرة على انه قال اكثر علمائنا
بوجوب التأخير الى آخر الوقت واما الثاني فلانه على تقدير كون المراد بالثانية هي الاعادة في خارج الوقت يكون لا اعادة في الوقت اولى
بالاتفاق بقي هنا شيء وهو ان جماعة فرعوا على القول بالتضييق في امر التيمم اطلاق بطلانه وبطلان الصلوة التي صليها به وليس كذلك
انه ليس لازم القول بالتضييق هو الحقيقي كما قد يحكى عن ابن ادريس ره بل المراد هو الآخر العرفي وقد تقدم الكلام فيه فيمكن فرض الصحة
على وجه لا ينافي وقوع التيمم في محله وموافقته للامر الشرعي فلا مانع من الحكم بالصحة كما يمكن فرض الصحة على هذا القول بوجه آخر
وهو ان يكون متيمما سابقا او تيمم لنافلة وجوزنا الدخول في الفريضة به كما تقدم نعم هذا التفريع صحيح لو وقع التيمم في سعة الوقت من دون
ظن الضيق او قلنا بان محله الآخر الحقيقي لكنه مشكل قوله سواء كان في سفر او حضر اشارة الى رد ما نقل عن علم الهدى ره في شرح
الرسالة ان الحاضر اذا تيمم لفقد الماء وجب عليه الاعادة اذا وجد قال في ك ولم نقف له على مأخذ انتهى ويدفعه ما مر من اخبار عدم الاعادة
والاجماعات المزبورة وقاعدة الاجزاء واصالة البراءة من القضاء بالنسبة الى خارج الوقت لو كان مراد علم الهدى ره من الاعادة ما يعمه و
الذي يحتمل ان يكون مستندا له ره امران احدهما ان اصالة التكليف بالمائية انما تقتضي اجزاء الترابية بالنسبة الى التكليف بها دون المائية
التي هي اصل بالنسبة اليها ويدفعه اقتضاء اطاعة الامر بالبدل سقوط اطاعة الامر بالمبدل منه عرفا خصوصا مع ملاحظة ما دل على تنزيل التراب منزلة
الماء وان ربهما واحد وانه احد الطهورين وثانيهما حسنة زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد الرجل المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف
ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل بناء على حجية مفهوم الوصف ويتجه عليه
المنع من حجيته كما قرر في الاصول مع انه ره لا يقول بحجيته كما حكاه عنه في المفاتيح قوله وهل يعيد من تعمد الجنابة وخشي على نفسه من استعمال
الماء يتيمم ويصلي ثم يعيد تفصيل الكلام يقتضي بيان امرين احدهما الحكم التكليفي والآخر بيان الحكم الوضعي اعني الاجزاء اما الاول
فقد تقدم الكلام فيه عند بيان مسوغات التيمم واما الثاني فتفصيل القول فيه انهم اختلفوا فيه على اقوال الاول انه يجب عليه
الاعادة مطلقا وهو منسوب الى الاكثر الثاني انه يجب عليه الاعادة وهو المحكي عن الشيخ ره في النهاية وكتابي الاخبار والمهذب والاصباح
وروض الجنان واستقربه في ك الثالث وجوب الاعادة لو كانت الجنابة من حرام وعدمه اذا كانت من حلال وهو المنقول عن ابن فهد

في المهذب والمحرر حجة القول الاول وجوه الاول ان التيمم عند الخوف على النفس اما ان يكون مبيحا للصلوة واما ان لا يكون مبيحا فان كان مبيحا سقط
القضاء لانه اتى بصلوة مستكملة للشرائط وان لم يكن مبيحا لم يجب الاداء فالقول بوجوب الاداء مع وجوب القضاء لا يجتمعان لكن الاداء واجب
فالقضاء غير واجب هكذا حكي عن المعتبر ومحصله التمسك بقاعدة الاجزاء الثاني الاجماع المنقول عن الفاضلين على عدم وجوب قضاء الصلوة اذا
اديت في الوقت بالتيمم مطهوره عن الامالي نسبته الى دين الامامية الثالث اطلاق ما دل على ان المتيمم اذا وجد الماء بعد فراغه من الصلوة لا يجب
عليه الاعادة كصحيحة العيص قال سألت عن ابا عبد الله ع عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة وغيرها من الاخبار
ولكن قد يتأمل فيه نظرا الى ان هذه الاخبار ظاهرة في فاقد الماء لا ما نحن فيه ويمكن الجواب بدعوى المساواة بينهما تنزيلا للمنع الشرعي منزلة المنع العقلي
خصوصا بملاحظة ما اشتمل على تعليل عدم الاعادة بان ربهما واحد وانه فعل احد الطهورين وما دل من الاخبار على تنزيل التراب منزلة الماء
بل رواية السكوني عن الصادق ع عن ابائه ع عن النبي ص انه قال لابي ذر وقد جامع على غير ماء يكفيك الصعيد عشر سنين ظاهرة في المدعى
خصوصا مع اعتضادها بالاصل واحتياج القضاء الى امر جديد مضافا الى استلزام الاعادة للحرج العظيم اذا صلى بالتيمم صلوة كثيرة
حجة القول الثاني اما على وجوب التيمم والصلوة فهي عدم سقوط الصلوة بحال وانها لا تصح الا بطهور وعموم الامر بالتيمم عند الخوف على
النفس بل في خصوص الجنب واما على وجوب الاعادة فهي ما رواه جعفر بن بشير عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل اصابته
جنابة في ليلة باردة وخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة وما رواه في الفقيه في الصحيح عن
عبد الله بن سنان انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم و
يصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة واجيب عن الاستدلال بهما بانهما لم يتضمنا التنصيص على تعمد الجنابة فيشملان صورة الاحتلام
فلا يصلحان لتخصيص العمومات والادلة السابقة فيمكن حملهما على الاستحباب مضافا الى ضعف سند اوليهما بالارسال هذا وقد ذكر بعضهم
في تأييد هذا القول امور احدها الاحتياط وفيه انه لا دليل على وجوبه لاصالة البراءة عن الاعادة لرجوع الشك فيها الى نفس التكليف وثانيها
انه مفرط بتعمد الجنابة فيستحق العقوبة وليست الا الاعادة العبادة وانت خبير بانه على تقدير تسليم استحقاقه للعقوبة نقول انها لعلها اخروية ولا
دليل على كونها دنيوية ولا خصوص الاعادة ثالثها ان التخصيص في الروايتين بحملهما على المتعمد اولى من المجاز الذي هو الاستحباب وفيه ان اولوية
التخصيص اذا كان الخارج اكثر نظرا الى ان غير المتعمد اغلب منه خصوصا مع كون المجاز موافقا للفتوى الاكثر ونفي الحرج ممنوعة ولا اقل من التساوي
فلا بد من الرجوع الى الاصل والقاعدة ثم انه يحتمل حمل الخبرين على التقية لكون مضمونهما مذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي واحد الروايتين
عن احمد واما القول الثالث فلم نقف له على حجة يعتد بها ويشبه ان يكون المستند هو عقوبته بالاعادة حيث اقدم على الحرام وانت خبير بعدم
وفائه بالمطلوب كما تقدم تنبيهان الاول انه قال في جامع المقاصد بعد اختيار القول بعدم وجوب الاعادة مستدلا عليه بانه تحقق الامتثال وعموم
الاخبار ما نصه ويجب ان يستثنى منه ما اذا تعمد الجنابة بعد دخول الوقت وهو غير طامع في الماء للغسل فانه بمنزلة من اراق الماء في الوقت وقد سبق
في كلام المصنف ره وجوب الاعادة عليه انتهى وافرط بعضهم فقال ان المراد بتعمد الجنابة في نحو المتن انما هو ما قبل الوقت لا ما بعده كاراقة الماء
قلت قد مضى الكلام في تحقيقه وان الحق عدم وجوب الاعادة الثاني انه قال في ك من عدم الماء مطلقا او تعذر عليه استعماله يجوز له الجماع لعدم
وجوب الطهارة المائية عليه ولو كان معه ما يكفيه للوضوء فكذلك قبل دخول الوقت اما بعده فجزم العلامة ره في المنتهى بتحريمه لانه يفوت
الواجب وهو الصلوة بالمائية ويشكل بان مقتضى العمومات جواز تأخير الصلوة الى آخر الوقت ومتى جاز التأخير امكن القول بعدم وجوب الصلوة
بالمائية الا مع التمكن منها في جميع الوقت انتهى وقال في المستند من تعذر له استعمال الماء مطلقا ولو للوضوء خاصة ولم يكن متطهرا جاز له تعمد
الجنابة اجماعا لعدم وجوب المائية عليه وعدم الفرق بين التيممين بدل الوضوء والغسل وكذا لو كان متطهرا ولم يتمكن من الغسل وتمكن من الوضوء
على الحق المشهور وفي اللوامع الاجماع المدعى عليه للاصل وما تقدم سابقا من وجوب ابقاء مقدمة الواجب المطلق لا يفيد هنا لان الوضوء ليس واجبا
مطلقا لانه مشروط بعدم الجنابة والغسل وان كان واجبا مطلقا للجنب ولكنه غير مقدور بالفرض ويدل عليه ايضا اطلاق موثقة اسحق بن
عمار عن الرجل يكون معه اهله في السفر لا يجد الماء ايأتي اهله قال ما احب ان يفعل الا ان يخاف على نفسه قال قلت طلب بذلك اللذة او يكون شبقا
على النساء قال ان الشبق يخاف على نفسه قال قلت طلب بذلك اللذة قال هو حلال الحديث ونحوه المروي في مستطرفات السرائر وقد يستدل
بحكايته لابي ذر حيث ان النبي ص اقره على فعله وفيه منع التقرير لانه انما هو حين الاشتغال بالفعل واما بعده فليس بتقرير بل قرينة على قوله
هلكت خلافا للاسكافي ونقل عن المفيد ايضا وكلامهم لا يدل عليه للمرفوعتين المتقدمتين الدالتين على وجوب الغسل على من اجنب متعمدا

ولا دلالة فيه كما لا يخفى والانصاف ان قوله ع يكفيك الصعيد عشر سنين يلزمه الردع على قوله هلكت لانقريه ثم ان في الاخبار كفاية ووجوب البدل الذي هو التراب يقتضي عدم تفويت المامور به واما ما دل على المنع من المسافرة الى مكان لا ماء فيه فيحتمل ان يكون من جهة استلزامه لطول الاقامة المستلزم لطول الاصرار على ترك الطهارة المائية الموجب للتهاون للدين مع انه لا يكافؤ الاخبار المعتضدة بالشهرة وعلى تقدير التكافؤ فالمرجع هي قاعدة كفاية البدل عن المبدل عنه كما فصلنا القول فيه سابقا واما ما ذكره من الوضوء واجب مشروط بعدم الجنابة والغسل واجب مطلق للجنب فلا مساس له بالمقام لان نفي المقدمة انما هي الصلوة وهي من قبيل المطلق بالنسبة اليهما فالمناص ما ذكرناه من ان مقتضى قاعدة العقلاء انه مع وجود البدل لا يترتبون العقاب على تفويت المبدل عنه قوله وفيمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مثل ذلك هذا قول الشيخ ره في ط حيث قال ومن حصل في يوم جمعة في الجامع واحدث ما ينقض الوضوء ولم يمكنه الخروج من موضعه لكثرة الناس فتيمم الصلوة تيمم وصلى ثم اعاد الصلوة بالوضوء انتهى ومثله في النهاية وحكي عن ابن الجنيد ره والمقنع والمهذب والوسيلة والجامع اما انه يتيمم ويصلي وقد حكى عنه وجدان الخلاف فيه حتى من بعض من انكر جواز التيمم لضيق الوقت ثم قال ولعله للفرق بينهما من حيث ان غاية الزحام لا مجرد ضيق وقت صلوة الجمعة عن ادراكها بالرجوع اليها بعد الخروج للوضوء وانما الكلام في اعادة الصلوة بالوضوء بعد الانصراف فقد حكم بها الشيخ ره في كتابيه ومستند الشك في اجزائها عن الصلوة بالطهارة المائية وموثقة سماعة عن الصادق ع عن علي انه سئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة او يوم عرفة فاحدث او ذكر انه على غير وضوء ولا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الزحام قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرف ومثله رواية السكوني سندا ومتنا ولا يقدح في المراد وانكر جماعة لزوم الاعادة كالفاضلين والشهيد والمحقق الثاني ره وغيرهم من متاخري المتاخرين بل يحتمل انه لا خلاف بينهم وعن الذخيرة انه نسبه الى المشهور على سبيل الاطلاق وهو الاقوى للاصل وقاعدة الاجزاء والبدلية وتعليل عدم الاعادة في بعض الصحاح بان رب الماء رب الصعيد وانه فعل احد الطهورين والاطلاق جملة من معاقد الاجماعات على عدم الاعادة واما ما تمسك به الخصم من الرواية الاولى لعله لا باس بها من جهة السند لكونها موثقة والثانية رواها عبد الله بن بكير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وعن الشيخ ره في العدة الاجماع على العمل بها وبه فيكون السند معتبرا كما قاله بعضهم وقد يؤيد ذلك على ان ذلك حسبما حكاه بعضهم وقد رواية السكوني بضعف السند لاستناد الاعتبار الى رجالها فظهر لكن الانصاف انه لا يكون عبد الله بن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه انما يفيد في حق السكوني ولا يفيد في حق من روى عن عبد الله بن بكير لكن اجيب عن الاستدلال بهما بان الظاهر ورودهما في الصلوة مع العامة ولو بملاحظة ان المعروف في ذلك الزمان انعقادها لهم ولا زم هذا الجواب وان كان اشتمال السؤال على عرفة مع ظهور الجواب عن الجمعة خاصة من جهة الحكم بالاعادة لانتفاء شرط الجمعة الذي هو السلطان العادل الا انه لا ينافي ذلك فيتجه الاعادة لعدم اجزاء الصلوة في حقه لو كانت بطهارة مائية فضلا عن الترابية بل تكليفه صلوة بها ظهرا والفرض انه تمكن من ذلك لاتساع الوقت وارتفاع الزحام بعد الفراغ من الجمعة واحتمال اجزائها للعموم او امر التقية وان كان متمكنا من الاتيان بالصلوة ظهرا ضعيف فما في كشف اللثام بعد ذكر الخبرين من قوله وهما وان ضعفا الا ان في اجزاء هذه الصلوة وهذا التيمم نظرا فالاعادة اقوى متجه ان اراد ما ذكرناه والا كان محلا للتيمم بل والمنع لما عرفت اللهم الا ان يريد انه يشك مع عدم تمكنه من المائية في وجوب الصلوة عليه جمعة ان لم يكن بعينه لان لها بدلا مع تعذرها وهو صلوة الظهر فلا يكون خوف فواتها مسوغا للتيمم ولعله لهذا قال في المهذب البارع ولو كان المتمكن من الطهارة خوف فوات الجمعة مع التمكن من الخروج من الجامع لسهولة الزحام وضيق الوقت لم يجز التيمم اجماعا انتهى وفيه انه لا وجه للشك في ذلك بعد فرض عينية الجمعة عليه وان كان لها بدل اضطراري على انه ليس بدلا حقيقة بل هو تكليف اخر يثبت بعد تعذر الاول عليه ولا تعذر مع اقامة الشارع التراب مقام الماء واجماع المهذب مع انه ليس مما نحن فيه لكون المانع هنا هو الزحام قد يمنع عليه حيث تكون الجمعة واجبة عينا نعم قد يتجه ما ذكر في نحو زمن الغيبة بناء على الوجوب التخييري بينها وبين الظهر لعدم ثبوت مسوغية فوات فرد من الواجب التخييري للتيمم بل يتعين عليه الفرد الاخر بالطهارة المائية وكذا اما نحن فيه من الزحام فلا يشرع التيمم لانه يشرع ويعيد ثم ان الظاهر في الجواب عن التمسك بالخبرين المذكورين هو انهما مما اعرض عنه الاصحاب فلا يصح الاستناد اليهما في الخروج عن القاعدة قوله وكذا من كان على جسده نجاسة ولم يكن معه ماء لازالتها والاظهر عدم الاعادة قال في ك هذا القول للشيخ ره في النهاية وط الا ان المسئلة في كلامه مفروضة في نجاسة الثوب لا البدن انتهى ولكن لم اجد ذكرها في النهاية ومفروض في ط انما هو نجاسة البدن فانه ره قال فيه المسافر اذا جامع زوجته وعدم الماء فان كان معه من الماء ما يغسل به فرجه وفرجها فعلا ذلك وتيمما للصلوة وصليا ولا اعادة عليهما

لقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا ولم يفصل والاحوط ان نقول يجب عليهما الاعادة وكذلك من كان على بعض بدنه نجاسة ولا يقدر على ما يزيله به ذلك يتيمم وصلى ثم يعيد فيما بعد اذا غسل الموضع انتهى ولعل مستنده الموثق المروي عن عمار عن الصادق ع انه سئل عن رجل ليس عليه الا ثوب ولا يحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي واذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة فان في ك وهي ضعيفة السند لان رجالها فطحية والاصح انه لا اعادة عليه لانه صلى صلوة مامورا بها والامر يقتضي الاجزاء انتهى وهو جيد على اصله لكنا نقول الخبر مما اعرض عنه الاصحاب ولم يعمل بمضمونه عدى الشيخ ره بل كلامه ره في ط يدل على اعراضهم عنه لانه قال فيه اذا جامع المسافر زوجته وعدم الماء فان كان معه من الماء ما يغسل به فرجه وفرجها فعلا ذلك وتيمما وصليا ولا اعادة عليهما لان النجاسة قد زالت والتيمم عند عدم الماء يسقط به الفرض وهذا لا خلاف فيه فان لم يكن معهما ماء اصلا فهل يجب عليهما الاعادة فيه ام لا للشافعي فيه وجهان احدهما يجب والاخر لا يجب والذي يقتضيه مذهبنا انه لا اعادة عليهما دليلنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فاوجب على الجنب التيمم ولم يفرق وروى العيص القاسم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يأتي الماء وهو جنب قد صلى بتيمم قال يغتسل ولا يعيد الصلوة وروى حريز عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وروى عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى ولم يفرقوا في شيء من الاخبار فوجب حملها على العموم انتهى ويبعد كون الرواية مما اعرض عنه الاصحاب لا سيما طائفة تقييد الاخبار النافية للاعادة على وجه الاطلاق والعموم مما ذكره الشيخ ره منها او غيره فتكون تلك الاخبار هي المرجع والمعول عليها ولولا اعراض الاصحاب عنه لم يكن وجه لدعوى قصوره عن معارضة غيره من الاصل وقاعدة الاجزاء والتعليل بان رب الماء رب الصعيد والاطلاق وما دل على عدم الاعادة من الاخبار ومعقد الاجماع وغيره خصوصا لو اراد الخصم منه ما يشمل القضاء كما هو ظاهر صاحب الجواهر ره ثم اجاب عن الاستدلال بالموثق المذكور بوجه اخر وهو انه لا صراحة له فيما نحن فيه لاحتمال كون ذلك من احكام النجاسة حتى لو كان متطهرا بالماء بل في كشف اللثام انه الظ كما انه استظهره في المنتهى من الشيخ ره ان الاعادة بمجرد تمكنه من غسلها خاصة وان لم يتمكن من الطهارة المائية لتعلقه الاعادة على عدم الغسل ولان المؤثر وجودها وقد زالت وان اعترض في جامع المقاصد بانه لا دلالة في عبارة الشيخ ره على ما ادعاه بل ظاهر ذكره لها في باب التيمم وعدم تعرضه لذلك في احكام النجاسة واستدلاله بحديث عمار المتضمن للتيمم المشعر بكون الاعادة للامرين لا للنجاسة بخصوصها خلافا لكن قد يمنع ذلك كله عليه انتهى واقول ان ما ذكره انما يكون ايرادا على الشيخ ره لو كان حكمه بذلك مستندا الى جهة التيمم ولم يعلم وفرض المسئلة في التيمم قد يكون مستندا الى تبعية النص وذكرها في باب التيمم قد يكون بمناسبة التيمم المذكور فيه ثم ان مقتضى الجواب هو انه لو تنجس ثوبه في حال كونه متطهرا من الحدث وكونه فاقدا للماء وكونه غير واجد ثوب سواه ان يحكم بانه يصلي ويعيد ولا يفتي بذلك فان قلت ما ذكره مجرد احتمال لا يستلزم الفتوى بذلك قلت كون الاعادة للتيمم ايضا محتمل ومع الاحتمال لا يتم ما تضمنه كلام الشيخ ره مطابقا لما في الموثقة المذكورة فيجب على ما ذكره من الجواب ان يفتي بمضمونها قوله الثاني يجب عليه طلب الماء فان اخل بالطلب وصلى ثم وجد الماء في رحله او مع اصحابه تطهر واعاد قد تقدم الكلام في ذلك وقد قلنا هناك انه لو تيمم على وجه شرعي بان كان تيممه بعد الاخلال بالطلب وفقدان الماء في وقت لا يسع الطهارة المائية كان مستثنى من هذا الحكم قوله الثالث من عدم الماء وما يتيمم به لقيد او حبس في موضع نجس قيل يصلي ويعيد وقيل يؤخر الصلوة حتى يرتفع العذر فان خرج الوقت قضى وقيل يسقط الفرض اداء وقضاء وهو الاشبه قد اشار المصنف ره الى ثلثة اقوال واختار الشيخ ره قولا رابعا وهو التخيير بين تاخير الصلوة وبين فعلها واعادتها قال في ط واذا كان محبوسا بالقيد والرباط او مصلوبا على خشبة او يكون في موضع نجاسة ولا يقدر على موضع طاهر ليسجد عليه ولا ما يتيمم به فاما ان يؤخر الصلوة او يصلي وكان عليه الاعادة لانه صلى بلا طهارة ولا تيمم انتهى وربما يستظهر وجود قول خامس قال في المستند ان بعض من تامل في دلالة الصحيحة يعني قوله ع لا صلوة الا بطهور من المتاخرين حمل الاولى وجوب الاداء من غير اعادة لو لم ينعقد الاجماع على خلافه ويظهر من السيد في مسائل املاها تكملة لكتاب الغرر والدرر وجوب الاداء عليه انتهى ومثله ما في الجواهر من ان المحكي عن جد المرتضى وجوب الاداء دون القضاء لكن قال بعد ذلك انه لم يثبت اما القول الاول فقد حكاه العلامة ره في التذكرة عن الشيخ ره في طريق الخلف علمائنا فاقد الطهورين فقال بعضهم يصلي ويعيد وهو اختيار الشيخ ره في ط ثم حكاه عن جماعة من العامة ولكنك قد عرفت عبارة ط وانها ناطقة بالتخيير وهو غير التعيين ومن هنا قال في ك ان ما حكاه المصنف ره من القول بالصلوة والاعادة لا اعلم به قائلا ثم قال ولعله اشار بذلك الى ما ذكره الشيخ ره في ط من تخييره بين تاخير الصلوة او الصلوة والاعادة وهو مع ضعفه لا يدل على تعين الاداء انتهى وهذا القول مشتمل على ايجاب الاداء وقد صرح في جامع المقاصد بان سقوط الاداء ظاهر مذهب اصحابنا وعن بعض الجنان ظاهر الاصحاب

بحيث لا نعلم فيه مخالفا وفي آه اما سقوط الاداء فهو مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا صريحا واما القول الثاني فيحصله سقوط الاداء ان لم يرتفع العذر في الوقت ووجوب القضاء بعد خروجه فهنا دعويان وقد استدل على الاولى بامرين احدهما الاجماعات المنقولة المتقدم ذكرها ووجود خلاف شاذ على ثبوته لا يقدح في حصول الوثوق منها وثانيهما ان الطهارة شرط في الصلوة مطلقا لقوله ع في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور وقد تعذرت فيسقط التكليف بها ويلزم من سقوط التكليف بالشرط سقوط التكليف بالمشروط والا فان بقي الاشتراط لزم تكليف ما لا يطاق وان انتفى خرج المشروط مطلقا عن كونه مشروطا مطلقا وهو باطل فان قلت يحتمل اختصاص الشرطية بصورة التمكن خاصة فلا يلزم من انتفاء الشرط في صورة عدم التمكن منه سقوط المشروط وليس الاختصاص بعزيز الا ترى ان الحال في ساير شروط الصحة كالساتر والقبلة وغيرها على هذا المنوال بل يجري هذا الوجه في الاجزاء ايضا ويدل على ما ادعيناه عموم ما دل على وجوب الصلوة وانها لا تسقط بحال لانه لو انتفى وجوبها بانتفاء الشرائط التي هي معتبرة في الصحة خرجت عن كونها مقدمة الوجود الى كونها مقدمة الوجوب وهو باطل ومن المعلوم ان الطهارة انما هي من قبيل مقدمة الوجود دون الوجوب قلت يندفع احتمال اختصاص الشرطية بصورة التمكن بعموم قوله ع لا صلوة الا بطهور لشموله لصورتي التمكن وعدمه من جهة صراحته في الانسياق لبيان الحكم الوضعي وليس فيه دلالة على الطلب حتى يختص بصورة الطلب على وجه ربما يرى وجيها عند بعضهم نظرا الى ان الحكم الوضعي الذي ينتزع من الطلب يكون تابعا له والخطاب لا يتوجه الا الى المتمكن فيصير ذلك سببا لاختصاص الحكم الوضعي به مع ان التحقيق عندنا خلاف ذلك ايضا فانه لا يتوقف الا على قابلية توجيه الخطاب اليه في اول الامر حتى يفهم منه الطلب وما ينتزع منه من الحكم الوضعي واما قياس ما نحن فيه على ساير شرائط الصحة فهو ليس في محله لانا نقول بعد تسليم ذلك في جميعها انه لدليل خاص دل على حكم كل منها في حد ذاته مع قيام الفرق بين ما نحن فيه وبينها بما يراه بعضهم من كون ادلتها من قبيل ما يدل على الطلب بخلاف ما نحن فيه كما عرفت ويبقى بعد ذلك امران يمكن التمسك بهما على بقاء وجوب الاداء احدهما ما دل على وجوب الصلوة فانه باطلاقه شامل لفاقد الطهورين ويجاب عنه اولا بانه من الافراد النادرة التي لا ينتهي اليها الاطلاق وثانيا بظهور ان المراد بما دل على وجوب الصلوة انما هي الصلوة المشروط صحتها بالطهارة مطلقا ولا منافاة بين كونها شرطا للصحة الواجب وبين كون التمكن منها شرطا للوجوب كما هو واضح ولهذا اعتبر اتساع الوقت لها وللواجب في ابتداء التكليف في المجنون الذي افاق والصبي الذي بلغ والحائض التي طهرت وكذا في ثبوت القضاء على الحائض ونحوها اذا جاءها الحيض بعد ان يمضي من الوقت مقدار الطهارة والصلوة فتامل وفي الساير في المسائل الناصرية وليس للمخالف ان يتعلق بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار لانه تعالى انما امرنا باقامة الصلوة وهذه ليست بصلوة لانها بغير طهارة ولا يتناولها الاسم الشرعي وهو يعطي مصيره الى وضع اسامي العبادات للصحيحة الجامعة للاجزاء والشرائط وثانيهما الحديث الدال على عدم سقوط الصلوة بحال ويجاب عنه اولا بانه مجمل محتمل لان يكون المراد به الصلوة مع الطهارة كما هو مقتضى الجمع بينه وبين قوله ع لا صلوة الا بطهور وصيرورة الثانية قرينة على المراد وثانيا بان المراد به سقوطها راسا حتى انه لا يكلف بالقضاء ايضا واستدل على الدعوى الثانية بعموم قوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وغيره مما هو بمعناه واستشكل العلامة ره في ذلك في طي كلام له في آه وقال النظر في شيء واحد هو وجوب القضاء فان فيه اشكالا اذ وجوبه تابع لوجوب الاداء ولا يتحقق لوجوب الاداء فلا يجب القضاء وايده بعضهم بظهور لفظ الفريضة وبعدم صدق اسم الفوات بدونه والا لوجب على الصبي والمجنون والحائض ونحوهم بل وعلى التارك قبل الوقت لكن اجاب في ذيل كلامه في آه بان وجوب القضاء معلق على الفوات مطلقا والتخصيص بوجوب الاداء لم يدل عليه اللفظ واخراج الصبي والمجنون بدليل خاص وهو قوله ع رفع القلم عن ثلثة لا يوجب اخراج غيرها انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب لا يرفع ما اورده المؤيد من ظهور لفظ الفريضة وعدم صدق اسم الفوات واجاب هو بعد بوضوح ارادة الشانية في الفريضة دون الفعلية وكفاية دخول الوقت الذي هو سبب الوجوب في صدق اسم الفوات والا لم يجب القضاء على الساهي والناسي والنائم ولا يرد النقض بما قبل الوقت والحائض ونحوها بعد الخروج بالدليل على انه قد يضر وقد يصدق خصوصا في الصبي والمجنون لصحة الطلب هنا وبقاء المصلحة في الفعل وان منع من الوجوب مانع بخلاف ذلك ثم ان من القائلين بسقوط وجوب الاداء وبوجوب القضاء من حكم باستحباب الاداء وحكي هذا عن نهاية الاحكام ومستنده حرمة الوقت والخروج عن الخلاف واستشكله في كشف اللثام بانه قد يتجه لو كانت حرمة الصلوة من غير طهور تشريعية محضة لترتفع بالاحتياط الا اذا كانت اصلية كما هو ظاهر الاخبار الناهية عن ذلك لانه الاصل فيه خصوصا نحو خبر مسعدة ابن صدقة ان قائلا قال للصادق ع اني اقوم الى قوم وقد ابتليت بهم الصلوة وانا على غير وضوء فان لم ادخل معهم في الصلوة قالوا ما شاؤا ان يقولوا فاصلي معهم ثم اتوضأ اذا انصرفت واصلي

فقال ع سبحان الله فما يخاف من يصلي من غير وضوء ان تاخذه الارض خسفا الخبر وقد يقال انه لا يتناول الفرض لان ذلك انما هو في حق من كان متمكنا من الوضوء فلم يفعل ودخل في الصلوة بغير وضوء والمفروض هنا عدم التمكن واما القول الثالث فقد حكي عن الجامع وكذا عن المفيد ره في احد قوليه ويحلل الى دعويين احدهما سقوط الاداء والثانية سقوط القضاء اما الاولى فالحجة عليها ما تقدم في مستند القول الثاني واما الثانية فيتمسك لها بوجوه اولها اصالة البراءة من القضاء واليه ينظر في جامع المقاصد من قوله لانتفاء المقتضي فان القضاء انما يجب بامر جديد ولم يثبت انتهى والوجه فيه انه استفاد من قوله ع من فاتته فريضة آه اعتبار وجوب الاداء على من يجب عليه القضاء لان فعيلا بمعنى المفعول اي مفروضة وهي الواجبة ويبعد ان يراد وجوبها على غيره بان يكون التقدير ان من فاتته صلوة مفروضة على غيره لان ذلك خلاف الظاهر من حيث ان المتبادر غيره وانه يحتاج الى زيادة التقدير فان قيل يمكن ان يراد بفريضة ما من شانها ان تكون فريضة فيتناول صورة النزاع قلنا وان امكن الا ان السابق الى الفهم هو ما قلناه مع استغنائه عن زيادة التقدير وامكان ارادته غير كاف في وجوب القضاء لامكان العدم والاصل برائة الذمة انتهى وثانيها ما تمسك به العلامة ره في التذكرة من ان الاداء ساقط فكذا القضاء والملازمة للتبعية وقضية المقدم قوله ع لا صلوة الا بطهور وثالثها ما تمسك به هو ره ايضا من انها صلوة غير مامور بها مع الحدث في وقتها فيسقط قضاؤها كالحائض ولا يخفى ان محصله قياس فاقد الطهورين على الحائض بجامع الحدث والا لم يفرق عن الدليل الذي تمسك به قبله ورابعها ما في جامع المقاصد من التمسك بالاولوية حيث قال ولان الاداء اهم من القضاء فلا يجب القضاء بطريق اولى وخامسها ما ذكره بعضهم من عدم شمول ادلة القضاء لمثل هذا الفرد النادر لانصرافها الى غيره من الافراد المتعارفة والجواب عن الاول ان الاصل ينقطع بادلة القضاء فان معنى قوله ع فريضة عبادة مفروضة في الشريعة وليس المتبادر سواه وقد عرفت معنى الفوات وعن الثاني ان التبعية ممنوعة كما عرفت وعن الثالث ان القياس عندنا باطل وعن الرابع الاولوية بردها ما دل على القضاء مع المنع من اصلها لان سقوط القضاء مع الطهارة ليس باولى من سقوط الاداء بغير طهارة وعن الخامس ان الانصراف ممنوع اما اولا فلان الانصراف انما يجري في المطلقات وكلمة من للعموم فلا يكون من المطلق واما ثانيا فلان ندرة فاقد الطهورين انما هي من قبيل ندرة الوجود لا من قبيل ندرة الاطلاق فلا عبرة بها ثم ان من القائلين بسقوط الاداء والقضاء من قال بوجوب ذكر الله تعالى مقدار الصلوة والاكتفاء به عنهما وهو المفيد ره في رسالته الى ولده وابو العباس في صلوة الموجز والصيمري في طهارة كشف الالتباس على ما حكي عنهم ورد بعدم الدليل على استحباب ذلك بالخصوص فضلا عن وجوبه نعم قد يستانس له في الجملة بما ورد من ذكر الحائض ولعله لهذا نفى عنه الباس في كشف اللثام بعد ان حكى عن المفيد ان عليه ذكر الله تعالى مقدار الصلوة وكانه فهم منه ارادة الندب والامر سهل بعد عدم الدليل على الوجوب بالخصوص وكذا على الندب مخصوصا وكون ذكر الله حسنا على كل حال مضافا الى جواز التسامح في ادلة السنن هذا وقد علم من جميع ما حررناه ان الاقوى هو القول بوجوب القضاء دون الاداء

قوله الرابع اذا وجد الماء قبل دخوله في الصلوة تطهر وان وجده بعد فراغه من الصلوة لم يجب الاعادة وان وجده وهو في الصلوة قيل يرجع ما لم يركع وقيل يمضي في صلوته ولو تلبس بتكبيرة الاحرام حسب وهو الاظهر

اشار المصنف ره الى ان صور وجدان الماء بعد التيمم ثلث الاولى ان يجده قبل دخوله في الصلوة وحكمه انه ينتقض تيممه ويجب عليه التطهر بالماء قال في ف عليه اجماع الفرقة وقال في المعتبر وهو اجماع اهل العلم لكن قال في قبل الكلام الذي حكيناه عنه وهو مذهب جميع الفقهاء وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن لا يبطل انتهى وجعله في التذكرة قول العلماء لكن مع استثناء الشعبي مع ابي سلمة بن عبد الرحمن وكان نقل الاجماع مستفيض بل كاد نقل النصوص وفي ذلك كفاية وبعد ذلك يقع البحث في ان ظاهر اطلاق معاقد الاجماع والنصوص من الحكم ببطلان التيمم بمجرد وجدان الماء لكن يجب تقييده بما اذا كان متمكنا من استعمال الماء والا لم ينتقض التيمم ويساعد عليه معقد اجماع التذكرة لانه قال فيها ينقض التيمم كل ما ينقض الطهارة المائية ويزيد وجود الماء مع التمكن من استعماله فلو تيمم ثم وجد الماء انتقض تيممه فاذا عدم وجب عليه استينافه وان كان باقيا وجب عليه الغسل او الوضوء ولا يصلي بذلك التيمم وهو قول العلماء آه وهو مؤيد بعدم الخلاف بين القدماء بل انشاء الخلاف من بعض متاخري المتاخرين ومال اليه بعضهم فيكون حجة مضافا الى مفهوم الشرط في رواية ابي ايوب المحكية عن تفسير العياشي المنجبر ضعفها بما ذكر وفيها اذا رأى الماء وقدر عليه انتقض التيمم وبذلك كله يقيد الاطلاقات فلو كان هناك مانع من استعماله حسي من تغلب على الماء او كونه في بئر ولا وسيلة له اليه او في يد من لا يبذله مطلقا او الا بثمن لا يمكنه ونحو ذلك او شرعي من مرض او خوف عطش ونحوهما لم ينتقض تيممه ولا مجال لتوهم اختصاص عدم القدرة بالمانع الحسي ضرورة ان منع الشارع ينفي الاقتدار على العبادة الصحيحة وقد

احاد صاحب الجواهر ره حيث قال وكذا ينبغي القطع بكون المراد بما ذكرناه من ناقضية التمكن من بعض الغسل والوضوء مثلا بمنزلة
عدمه قطعا فلا بد للحكم بناقضيته واقعا من مضي زمان يسع المكلف به وهو متمكن فلو علم من اول الامر عدم ذلك او ظهر في الاثناء بان
فقد الماء مثلا لم يعتد به وانكشف بقاء صحة التيمم سابقا ولا ينافيه الحكم الظاهري منا بفساده بناء على ظهور بقاء التمكن
كما لا ينافي احتمال بقاء صحة التيمم واقعا لاحتمال تعذر الماء مثلا نية الطهارة المائية والجزم بها اخذا بذلك الظاهر كسائر
العبادات واحتجوا لهذا القول بان النقض انما يتحقق مع تمكنه من المبدل عنه وقد امتنع فيمتنع التكليف به لانه تكليف بعبادة في
وقت لا يسعها فاذا تلف الماء قبل مضي زمان يتمكن فيه من فعل الطهارة تبين عدم التكليف باستعمال الماء فيلزم بقاء التيمم
لكن حكي المصير الى خلافه عن ظاهر الصدوق ره وانه ينتقض التيمم بمجرد رؤية الماء نظرا الى انه قال ومتى اصاب الماء المتيمم ورجى ان
يقدر على ماء آخر او ظن انه يقدر عليه كلما اراد فعسر عليه ذلك فان نظره الى الماء ينقض تيممه انتهى وهو المحكي عن ظاهر الحبل
المتين ولكن الذي اراه هو ان كلام الصدوق قده لا يعطي ما نسب اليه لان مقتضى الكلام قوله ورجى ان يقدر على ماء آخر او ظن
انه يقدر عليه هو ان مراده بيان مسئلة اخرى وهي انه مع اصابة الماء اولا لم يستعمله لرجاء ماء آخر او ظنه ففوت ذلك الماء مع
التمكن منه صار سببا لانتقاض تيممه وليس مراده بيان ان مجرد وجدان ماء مع عدم التمكن من التطهير به يوجب انتقاض تيممه
وكان من نسب اليه ذلك نظر الى قوله فان نظره الى الماء ينقض تيممه ولم يلتفت الى سياق الكلام والقيود التي اخذها فيه فتدبر ورد بانه
على القول المذكور بان الخطاب متوجه الى المكلف بالطهارة بالماء اصالة والتمكن من استعماله بحسب الظاهر وتوجه التكليف بها لا ينافي بقاء
التيمم واجيب عنه بان المراد بتوجه الخطاب بالطهارة المائية ان كان بفعلها في نفس الامر فهو ممنوع وان كان بالاشتغال بها فهو مسلم لكن
الكبرى ممنوعة قال في الحدائق وعندي في هذا الاستدلال والجواب على الاطلاق نظر والتحقيق في ذلك ان يقال ان كان وجدان الماء بعد
التيمم وقبل الصلوة فلا ريب انه مكلف باستعمال الماء والخطاب اليه متوجه بغير اشكال وايجاب الشارع الطهارة المائية في تلك الحال
لا يجامع بقاء التيمم البتة وقول المجيب هنا على هذا التقدير انه ان كان مكلفا بالطهارة في نفس الامر الخ يعني ان التكليف بالطهارة المائية
كاملة لا يجوز تعلقه بالواقع ونفس الامر لتبين خلافه كما هو المفروض وفيه انه يكفي في تعلق التكليف ظن بقاء الماء الى المدة المذكورة وان
كان وجدان الماء في غير وقت العبادة كما هو ظاهر اطلاق الاخبار المتقدمة وغيرها من اخبار المسئلة فلا معنى لهذا الاستدلال من اصله
لانه لا يتوجه اليه الخطاب بالكلية هذا بالنظر الى ظواهر الاخبار ولكن بالنظر الى انه يلزم منع القول بذلك لانه تكليف بعبادة في وقت لا يسعها
وهو ممنوع عقلا وشرعا يترجح القول الاول فان تلف الماء قبل مضي زمان يتمكن فيه من فعل الطهارة كاشف عن عدم التكليف باستعماله
فيلزم بقاء التيمم لان النقض لا يتحقق الا بالتمكن من البدل كما تقدم ثم حكى عن الحبل المتين انه نظر فيه بانه لا ملازمة بين عدم تكليف المتيمم
باستعمال الماء وبين بقاء تيممه من غير ايجاب تيمم آخر عليه قال بل الظاهر ان يكون نفس وجود الماء المظنون بقاؤه تلك المقدار استصحابا
للحال ناقضا فيجب عليه تيمم آخر اذا لم يبق ذلك المقدار بطرو الفقدان عليه وبنوا آخر البحث كلاما ثم انه حكى وذكرها لاهميتها نقله ثم قال ونظير
هذه المسئلة ما سيأتي ان شاء الله في كتاب الحج فيمن استطاع للحج فبادر في عام الاستطاعة ومات بعد الاحرام او قبله وقبل دخول الحرم
فان ظواهر الاخبار دلت على وجوب القضاء عنه واكثر الاصحاب حملوها على من استقر الحج في ذمته قبل هذا العام للعلة المذكورة ونقل عن
الشيخين وجوب القضاء عنه عملا بظاهر الاخبار ورجحه الشيخ سليمان البحراني في حاشيته على المختصر وهو مؤيد للقول الثاني في هذه
المسئلة والله العالم انتهى والانصاف ان مقتضى الجمود على ظاهر اطلاق الاخبار ليس الا ما ذكره فان قوله ع في صحيحة زرارة او يصيب ماء
وقوله ع فيها او اصاب ماء ورواية السكوني او يصيب الماء لا نظر فيها سوى ان اصابة الماء علة لبطلان التيمم وح لا يبقى مجال للتمسك بان
التكليف بالعبادة في وقت لا يسعها قبيح لان لازم مؤدى الاخبار ح هو ان الشارع جعل مجرد اصابة الماء ناقضا تعبدا كما جعل البول
ناقضا ولكن اذا عرضنا تلك الاخبار على اهل المحاورة والتعارف وجدنا انهم لا يفهمون من اصابة الماء فيها سوى الوصول اليه مع امكان
حصول الغرض المقصود منه وان شئت قلت انها كناية عن التمكن من استعماله على وجه يحصل به الطهارة المائية ويعضدها معقد اجماع التذكرة
ورواية ابي ايوب المتقدمة ومن المعلوم ان التمكن من الغرض المقصود لا يحصل الا بحصول الطهارة المائية بتمامها كما اشرنا اليه وعلى هذا
لا وجه للتمسك بتلك القاعدة لاغناء الاخبار عنها فالدليل انما هي الاخبار الموافقة للقاعدة واما ما ذكره من التأييد بمسئلة الحج المذكورة
فهو مبني على ان التكليف بالعبادة في وقت يسع جزءا منها جائز وواقع في الشرع ولكن لا يخفى ان الاخبار المذكورة تدل على شيء من خواص الحج وهو

ان من تلبس بشيء من اجزائه او مقدماته التي هي الوصول الى الميقات وجب عليه اتمامه بنفسه او بمن يقوم مقامه اذا تعذر عليه الاتمام بنفسه وليس
هذا من التكليف بالعبادة في وقت لا يسعها بخلاف ما نحن فيه فانه مع اتفاق تلف الماء قبل مضي زمان يسع تمام الغسل او الوضوء لو كلف بذلك
كان من قبيل التكليف بالعبادة في وقت لا يسعها والدليل المستدل به لعدم الانتقاض مبني على كونه مأمورا باتمام الطهارة المائية بتبعيتها لا الاول
انه قال في الرياض وليس في اطلاق المصرحة تعيين اعتبار تمكن الاستعمال بمضي زمان يسعه كما هو احد القولين واحوطهما وقيل باعتباره لاذا الابقاء
الصحة وعدم منافيها في المستفيضة بناء على عدم تبادر عدم امكان الاستعمال منها فيقتصر في تخصيصها على القدر المتيقن منها وهو حسن لولا معارضة
اصالة الصحة في التيمم باصالة بقاء شغل الذمة بالعبادة وبعد التعارض يبقى الامر بها سليما انتهى واعترضه في الجواهر بانه مع انا لم نعرف اول
القولين لاحد من اصحابنا سوى ما عساه يظهر من الفقيه في بادي النظر ومال اليه بعض متاخري المتاخرين بل المصرح به في كلام جماعة منهم الكركي
هو الثاني ومعارضته الاحتياط بمثله في بعض المقامات وتسليم صلاحية معارضة اصالة الشغل لاصالة الصحة هنا لحصول الفراغ اليقيني
شرعا بها ولعله الفرق في حجية الاستصحاب عندنا في قدح العارض او عروض القادح ان المتبادر من المستفيضة بل عبارة الصدوق ره كالاطلاق
الاطلاق بقوى التمكن انما هو تمام الاستعمال الغلبة ما ذكره بتمامه بل سمعته من معقد الاجماعين السابقين والخبر فيتجه الاستدلال بهما
منها ومن غيرها من حصر الناقض للتيمم في الحدث ووجدان الماء بعد ان عرفت انصراف الوجدان الى ما تقدم فتامل جيدا انتهى الثاني انه قال
في ك ان اطلاق كلامهم يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار ما يسع الطهارة والصلوة وعدمه وهو مؤيد لما ذكرناه فيما
سبق من ان اخل باستعمال الماء حتى ضاق الوقت يجب عليه الطهارة المائية والقضاء لا التيمم والاداء انتهى واورد عليه المحقق البهبهاني في
الحاشية بقوله فيه تامل ظاهر لان المشهور عند فقهائنا انه يتيمم ويصلي اداء فكيف يتمسك بهذا الاطلاق في كلامهم مع ان ما نحن فيه مسئلة
اخرى وملحوظ نظرهم فيها حيثية اخرى كما لا يخفى على المتامل وفي الجواهر ان ادلة انتقاض التيمم وعبارات اصحابنا المومى اليها قد قيدت
بالتمكن من استعمال الماء وينبغي القطع باعتبار التمكن الشرعي كالعقلي اذ الممتنع شرعا كالممتنع عقلا فلا ينتقض ح بوجدانه مع ضيق
الوقت عن الاستعمال بناء على ما اخترناه من وجوب الصلوة في تلك الحال لعدم التمكن ح نعم لو لم نقل بوجوب اداء الصلوة عليه في تلك الحال
اتجه القول بعدم مشروعية التيمم فيكون على مختاره فيتجه على ان هذا الاطلاق ليس هو في البيان ذلك انما المراد نقضه من حيث السبق على
الصلوة او اللحوق والاثناء منه دون نظر الى السعة او الضيق كما هو واضح الصورة الثانية ان يجد الماء بعد الفراغ من الصلوة ولا
اعادة عليه في الوقت ولا في خارجه بالنسبة الى غيرها من الصلوات المستقبلة قال في المعتبر وهو موضع وفاق اذ لا فرق في هذا بين ما لو كان
وجدان الماء قبل اوقات تلك الصلوات وفقده بعد دخول اوقاتها وبين ما لو كان عند دخولها موجودا لاطلاق النصوص الدالة على
انتقاضه بذلك من دون تقييد لم يوجد انه في الوقت مع ترك الاستفصال فيها بل هو صريح رواية حسين العامري عمن سئله عن رجل
اجنب فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء آخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة
الاخرى ولم ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل وقد تقدم في الصورة
السابقة رواية ابي ايوب لكن قال في كشف اللثام لو وجده بعد الفراغ من الصلوة وخروج وقتها لم يبطل بالنسبة اليها اجماعا و
صح بالنسبة الى غيرها وجدان قبل الشروع لكنه قبل وقتها غير متمكن من استعماله فيجري فيه ما ياتي فيمن وجده في الصلوة ثم فقده
انتهى وما ياتي في كلامه عبارة عن النظر والتردد في حكمه من الانتقاض وعدمه واعترضه في الجواهر بوضوح الفرق بين المسئلتين
بالمنع الشرعي في تلك وعدمه فيما نحن فيه واحتمال القول بانه لا يشرع الطهارة للصلوة قبل وقتها حتى الذاهب بناء على انه الكون على الطهارة
في الحقيقة وان شرع لغيرها فلا يكون متمكنا ح شرعا فيتساويان يدفعه بعد التسليم انه يكفي في النقض التمكن من الطهارة في نفسها
وان لم تكن للصلوة لما عرفته من اطلاق النصوص والفتاوى وصريح الخبرين السابقين بل لا يبعد عدم الاحتياج في النقض بعد
مضي الزمان المذكور الى تحقق الخطاب بالطهارة بل يكفي عدم المنع لو كانت غاية تشرع لها فلو فرض التمكن من الماء مثلا في حال عدم غاية
من غايات الطهارة حتى الكون على الطهارة لمنع السيد او الوالد انتقض التيمم اذ ليس بناؤه على تحقق الخطاب بها فيما في التيمم كما عساه
يوهمه ما في جامع المقاصد وغيره الصورة الثالثة ان يجد في اثناء الصلوة واختلف فيها اصحابنا على اقوال احدها انه يجب عليه المضي
في الصلوة ولو تلبس بتكبيرة الاحرام وهو مذهب ابن ادريس ره في السرائر حيث قال والصحيح من الاقوال انه اذا دخل في صلوته بتكبيرة الاحرام
مضى فيها ولا يجوز له قطعها بحال ثم قال وعلى هذا يعتمد ويفتي به السيد المرتضى ره في مسائل خلافه وكذا الشيخ ابو جعفر ره في مسائل

الخلاف انتهى ولم يحصر في خلاف السيد ره ولكن سيجيء المناقشة في نسبة هذا القول الى خلاف الشيخ ره والى هذا القول ذهب في النفلية حيث قال ومن دخل بالتيمم في الصلوة ثم وجد الماء وجب عليه المضي فيها لانه انما يدخل فيها عند ضيق الوقت عن ادائها فقطعها في الحال هذه والاشتغال بالوضوء والغسل يؤدي الى فواتها وذلك لا يجوز ويحتج على المخالف بما رووه من قوله ان الشيطان ليأتي احدكم في الصلوة فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا انتهى وحكي هذا القول في المنتهى عن السيد المرتضى ره في شرح الرسالة وعلى بن بابويه ره في شرح الرسالة والشيخ ره في ف وط والمفيد ره في المقنعة وابن ادريس ره ثم قال وهو الحق عندنا انتهى ثانيها انه لو دخل في الصلوة مط لم يجب عليه قطعها لكن يجوز وان لم يدخل فيها وجب الطهارة بالماء وهذا قول المفيد ره في المقنعة لانه قال ومن قام الى الصلوة بتيمم لفقد الماء ثم وجد بعد قيامه فيها فانه ان كان كبر تكبيرة الاحرام فليس عليه الانصراف من الصلوة وان لم يكن كبرها فلينصرف وليتطهر بالماء ثم ليستأنف الصلوة انتهى كلامه انتهى وظاهر الشيخ ره في ف وقاتما هو اختيار هذا القول لانه قال فيه من وجد الماء بعد دخوله في الصلوة لاصحابنا فيه روايتان احدهما وهو الاظهر انه اذا كبر تكبيرة الاحرام مضى في صلوته الى ان قال دليلنا ان من دخل في الصلوة بتيمم دخل فيها دخولا صحيحا بلا خلاف فلا يوجب عليه قطع الا بدليل وليس في الشرع ما يدل على ذلك انتهى واظهر منه عبارة ط لانه قال فيه وان وجده وقد دخل في الصلوة بتكبيرة الاحرام مضى في صلوته ولا ينقض تيممه و لا يجب عليه الرجوع وقد روي انه يرجع فيتطهر ما لم يركع وان ركع مضى وذلك محمول على الاستحباب فاما اذا ركع فلا يجوز له الرجوع اصلا بل يتم تلك الصلوة واذا تممها والماء باق تطهر لما يستأنف من الصلوة ووجه كونه اظهر هو انه حكم بجعل رواية الرجوع على الاستحباب ثالثها انه ان وجده قبل الركوع وجب عليه قطع الصلوة وان وجد بعده وجب عليه المضي فيها قال الشيخ ره في النهاية فان وجد الماء وقد دخل في الصلوة وركع لم يجب عليه الانصراف بل يجب عليه المضي فيها فان فرغ منها توضأ لما يستأنف من الصلوة فان وجد الماء قبل الركوع وجب عليه الانصراف والوضوء واستقبال الصلوة انتهى رابعها وجوب القطع ما لم يركع الركعة الثانية الا مع الضيق وهو مذهب ابن الجنيد ره خامسها انه ينتقض التيمم بوجود الماء مع التمكن من استعماله الا ان يجده وقد دخل في صلوته وقرأ وهو مذهب سلار ره حجة القول الاول امور الاول الاصل قال المحقق البهبهاني ره في حاشية ك لعل المراد منه الاستصحاب لانه في مقام البحث عن حجية الاستصحاب ولهذه المسئلة مثالا وحكموا بالامضاء بمجرد الدخول بناء على حجية الاستصحاب وعدمه بناء على عدمها والتعليل المستفاد من صحيحة زرارة وابن مسلم مشير الى حجية الاستصحاب فتامل ويمكن ان يكون المراد منه اصالة البراءة من التكليف الزائد لكن يعارضها ان شغل الذمة بالصلوة يقيني والبراءة الاحتمالية غير كافية حتى يثبت البراءة بدليل شرعي والبراءة يتحقق بالعود البتة انتهى ولكن لا يخفى وهن ما ذكره من معارضته لاصل البراءة باشتغال الذمة بالصلوة لان الاول في مثل المقام حاكم على الثاني وهو واضح وفي المستند قرر الاصل على وجوه احدها اصالة بقاء التيمم وثانيها استصحاب كون المصلي جائز الصلوة وكون ما صلى صحيحا الصلوة ثم البناء يكون صحيحا وكتب في الحاشية على قوله هذا لا يمضي استصحاب صحة ما قبل كما قيل لمنعها اولا بل هو مراعى حتى يتم الصلوة انتهى وثالثها اصالة عدم وجوب الوضوء ورابعها اصالة عدم وجوب قطع الصلوة الثاني الاجماع المنقول عن السرائر في باب الاستحاضة الثالث ظهور الادلة في اشتراط صحة التيمم بعدم وجدان الماء الى ان يشرع في المقصود وهذه عبارته اخرج عما تمسك به العلامة ره في التذكرة من قوله ولانه بدل من الماء وقد يحقق متصلا بالمقصود فيسقط اعتبار المبدل كما لا عبرة بوجود الطول بعد نكاح الامة ولانه وجد المبدل بعد التلبس بالمقصود فلم يلزم الخروج كما لو وجد الرقبة بعد التلبس بالصوم انتهى والتعليل الثاني لازم للاول وان كان ظاهره جعلهما تعليلين وكانه ياخذ هذا الاستدلال من قوله تع فان لم تجدوا ماء الآية وفما بمعناه من الاخبار الرابع عموم المنزلة الخامس كفاية الصعيد عشر سنين بعد الاقتصار على المتيقن من نقض الاصابة وعموما لو اصاب الماء في غير الصلوة السادس قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم كما في التذكرة وحرمة قطع الصلوة كما في كشف اللثام السابع ما تمسك به العلامة ره في التذكرة من قوله لا ينصرف احدكم من الصلوة حتى يسمع صوتا او يجد ريحا الثامن الاخبار مثل ما رواه الشيخ ره عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي قال حدثني محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل يتيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في آخر الوقت وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم سئلا الباقر ع عن رجل لم يصب الماء وحضر الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء ايقض الركعتين او يقطعهما

ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضهما لمكان انه دخلهما على طهور بتيمم وتقريب الاستدلال بهذه الرواية مع كون المورد صلوة ركعتين مع انها انما ذكرت في كلام السائل فاجاب ابو جعفر ع بالمضي وعلله بانه دخلها على طهور بتيمم وهذه العلة جارية فيما لو تلبس بتكبيرة الاحرام وحدها مما يكشف لك عن ان المضي الذي امر ع به ليس من جهة خصوصيته في الركعتين وانحصار وجوب المضي في اتمامهما بل من جهة ان المذكور في السؤال من جملة مصاديق الدخول في الصلوة ويعلم من ذلك حال التعليل في صحيحة زرارة الآتية والمرسل عن جمل المرتضى قال وروي انه اذا كبر بتكبيرة الاحرام مضى وحكي مثله عن ابن ابي عقيل ره والرضوي فان كبرت في صلوتك تكبيرة الافتتاح واتيت بالماء فلا تقطع الصلوة ولا تنقض تيممك وامض في صلوتك حجة القول الثاني اما على الرجوع ما لم يركع فهي اصالة الاشتغال بالصلوة والطلاق انتقاض التيمم باصابة الماء كاشتراط صحة التيمم بعدم وجدانه ولو تيسر من ناسي الاذان والاقامة وثبوت شرطية الطهارة المائية للاجزاء كشرطيته للجملة وصحيحة زرارة المروية في الكافي والتهذيب مع اختلاف في الطرق قال قلت لابي جعفر ع ان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ورواية عبد الله بن عاصم عن الصادق المروية في الكافي وفي مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض في صلوته واما على عدم الرجوع بعد الركوع فالروايتان المذكورتان وجميع ما ذكر في حجة القول الاول والتحقيق في المقام ان اصالة البراءة او الاستصحاب ينقطع بالدليل الموجود في المسئلة وان قاعدة الاشتغال التي تمسكوا بها للقول الثاني محكوم عليها بالاصلين المذكورين لو فرض انتفاء الدليل واما اجماع السرائر فالظاهر دعواه على المضي بعد الدخول في الصلوة في الجملة لانه قد صرح في مبحث التيمم بالخلاف في المسئلة وان فيها اقوالا ثلثة واما ظهور الادلة في انتفاء اشتراط صحة التيمم بعدم وجدان الماء بمجرد الشروع في المقصود فهو ممنوع بل احتمال ذلك مساو لاحتمال عدمه ان لم نقل بظهور الاطلاق في عدم الانتفاء واما عموم المنزلة فلا يشمل ما نحن فيه لان المراد منها انه بمنزلة الماء مع فقده وعدم وجدانه واين هذا من ابقاء اثره مع وجدان الماء واما كفاية الصعيد عشر سنين فلا دلالة فيها الا على مشروعيته استعماله لا لسببها الى ذلك دون غيره فهي ساكتة عن مدة بقاء التيمم وعن ابي افغير مضافا الى ان الاقتصار على المتيقن من نقض الاصابة لا وجه له لان الخطاب الدال عليه مطلق يجب الاخذ باطلاقه والاخذ بالمتيقن انما يصح في الدليل المهمل واما النهي عن ابطال العمل فنتيجه عليه اولا ان ابطال العمل وقطع الصلوة المنهي عنهما انما اذا كان العمل صحيحا وهو محل الكلام اذ ليس كلامنا هنا في الابطال والقطع بل في البطلان والانقطاع وثانيا ان الاية ظاهرة في ارادة النهي عن ابطال الاعمال بالارتداد والكفر ونحوهما ومن هنا انكر بعض المتأخرين وجود ما يدل على النهي عن قطع الصلوة في الكتاب والسنة فليس حجة الا الاجماع ان ثبت وهو هنا في محل المنع لوجود الخلاف ويبقى الكلام في الاخبار فقال في ك انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل المطلق على المقيد الا ان ظاهر قوله ع في رواية محمد بن حمران ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة يأباه اذ المتبادر منه اول وقت الدخول وكذا التعليل المستفاد من رواية زرارة فانه شامل لما قبل الركوع وبعده انتهى ومحصله ان الاخبار الدالة على الانصراف بالدخول في الصلوة من قبيل المطلق والاخبار الدالة على التفصيل بين بلوغ حد الركوع وعدمه مقيد فيقال ان المراد بالمطلق ما هو المراد بالمفصل لكن رواية محمد بن حمران مع كونها ناطقة بالمضي افادت ان حكمها ذلك بمجرد الدخول في الصلوة وصحيحة زرارة مع تضمنها قطع الصلوة ما لم يركع تضمنت التعليل لعدم الرجوع بعد الركوع بان التيمم احد الطهورين فالطائفتان من قبيل المتعارضين على وجه التباين وعلى هذا فلا بد من الترجيح وقد رجح المصنف ره في المعتبر رواية ابن حمران فقال ورواية ابن حمران ارجح من وجوه منها انه اشهر في العلم والعدالة من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم ومنها انه اخف واليسر مراد الله تع ومنها ان مع العمل برواية محمد يمكن العمل برواية عبد الله بالتنزيل على الاستحباب ولو عمل برواية لم يكن لرواية محمد محمل واورد على الاول بان محمد بن حمران لا عدل مو الهندي ولا قرينة هنا على التعيين مع انه غير كاف في الترجيح مع اشتراك محمد بن سماعة الراوي عنه وعدم قرينة على كونه الحضرمي وتعينهما للمصنف بقرينة لو سلم لا يفيد لنا وكون الراوي عن سماعة هو البزنطي الذي صرح الشيخ بانه لا يروي الا عن الثقات معارض بان في بعض طرق رواية ابن عاصم ابان المجمع على تصحيح ما يصح عنه ثم لو سلم ترجيح رواة ابن حمران على رواية ابن عاصم سندا فلا يرجح على صحيحة زرارة قطعا فانه لا يكافئه غيره من الرواة وكذا من تقدم عليه لا يوازيهم من تقدم على ابن حمران ولهذا استظهر في الحدائق ان المصنف لم يقف على صحيحة زرارة والا فالظاهر انه لو وقف عليها لم يتفوه بشيء من هذه الوجوه وعلى الثاني انه وان رجح اليسر على العسر لكن لا دليل على ترجيح الايسر على العسير ولا نسلم العسر هنا وعلى الثالث بان محصله ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وحيث ان الجمع

كما يمكن حمل رواية عبد الله على الاستحباب كذلك يمكن تخصيص رواية محمد بن حمران بها قلت لو التزمنا بما ذكره صاحب الجواهر من ان المتبادر من قوله حين يدخل في الصلوة اول وقت الدخول كان اللازم في الجواب عن الثالث ان يقال الجمع هنا غير ممكن لان شرطه التكافؤ ورواية ابن حمران لا تكافؤ صحيحة زرارة فالوجه ان يرجح صحيحة زرارة على رواية محمد بن حمران خصوصا مع اعتضادها برواية عبد الله بن عاصم الذي فهم من كلام المصنف انه معروف بعدالته حيث انه بصيغة اسم التفضيل فذكر ان محمد بن حمران اشهر في العلم والعدالة من عبد الله بن عاصم و الاعدل مقدم وخصوصا مع موافقة رواية ابن حمران لفتوى كثير من العامة كالشافعي وداود ولاحمد في رواية وابي ثور وابن المنذر كما حكاه عنهم في المنتهى بخلاف رواية التفصيل فانه لم ينقل عن احد منهم القول بها وربما يرجح رواية ابن حمران بانها موافقة للشهرة ولا يخفى ما فيه لعدم ندرة المخالف كما يكشف عنه الالتفات الى الاقوال واربابها فان قلت عموم التعليل في ذيل صحيحة زرارة المفصلة يقتضي عموم المضي سواء كان وجدان الماء قبل الركوع ام بعده وهو مناف لما تروم المصير اليه قلت التعليل وان كان عاما الا ان عمومه ليس على حد ينافي ما صرنا اليه لانه بعد ما صرح بالامر بالانصراف للوضوء قبل الركوع وبالمضي في صلوته ان بلغ حد الركوع علل الثاني بان التيمم احد الطهورين فيفهم بملاحظة صدر الكلام وذيله ان علة المضي في الصلوة مع انه دخل في الركوع الذي هو مسبوق بجملة من اجزاء الصلوة تحقق قوام الركعة باحد الطهورين وهذا وان كان في حد ذاته عاما الا انه يجري فيما بعد الركوع الى اخر الصلوة ولا يجري فيما قبل ذلك ولا يتوهم ان ما في ذيل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتضمنة للحكم بانه بعد ما صلى ركعتين يمضي في صلوته من التعليل بقوله لمكان انه دخلها على طهور بتيمم يدل على ان مجرد الدخول في الصلوة انما هي العلة في المضي فيها لانا نقول قد علم من الصحيحة السابقة اختصاص العلية بالتيمم الذي دخل به في الصلوة واتى بالركوع فتكون مخصصة ومبينة للثانية ولا يلزم من الاقتصار على ما ذكر فيها فوات محل الحاجة لان ما سئل عنه السائل انما هو من جملة مصاديق ما بلغ فيه الى حد الركوع واجاب العلامة عن صحيحة زرارة ورواية عبد الله بن عاصم في المنتهى بعد اختياره القول بالمضي في الصلوة ولو تلبس بتكبيرة الاحرام فقال والجواب عن الاول بالحمل على الاستحباب لا الوجوب وقد ذكره الشيخ ره في ط ويدل عليه مفهوم قوله ع فان التيمم احد الطهورين وهذا التعليل ثابت قبل الفعل ويمكن ان يحمل قوله وقد دخل في الصلوة اي قارب الدخول فيها او دخل في مقدماتها من التوجه بالاذان والتكبيرات وقوله ع فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع اي ما لم يدخل في الصلوة ذات الركوع واطلق على الصلوة اسم الركوع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وهذان المجازان وان بعدا الا ان المصير اليهما اجمع اولى وهذا هو الجواب عن الثاني انتهى وسقوطه يظهر مما بيناه فان رواية حمران لا تكافؤ صحيحة زرارة كما عرفت مضافا الى انا نمنع مما ادعاه صاحب الكافي من ان المتبادر من قوله ع في رواية ابن حمران حين يدخل في الصلوة اول وقت الدخول فتخصيصها بالصحيحة المذكورة اولى تنبيه اورد في الحدائق على من تمسك بحرمة قطع الصلوة وحكم باستحباب الانصراف منها للوضوء ههنا فقال ثم العجب كل العجب انهم يستدلون هنا بتحريم قطع الصلوة وظاهرهم كما سياتي انشاء الله تع في كتاب الصلوة الاجماع على تحريم قطعها ومع هذا يحملون صحيحة زرارة ونحوها على الاستحباب وهذا من اوضح المناقضات عند ذوي الالباب انتهى وزاد في الجواهر انه قد يتجه ايضا منع جواز اتمام الصلوة بالتيمم مع التمكن من الطهارة المائية التي هي شرط للابعاض كالجملة مع كون التيمم طهارة اضطرارية ولا اضطرار بعد فرض جواز القطع فضلا عن استحبابه وقد يتجه ايضا منع اجتماع استحباب القطع مع الوجوب بغير وجوب المضي الا على تكلف والايراد الذي اورده صاحب الحدائق ره انما يتجه على المصنف في المعتبر والعلامة ره في التذكرة والمنتهى لم نجد ممن قال بالقول الاول احدا تمسك باية النهي عن الابطال سواهما واما الايراد الاخير الذي اورده صاحب الجواهر ره فلا يتجه على احد اذ ليس القائل باستحباب القطع من جملة القائلين بوجوب المضي حتى يتحقق التناقض وانما هو من جملة القائلين بجواز المضي فلا منافات واما الايراد المتوسط فهو وارد على كل من قال بجواز القطع او استحبابه نظرا الى ارتفاع الاضطرار حجة القول الرابع قد يقال انها رواية الحسن الصيقل سئل الصادق ع عن رجل تيمم ثم قام فصلى فمر بنهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة قال انه صلى صلوته كلها قال لا يعيد ومع صحيحة زرارة وابن مسلم سئل الباقر ع عن رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهر بتيمم ولفظة او في هذه الرواية يحتمل ان يكون من الراوي لانه على الشك منه في اللفظ ويحتمل ان يكون من زرارة و محمد بن مسلم ويكونا قد ارادا بالنقض التسليم على الركعتين وجعلهما نافلة وبالقطع هدمهما ووجه الدلالة انه لما دلت الرواية الاولى على

استقبال الصلوة مع كونه قد صلى ركعة وعدمه وقد اتمها ودلت الرواية الثانية على عدم القطع اذا كان قد صلى ركعتين فيعلم من مجموع ذلك ان حد عدم القطع انما هما الركعتان ثم انه يقيد بذلك ما دل من الاخبار على انه اذا ركع مضى في صلوته واذا لم يكن قد ركع انصرف وتوضأ فيقال ان المراد بالركوع فيها انما هو ركوع ركعة الثانية ولا يخفى ان رواية الصيقل ليست نصا في القطع لاحتمال ان يكون المراد بالاستقبال الصلوة فعل ما بقي من الصلوة او يكون المراد بقوله ع صلى ركعة انه صلى صلوة ولا يدفعه قوله ثانيا انه قد صلى صلوته كلها لجواز كونه تكرارا للسؤال الاول مصرحا بمراده ويمكن ان يكون المراد بانه صلى صلوته اليومية كلها مضافا الى ما قيل من ضعف سنده ومعارضته برواية زرارة في خصوص الركعة حيث قال فيها سألته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل معه قربتان قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة والاولى في الجواب ان يقال انها مع ضعف سندها لا تعارض صحيحة زرارة المتقدمة الناطقة بالتفصيل بين ما لو ركع وبين ما لو لم يركع من جهة اعتبار سندها واعتضادها بغيرها من الاخبار وعدم شذوذها وعدم موافقتها للعامة بخلاف رواية الصيقل فانها موافقة للمحكي عن الثوري وابي حنيفة واحمد في رواية من القول بالرجوع مطلقا وعن الاستبصار احتمال حمل الرواية على الاستحباب ورده في الجواهر بانها قاصرة عن افادته هنا وان قلنا بالتسامح فيه لمعارضته لما دل على حرمة القطع التي هي العمدة في الاتمام والا لو جاز القطع لم يبق الاضطرار الذي هو شرط صحة التيمم ابتداء واستدامة فتامل انتهى واما صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم فقد عرفت الاشارة سابقا الى عدم دلالتها لان ذكر الركعتين انما جرى في كلام السائل وقد اجاب بالمضي من جهة كونها من مصاديق الصلوة التي دخل في ركوع ركعتها الاولى فلا تنافي المختار حجة القول الخامس لم نقف عليها صريحا في كلماتهم نعم في كشف اللثام انه قد وجه بعضهم هذا القول تارة بانه حاز اكثر الاركان وهي النية والقيام والتكبيرة واكثر الافعال وهي القراءة والركوع واخرى باعتبار مسمى الصلوة انتهى ولا يخفى ان شيئا منهما لا يصلح مثبتا للحكم شرعا اما الاول فلانه مجرد استحسان واما الثاني فلان كون مسمى الصلوة مناط الحكم مجرد اقتراح لان حرمة قطع الصلوة لا تدور مدار حصول مسماها واتمامها تدور مدار الدخول فيها على وجه الصحة مع عدم طرو ما هو مبطل تنبيهات الاول انه قال العلامة ره في المنتهى لو قلنا بجواز الخروج قبل الركوع توضأ واستأنف لان الطهارة شرط وقد فاتت ببطلان التيمم فلا يبقى الصلوة مع فوات شرطها وخالف فيه بعض الجمهور فانه جوز البناء كما لو سبقه الحدث والجواب انا نمنع الحكم في الاصل وثانيا ولو سلم والفرق حاصل لانه ما مضى من الصلوة في صورة النزاع مبني على طهارة ضعيفة فلم يمكن البناء عليه كطهارة المستحاضة بخلاف من سبقه الحدث الثاني ان العلامة ره في التذكرة بعد اختياره القول بالمضي مطلقا ولو تلبس بتكبيرة الاحرام قال في اول فروع المسئلة ما نصه الاقرب عندي استحباب العدول الى النفل مع سعة الوقت وهو احد قولي الشافعي لانه سوغنا العدول الى النافلة لتدارك فضيلة الاذان والجماعة وهذا اولى و يحتمل المنع لانها فريضة صحيحة فلا ينصرف عنها وهو الثاني لهم انتهى وقال الشهيد ره في الذكرى حيث قلنا لا يرجع فهو للتحريم للنهي عن ابطال العمل و لحرمة الصلوة فلا يجوز ابطالها وتفرد الفاضل بجواز العدول الى النفل لان فيه الجمع بين صيانة الفريضة عن الابطال واداء الفريضة باكمل الطهارتين والاصح المنع لان العدول الى النفل ابطال للعمل قطعا فيحافظ على حرمة الفريضة والحمل على ناسي الاذان والجماعة قياس باطل لانه لو جاز العدول الى النفل لجاز الابطال بغير واسطة وهو لا يقول به ولو ضاق الوقت حرم ذلك قطعا انتهى وجميع ما ذكره جيد الثالث انا اذا حكمنا باتمام الصلوة مع وجود الماء اما لكونه قد تجاوز محل القطع او قلنا بالاكتفاء بالشروع وفقد الماء قبل فراغه من الصلوة فهل يجب عليه اعادة التيمم ام لا فيه قولان احدهما ما حكاه جماعة منهم المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والتذكرة من الشيخ ره من انه ينتقض تيممه بالنسبة الى الصلوات المستقبلة وحكاه في المستند عن ط والمنتهى والتذكرة وحكم به صريحا وثانيهما ما ذهب اليه المصنف ره في المعتبر والمحقق الثاني في جامع المقاصد وصاحب ك وغيرهم من عدم انتقاض التيمم وجواز الدخول به في الصلوات المستقبلة وتردد في القواعد وينبغي ان يحقق اولا صحة الحكاية وعدمها فان دلالة عبارة ط والمنتهى والتذكرة على ما نسب اليها لا تخلو عن خفاء فانه قال في ط فاما اذا ركع ثم وجد الماء في اثناء الصلوة فلا يجوز له الرجوع لصلاة بل يتم تلك الصلوة واذا تممها والوقت باق تطهر لما يستانف من الصلوة فان فقد استانف التيمم لما يستانف من الصلوة لان تيممه قد انتقض في حق الصلوات المستقبلة وهو الاحوط انتهى وذلك لان النسبة انما تصح اذا كان الضمير في قوله فان فقد يعود الى واجد الماء في الاثناء لكن يحتمل عوده الى متم الصلوة لكن الاول اظهر في سياق العبارة ويؤيده قوله بعد ذلك فان دخل في النافلة ثم وجد الماء اتم الركعتين وانصرف وتوضأ وان فقد الماء استانف التيمم انتهى وقال في المنتهى لو وجد الماء بعد الركوع استمر على فعله ولم ينتقض تيممه في تلك الصلوة فاذا فرغ بعد فقده قال الشيخ ره يبطل تيممه في حق ما يستقبل من الصلوة وهو عندي مشكل اذ المبطل وجود الماء مع التمكن من استعماله وهذا غير متمكن شرعا فيجري مجرى غير المتمكن حقيقة وكلام الشيخ ره لا يخلو من قوة اما لو وجده قبل الركوع فان اوجبنا عليه الانصراف كما هو مذهب

بعض علمائنا انتقض تيممه قولا واحدا في نحو هذه الصلوة وغيرها ووجب عليه الوضوء منه والاستيناف وان لم يوجب عليه الانصراف فان قلنا
بتحريمه فهو كما لو وجد بعد الركوع وان قلنا بجوازه فالاقرب البطلان لانه واجد غير ممنوع شرعا من استعماله انتهى وقال في التذكرة لو راى
الماء في الصلوة ثم فقده قبل فراغه قال الشيخ ره ينتقض التيمم في حق الصلوات المستقبلة وبه قال الشافعي في حق النوافل لان الماء لم يمنع من
فعل الصلوة التي هو فيها بالتيمم ومنع من افتتاح صلوة اخرى كما يمنع من الافتتاح لو وجده قبلها ويحتمل عدم النقض لعدم الشرط وهو التمكن
من الاستعمال اذ الشرع منع منه ويمكن الجواب بان المنع الشرعي لا يرفع القدرة لانها صفة حقيقية والحكم معلق عليها انتهى واذ قد عرفت
ذلك نقول اما حجة القول الاول فهي امران احدهما ما اشير اليه في كلام العلامة ره وهو ان الماء موجود والقدرة على استعماله حاصلة حقيقة
وحكم انتقاض التيمم يدور مدار القدرة الحقيقية وثانيهما ما ذكره في المستند من ان مقتضى الاية وجوب الوضوء او التيمم عند ارادة كل صلوة
خرج ما خرج بدليل شرعي فيبقى الباقي ثم قال مع ان المخرج مخصوص بصحيحة زرارة يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار فقال نعم ما لم يحدث او
يصب الحديث وقريبة منها رواية السكوني وغيرها وذلك مخصوص بغير المورد بل يدل بضميمة الاجماع المركب ان من اصاب الماء لا يصلي غير
صلوة واحدة بتيمم واحد واما حجة القول الثاني فهي وجوه الاول اصالة البراءة من وجوب اعادة التيمم الثاني استصحاب صحة التيمم الذي دخل به
في الصلوة الثالث ان الحكم باعادة التيمم لا يجتمع مع الحكم بصحة الصلوة بتيممه الذي دخل به لانه اما ان يقال بكونه صحيحا بالنسبة الى الصلوة التي
هو فيها فاسدا بالنسبة الى ما يستقبل منها وح يلزم اجتماع الصحة والفساد في شيء واحد مع كونهما وصفين متضادين واما ان يقال بصحته
مع وجود الماء وهو في حال الاشتغال بالصلوة وفساده مع فقد الماء وهو ما بعد الفراغ منها وهو بعيد الرابع اطلاق ما دل على عدم نقض
التيمم الا بالحدث او اصابة الماء بعد ارادة التمكن من ذلك الذي هو اعم من الشرعي والعقلي وهو غير متمكن شرعا لتحريم قطع الصلوة عليه هنا
ودعوى الاقتصار في النقض على تحقق القدرة عقلا ممنوع هذا هو الذي ذكره المصنف ره في المعتبر حيث قال ولو قيل لا يبطل تيممه لكان قويا لان
وجدان الماء لا يبطل التيمم ما يتمكن من استعماله وهو هنا ممنوع منه شرعا ضرورة وجوب المضي في صلوته لانا نتكلم على هذا التقدير فلا يكون
الاستعمال ممكنا فلا ينتقض التيمم انتهى واما وجه تردد العلامة ره في القواعد فهو ما ذكره في جامع المقاصد بقوله ومنشأ النظر من ان التمكن
لم يتحقق لان المنع الشرعي بمنزلة المنع الحسي بل اقوى ولان التيمم لم ينتقض مع وجود الماء فبعد فقده بطريق اولى ولان صحة اداء الصلوة تقتضي
على ثبوت المنع من فعلها وهو امر مشترك بين جميع الصلوات ومن ان الصحة مشروطة بعدم التمكن من استعمال الماء وحيث انتفى الشرط انتفى الصحة
وعدم فساده بالنسبة الى الصلوة التي كان فيها لاذن باتمامها احد نوعي قطع العمل اما غيرها فلا مانع من بطلانه بالنسبة اليها انتهى ولكن التحقيق
بطلان الوجه الاخير كما افاده المحقق الثاني ره بعد هذا الكلام لان الاذن في اتمام ما هو فيها يقتضي بقاء تيممه اذ لا صلوة الا بطهور وسيما
اباحته لتلك الصلوة وعند فراغه منها لا ماء حتى يوجب وجوده نقض التيمم واجتماع الصحة والفساد في طهارة واحدة معلوم البطلان كما هو
الحال في كل مورد فالاقوى هو القول بعدم الانتقاض الرابع انه قال الشيخ ره في ط فان دخل في النافلة ثم وجد الماء اتم ركعتين وانصرف و
توضأ وبه جزم المحقق الثاني ره وقال في المنتهى لو تلبس بنافلة فالاقرب مساواتها للفريضة وان كان فيه بحث انتهى وقال في ك لو كان في نافلة
ثم وجد الماء احتمل مساواته للفريضة لاطلاق الاخبار المتناولة للفريضة والنافلة وبه جزم الشهيد ره في البيان وجده قدس في الشرح ويحتمل
قويا انتقاض تيممه بوجود الماء لجواز قطع النافلة اختيارا فينتفي المانع من استعماله عقلا وشرعا انتهى وما ذكره في المنتهى من مساواة النافلة للفريضة
يقتضي انه على القول بوجوب الاتمام مطلقا ولو تلبس بتكبيرة الاحرام يجب الاتمام هيهنا ايضا مط وانه على القول بالتفصيل بين ما لو دخل في الركوع
وبين ما لم يدخل يكون الحال هيهنا على ذلك المنوال وكذا على القول باستحباب الرجوع قبل الركوع ففي الحقيقة يرجع الخلاف الى ما بين القولين المساوات
وعدمها بعد البناء على وجوب الرجوع عن الصلوة ولو في بعض احوالها حجة القول الاول اصالة البراءة من وجوب الوضوء او الغسل واستصحاب
صحة التيمم وترك الاستفصال في الاخبار السابقة عن كون الصلوة التي دخل فيها فريضة او نافلة حجة القول الثاني ان التيمم طهارة اضطرارية
فاذا دخل فيما يحرم قطعه من تكبيرة الاحرام او الركوع على ما عرفت من الخلاف في ذلك لم يمكنه استعمال الماء الذي وجد بعد ذلك فلا ينتقض التيمم
لمكان الضرورة وهذا بخلاف النافلة فانه يجوز قطعها اختيارا وبذلك يرتفع الاضطرار فينتقض التيمم ويجاب عن التمسك بترك الاستفصال بانه مبني
على ظهور السؤال في الفريضة مضافا الى قيام القرينة على ذلك وهو الامر بالاتمام فيها مط او بعد الركوع الظاهر في الوجوب وهو لا يتمشى في
النافلة لما عرفت من جواز قطعها اختيارا او حمله على غير الوجوب خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة فلا قرينة مع ان تخصيص ما دل على نقض
وجدان الماء للتيمم بما عدا لو وجد او في اثناء الصلوة ولو كانت نافلة ليس باولى من تخصيص ما دل على عدم نقض الوجدان في الاثناء بغير

المتمكن

المتمكن من القطع كالفريضة لكن قد عرفت الاشارة الى ان البحث عن وجوب الاستمرار في النافلة انما يبتني على القول بوجوب الاستمرار في الفريضة
وصرح بعضهم بل في ك وصفه بانه مستفاد من الاخبار وكلام الاصحاب والافتاء على ما سمعته سابقا من بعضهم من جواز قطعها اختيارا الا ان يكون
فرق بينها وبين النافلة في ذلك الخامس انه قال في الجواهر ان المتجه انتقاض التيمم بوجدان الماء في اثناء الطواف من غير فرق بين الواجب منه
والمندوب بناء على حصول التمكن من استعمال الماء من جهة عدم ثبوت حرمة قطعه والتشبيه بالصلوة فينصرف الى غيره وهو وجيه السادس انه قال العلامة ره
في المنتهى لو رعف المتيمم ثم وجد ما يكفيه لاحد الامرين اما الوضوء او الغسل لم ينتقض تيممه لانه لم يجد ما يتمكن من الوضوء به وقال الشافعي ينتقض
لان وجوب الطلب ينقض التيمم انتهى وما ذكره هو الحق لان التمكن من استعمال الماء عقلا او شرعا انما هو الموجب لنقض التيمم وازالة النجاسة
ح واجب عينا فلا يبقى مجال للامر باستعماله في الطهارة المائية فلا ينتقض التيمم وما ذكره الشافعي مما لا وجه له لانه ان كان قد طلب قبل
الرعاف فيتيمم ويسقط الطلب وان كان قد تيمم قبل الطلب فالتيمم باطل من اصله فهو خارج عن محل البحث السابع انه قال في المنتهى ان الطهارة
شرط في صلوة العيدين دون صلوة الجنازة ويجوز ان يتيمم للجنازة مع وجود الماء والجمهور شرطوا الطهارة ثم قال اذا عرفت هذا فلا فرق
بين صلوة العيد والفرايض اليومية لانها فريضة ومراده نفي الفرق بين اليومية وبينها في حكم الانتقاض بوجدان الماء في الاثناء وهذا
قال بعد ذلك اما الجنازة فان تيممها ليس شرطا فلا ينتقض بوجود الماء لانه يجوز مع وجود الماء الثامن انه قال في المنتهى لو يمم الميت ثم وجد
الماء في اثناء الصلوة عليه وجب تغسيله لان غسله ممكن خلافا لبعض الجمهور انتهى وهو لازم للانتقاض بل في جامع المقاصد الجزم
بان محل الغسل باق ما لم يدفن فينتقض تيممه بوجدان الماء قبل الدفن وتردد العلامة ره في القواعد قال في كشف اللثام ما رجا بعبارته
ما يوضحه وفي تنزيل الصلوة على الميت الذي يمم من اغساله او بعضها منزلة التكبير في الفرايض حتى لو وجد الماء لغسله في الاثناء او بعدها
لم يجب الغسل كما لا يجب على الشارع في الفريضة الا الصلوة اخر نظر من الشك في ان غسله للصلوة عليه او لتطهيره في اخر احواله وهو
الاقرب كما في نهاية الاحكام واطلاق الامر انتهى واشار بالتمسك باطلاق الامر في ذيل الكلام الى قاعدة حررناها في الاصول وهي
انه اذا ثبت وجوب شيء ولم يعلم انه واجب لنفسه او لغيره فمقتضى الاصول اللفظية انه واجب لنفسه لانه لو كان الغسل مثلا من
الواجب الغيري كان اللازم تقييد الامر به فيقال اغسلوا الميت للصلوة عليه فحيث لم يقيد كان مقتضى العراء عن القيد هو الوجوب لنفسه
ولا يتوهم ان الامر هنا دائر بين الغيريتين كما علم من تقريره لان الغسل اما واجب للصلوة او للتطهير لانا نقول التطهير من قبيل
الغاية المترتبة على الفعل على التقديرين كالقربة فافهم وقال في جامع المقاصد ومنشأ النظر من انه طهارة صحيحة قد ترتب عليها
بعض احكامها فلا يحكم بفسادها وفي كبرى القياس منع ومن ان امتثال المامور به يقتضي الاجزاء والاعادة بامر جديد لانها على خلاف
الاصل ولا ربط له بالمدعى لان محل النزاع فيه الاعادة بل فساد البدل والاتيان بالمبدل عنه وان سلم فالامر بالغسل الصحيح باق
وامتناع توجهه الى المكلف عند عدم الامكان ونقيضه السقوط مط ومن ان التيمم طهارة ضرورية شرعت لتعذر الغسل وقد زال العذر
فان محله باق ما لم يدفن ولانه ميت لم يغسل على الوجه المعتبر قبل الدفن ولا مانع شرعا وكل ميت كك يجب تغسيله والمقدمتان قطعيتان
وهذا هو الاصح ومثله ما لو تيمم عن بعض الغسلات او غسل فاسدا او خلا غسله من الخليط انتهى ولا يخفى ان ما ذكره اولا من منع كبرى
القياس في محله فان من تيمم صحيحا وتلبس من الصلوة بتكبيرة الاحرام فحسب طهارته صحيحة ترتب عليها بعض احكامها وهو الدخول بها في
الصلوة وقد نطق النص الصحيح بالانصراف عنها الى الوضوء او الغسل واما ما ذكره من ان مسئلة اقتضاء امتثال المامور به للاجزاء
وكون الاعادة بامر جديد مما لا ربط له بالمدعى فيتجه عليه ان الاعادة هنا عبارة عن الاتيان بتمام ما اتى به في الجنس عند الطهارة
نظير اعادة الجمعة ظهرا عند من يقول بان من زوحم عن الوضوء في الجمعة يتيمم ويصلي الجمعة ثم يعيدها بعد الانصراف ظهرا لعدم اجتماع
شرائط الجمعة وان الامر بالتيمم فيما نحن فيه من قبيل الامر الواقعي الاضطراري وقد حررنا في الاصول انه مقتضى الاجزاء بمعنى كفاية
البدل المامور به على وجهه عن المبدل عنه وقد مثلوا لذلك بالصلوة بالطهارة الترابية فان الاتيان بها على وجهها مسقط للامر بالصلوة
فلا يجب الاتيان بها ثانيا لو وجد الماء بعد الفراغ منها والوقت باق واما ما ذكره من ان التيمم طهارة ضرورية فقاعدة الاجزاء
على ما بيناه دافعة له واما ما ذكره من انه ميت لم يغسل على الوجه المعتبر قبل الدفن ولا مانع وكل ميت كك يجب تغسيله فيمكن المنع
عليه بكون كلية الكبرى محل بحث فانه يصح لمن تردد في المسئلة ان يستند تردده الى عدم ثبوتها اللهم الا ان يكون دعوى المحقق المذكور
في كلام المتقدم مستندا الى الاجماع على هذه الكلية ولم نتحققه وان كان من مثله غير بعيد والاولى ان يستند في الحكم بوجوب الغسل

الى ما

الى ما عرفته من كشف اللثام من اطلاق الامر بالغسل المقتضي لكونه واجبا لنفسه مستبعا عن كون مقصود الشارع طهارة الميت في اخر احواله
وتنزيل التلبس بالصلوة او الفراغ منها منزلة الفراغ من الفرائض مجرد دعوى لم يقم عليها دليل وان شئت قلت ان تنزيل شيء منهما بتلك
المنزلة مقتض لكون اخر احواله عبادة تما قبل الدخول في الصلوة وهو معلوم البطلان ثم انا ان اوجبنا الغسل ففي وجوب اعادة الصلوة
عليه لمكان وجدان الماء بعد الفراغ منها قولان احدهما الوجوب وهو خيرة صاحب الجواهر وحكي اختياره عن الموجز والبيان والدروس و
ثانيهما عدمه بل حكي المصرح البحث في اثناء الصلوة فانه قال في المعتبر اذا يمم الميت ثم وجد الماء انتقض تيممه ويغسل والمصلي على ذلك الميت
هل يقطع صلوته الوجه لا لانه دخل في الصلوة دخولا مشروعا فلم يجز ابطالها وان بطل غسل الميت ثم قال وفيه احتمال اخر لان
الغسل مترتب على الصلوة واذا ابطل الغسل كان كمن لم يغسل فتعين استيناف الصلوة بعد الغسل انتهى ومنه يعلم الوجه في اعادة
الصلوة بعد تمامها لانها اولى من القطع في الاثناء وتوقف العلامة ره في القواعد فقال فان اوجبنا الغسل ففي اعادة الصلوة اشكال
وقال في كشف اللثام مبنيا لوجه الاشكال من اصل البرائة ووقوع صلوة جامعة للشرائط ومن وجوب ايقاعها بعد الغسل اذا امكن وقد
امكن انتهى وقال في جامع المقاصد منشأ الاشكال ان الصلوة مشروطة بالطهارة المائية والاكتفاء بالتيمم في محل الضرورة وقد زالت و
فيه نظر لمنع الاشتراط اذ الواجب الترتيب وهو انما يكون عند التمكن وان سلم فالشرط احد الامرين اما الغسل مع امكانه او التيمم عند تعذره
وقد حصل ولان ايجاب الغسل يقتضي اعادة ما بعده تحصيلا للترتيب وهو ممنوع ومن امتثال المأمور به على الوجه المطلوب يقتضي الاجزاء و
الاعادة بامر جديد ولم يثبت ولا يلزم من طريان الفساد على التيمم للتمكن من مبطله فساد واجب اخر قد حكم بصحته الا بدليل ولم يثبت انتهى ويعلم
من ملاحظة الكلامين ان ترتب الصلوة على الغسل مسلم مع امكانه وان الخلاف بينهما في الصغرى وانما هو في تحقق الامكان كما اشار اليه في كشف اللثام
وقرره في الجواهر ففرع عليه عدم اجزاء ما قبل الغسل ثم علل وجوب الاعادة بوجه اخر وهو انكشاف فساد التيمم بالوجدان ولهذا اعيد
الغسل فيكون ح كالصلوة عليه قبل طهره ومن المستبعد ان لم يكن ممنوعا هنا احتمال صحة التيمم بالنسبة اليها دون الغسل انتهى قوله الخامس

قوله الخامس

المتيمم يستبيح ما يستبيحه المتطهر بالماء هذه العبارة يحتمل معنيين احدهما ان المتيمم يستبيح بتيممه جميع ما يستبيح المتطهر بالماء بطهارته المائية
ومحصله انه يباح بالتيمم ما يباح بالطهارة المائية وقد عبر العلامة ره عنه في القواعد بقوله ويستباح به ما يستباح بالمائية وثانيهما ان
المتيمم لغاية من الغايات يستبيح بتيممه غيرها من الغايات سواء كانت من صنف الغاية الاولى كالصلوة بالنسبة الى المتيمم لصلوة او من غيرها كالطواف
بالنسبة اليها والمعنى الاول هو الذي فهمه الشهيد الثاني وصاحب المدارك قدهما فذكرا في شرح العبارة يندرج في ذلك الصلوة والطواف ودخول
المساجد وقراءة العزائم ومس كتابة المصحف وغير ذلك مما يستبيحه المتطهر بالماء وبهذا التعميم صرح العلامة ره في المنتهى من غير نقل خلاف الا
من الاوزاعي فانه نقل عنه كراهة مس المصحف للمتيمم ومنع ولده فخر المحققين من استباحة اللبث به في المساجد هذا ما اهمنا من كلامهما وهو صريح
في ان البحث في العبارة انما هو المعنى الاول خصوصا مع ملاحظة ذكر مذهب الاوزاعي ومذهب فخر المحققين وسبقه في الاخير جده فقال في ذلك هنا خالف
في ذلك بعض الاصحاب فمنع من استباحة اللبث في المساجد به انتهى وينبغي توضيح المقال في المسئلة على هذا التقدير فنقول المعروف بينهم انه يستباح به كل غاية
من الغايات التي تستباح بالمائية خلافا لفخر المحققين ره فيما حكاه عنه جماعة فاستثنى دخول المسجد واللبث في المساجد ومس كتابة القران واستدل
على ما حكم به في المساجد بقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا حيث جعل نهاية التحريم الغسل فلا يستباح بغيره والا لم تكن الغاية غاية وهو
مبني على ان المعنى النهي عن قرب مواضع الصلوة اي المساجد واستدل على ما حكم به في مس كتابة القران بعدم فرق الامة بينهما كما حكاه عنه في جامع
المقاصد والظاهر انه اشارة الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والتيمم لا يفيد الطهارة وانما يفيد الاباحة فلا يحصل
الطهارة وتطهر الجنب في الاية عبارة عن اغتساله واحتجوا لما ذهب اليه الاكثر من انه مبيح للجميع بقول النبي ص لابي ذر يا اباذر يكفيك الصعيد عشر
سنين فانه باطلاقه يقتضي الاكتفاء به في العبادات المشروطة بالطهارة للقطع بانه لا يراد الاكتفاء به في الصلوة في البيت دون دخول المسجد للصلوة
مع النبي ص وقول الصادق ع في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وفي صحيحة محمد بن مسلم قد فعل احد الطهورين وفي صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا كما
جعل الماء طهورا ولان التيمم يبيح الصلوة التي هي اعظم من دخول المساجد مع اشتراطها بالطهارة الصغرى والكبرى فاباحته لدخول المساجد بطريق
اولى ولاطلاق الحث على فضل الصلوة في المسجد وليس التمسك باطلاق ما ذكره من الغاية باولى من التمسك بهذا الاطلاق وعلى هذا فذكر الاغتسال
في الاية خرج مخرج الغالب او انه هو الاصل لان التيمم انما يكون عند الضرورة وهذا الوجه تمسك بها المحقق الثاني ره في جامع المقاصد ولكن لا
يخفى ان الوجه الاول غير سديد لان قوله ع يكفيك الصعيد عشر سنين وارد مورد حكم اخر وهو ان الاستباحة للصلوة تحصل بالتيمم في كل وقت

من اوقات الصلوة وعند ارادة الاتيان بواحد من افرادها الا اقول انه يشمل جواز دخول المسجد ولكني اقول انه ليس ناظرا اليه بحيث يصح التمسك
باطلاقه وكذا الوجه الاخير فان اطلاق الحث على فعل الصلوة في المسجد ليس ناظرا الى اباحة الدخول فيه بالتيمم او غيره اصلا ولا اعتبار على ما ذكره من
الوجوه الاخر مضافا الى اخبار اخر مثل قوله ع الصعيد الطيب طهور المسلم ان لم يجد الماء عشر سنين وفي خبر اخر التراب طهور المسلم ولو الى
عشر حجج وقول ابي جعفر ع في الصحيح لزرارة التيمم احد الطهورين وقول الصادق ع لسماعة فيمن يكون له الماء في السفر فيخاف قلته يتيمم بالصعيد
ويستبقي الماء فان الله جعلهما طهورا الماء والصعيد الى غير ذلك هذا واجاب في كشف اللثام عما تمسك به فخر المحققين من الاية بالمنع عن دلالتها على ما ذكره
لان ارادة المساجد من الصلوة مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة مع احتمالها لغير ذلك المعنى احتمالا ظاهرا وهو ان يكون متعلق النهي الصلوة في حال
الجنابة الا في حال السفر لجواز تاديتها ح بالتيمم وايضا فان ذلك لا ينافي حصول الاباحة بدليل من خارج وهو ثابت كما بيناه انتهى والوجه الثاني
مما لا اشكال فيه واما الوجه الاول فقد رده في الحدائق بان المعنى الذي استدل به فخر المحققين ره مما دلت عليه الاخبار المتضمنة لتفسير الاية فروى
الصدوق ره في العلل والاحكام في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن مولينا الباقر ع قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض
والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا الحديث ونحوه روى العياشي في تفسيره عنه ع وعلي بن
ابراهيم في تفسيره عن الصادق ع ونقله في مجمع البيان عن الباقر ع وهو الذي اختاره في تفسيره بعد ان ذكر المعنى الذي استظهره صاحب الحدائق نعم غاية ما
هناك انه يلزم ارتكاب الاستخدام في الاية وهو ليس بعادم النظير بل ذلك من المحسنات المذكورة في فن البديع ولا ريب في وجوب اتباع اهل البيت ع
فيما صدر عنهم ووصل الينا بالاثر الصحيح انتهى والعمدة في الجواب عن مقالة فخر المحققين ره هو الوجه الثاني مما حكيناه عنه ثم انه اجاب في جامع المقاصد عما
ذكره فخر المحققين ره بالنسبة الى مس كتابة القران بما نصه واما مس كتابة القران فظاهر لان التيمم طهارة بالكتاب والسنة لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
اي بالامور السابقة والتيمم احدها وقوله ع هو احد الطهورين ثم قال ره ويجيء على قوله عدم جواز الطواف للجنب ايضا اذا تيمم لاستلزامه دخول المسجد
ولم يصرح بحكم الحائض والنفساء ونحوهما انتهى بقي الكلام في شيء وهو انه ايد في كشف اللثام مقالة فخر المحققين ره بالاتفاق على ان التيمم لا يرفع الحدث
وانما امره رفع منعه وليس لنا قاطع برفعه منه من كل ما يمنعه ولا يفيده عموما للمتقدمة فالاولى الاقتصار على اليقين من الصلوة والخروج من المسجدين
ثم قال وفي التذكرة لو تيمم بعض الجنب لضرورة ففي جواز قراءة العزائم اشكال انتهى ثم ان في المسئلة اقوالا اخر اشار اليها في الجواهر مثل ما عساه يظهر
غايات الكتاب والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام من عدم وجوب التيمم الا للصلوة والخروج من المسجدين بل وكذا القواعد وعن التحرير والارشاد
ولكن مع زيادة الطواف فيها فيما يجب له بل كما يكون صريح المنتهى ذلك كالمحكي عن نهاية الشيخ ره بل عن الغفران والدلائل لا يجوز التيمم من الحدث الاكبر
للطواف ولا مس كتابة القران بل نص في المنتهى على عدم مشروعية التيمم لصوم الجنب والحائض والمستحاضة كما ان عنه في النهاية الاشكال فيه كالشهيد ره
في الذكرى بالنسبة الى صوم الجنب ووطي الحائض بعد انقطاع الحيض لكن عنه في الالفية الميل الى العدم في الاول وفي الدروس استقرب التيمم في الثاني
لزوال الحرمة او الكراهة كما انه احتمله في المنتهى لكن عنه في النهاية الجزم بجوازه ولعله لقول الصادق ع نعم بعد ان سئل عن المرئة اذا تيممت من الحيض هل يحل
لزوجها وطؤها وخبر ابي عبيدة سئله عن المرئة ترى الطهر في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلوة فقال اذا كان معها بقدر ما تغسل
فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي قال فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا اغتسلت فرجها وتيممت فلا بأس ويظهر منهما عدم الاحتياج الى تجديد التيمم لكل وطي
كما عن النهاية النص عليه وان اوجبنا الغسل قيل لان الجنابة لا تمنع من الوطي فلا ينتقض التيمم المبيح له قلت لكن قد يشكل بانتقاض التيمم بكل ما ينقض
الطهارة ولو حدثا اصغر بالنسبة الى ما هو بدل من الاكبر ومن ذلك يظهر وجه عدم مشروعية التيمم ح لعدم تاثيره لسبب انتقاضه باول مسمى الوطي لكن
قد يمنع في خصوص المقام الا ان الامر عندنا سهل لعدم اشتراط الوطي بالغسل كما مر في محله فتامل جيدا هذا كلام صاحب الجواهر ره وعبر
بان جميع الاقوال النافية لمشروعية التيمم لا يخلو من نظر وتامل وانه مناف لاطلاق الادلة المذكورة بل وما ذكروه في غايات التيمم فلاحظ المقام
واقول قد ذكر هو ره ان مقتضى كلام جماعة عظيمة صرح باسامي كثيرهم ان كل غاية منع الحدث اصغر او اكبر من استباحتها بل ولو كمالها كان الماء تماما يرفع
ذلك المنع فالتيمم يقوم مقامه عند تعذره فيجب لوجوب تلك الغاية ويندب لندبها حتى الكون على الطهارة نعم قد يستثنى من ذلك الناهض للفريضة
كما اقتصر على استثنائه في المفاتيح واما ما عداه فيجوز حتى التجديد كما عن المعتبر والمنتهى والجامع والنفلية النص عليه وان حكي عن نهاية الاحكام الاشكال
فيه لكن الاول اولى الى ان قال بل قد يظهر عن المنتهى الاجماع على ما ذكرنا من جوازه لسائر غايات المائية حيث قال فيه يجوز التيمم لكل ما يتطهر له
من فريضة ونافلة ومس مصحف وقراءة عزائم ودخول مساجد وغيرها ولم ينقل فيه خلافا الا عن ابي مخرمة فلم يجوزه الا للمكتوبة والاوزاعي
فكره ان يمس المصحف به كما انه فيه ايضا قال التيمم مشروع لكل ما يشترط فيه الطهارة والصلوة الجنازة واقتصر على نقل الخلاف عن بعض العامة

صلوة الجنازة بل في المعتبر دعوا صريحا حيث قال يجوز التيمم لكل من وجب عليه الغسل اذا عدم الماء وكذا من وجب عليه الوضوء وهو لجماع اهل
الاسلام انتهى وكذلك استظهر صاحب الجواهر ره الاجماع من التذكرة وح يمكن ان يقال ان ما ذكره من الخلاف والاقوال في المسئلة مما نقله
من ظهور دعوى الاجماع او صراحتها الا ان يجاب بان استظهار الاجماع او نقله صريحا انما هو لبيان وقوع التنافي بين كلماتهم كما اشار
اليه في الكلام الذي حكيناه اولا بانه مناف لما ذكروه في غايات التيمم فلاحظ المقامين ثم اني اقول ان العمدة بعد وقوع الخلاف في كلمات جماعة
اتباع الادلة وقد تقدم ذكر جملة وافية من الاطلاقات التي مقتضاها جواز التيمم لكل غاية من الغايات التي يناط بالمائية صحتها او كمالها
تنبيه حكى في نوع عن صاحب المدارك انه اورد على الاصحاب مما ظاهرهم الاتفاق عليه من ان التيمم يبيح كلما يبيح الطهارة المائية وبعبارة
اخرى ان التيمم يجب لما يجب له الطهارة بان ذلك مشكل لانتفاء الدليل قال الاظهر ان التيمم يبيح كل ما تبيحه المائية لقوله ع في صحيحة جميل
ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وفي صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وصحيحة محمد بن مسلم فقد فعل احد الطهورين فما ثبت توقفه
على مطلق الطهارة من العبادات يجب له التيمم وما ثبت توقفه على نوع خاص منها كالغسل في صوم الجنب فالاظهر عدم وجوب التيمم له مع تعذره
اذ لا ملازمة بينهما فتامل انتهى ثم قال وتوضيح كلامه ان غاية ما يستفاد من الاخبار ان التيمم مبيح لما تبيحه الطهارة بمعنى ان ما ورد في الشرع انه
لا يباح بدون الطهارة او انها مشروطة بها كالصلوة مثلا ومس كتابة القران واللبث في المساجد من حيث تحريمها على المحدث وانها لا تباح
الا بالطهارة فالتيمم مبيح لها لكونه طهارة كما دلت عليه الاخبار التي ذكرها واما ما ورد في الشرع انه لا يباح الا بالوضوء مثلا او الغسل مثلا
او مشروطا باحدهما او بنحو ذلك من العبادات فاباحة التيمم له غير ثابتة الا اذا دل دليل خاص من خبر او اجماع ونحوهما كالغسل من الجنابة للصوم
مثلا لتوقف صحة الصوم عليه على المشهور وكذا غسل الحيض والنفاس والاستحاضة بناء على القول بوجوبه للصوم فقيام التيمم في ذلك مقام
الغسل يحتاج الى دليل ثم قال والى ذلك يشير ايضا كلام الشهيد ره في الالفية حيث نسب التيمم بدلا من الغسل للصوم الى الاولى قال الشهيد الثاني
ره في الشرح ووجه عدم الوجوب اصالة عدمه انه لا دليل عليه ظاهرا فان الاية في سياق الصلوة ولا نزاع في وجوب التيمم بدلا من الغسل انتهى منه كلام
صاحب نوع ولكن الظاهر ان كلام الشهيد الثاني ره ليس ناظرا الى الذي حكاه عن الاشهل للعبادة فيه كون بدلية التيمم في خصوص الصلوة فلا يجري في
الصوم والمعيار في كلام صاحب نوع كون عبارة عن مطلق الطهارة او خصوص نوع منها وشتان ما بينهما وكيف كان فالحق هو القول المشهور
لدلالة عموم المنزلة والمطلقات التي تقدم ذكرها في كلام المحقق الثاني ره وقد يله هذا كله هو الكلام في المعنى الاول من محتملي العبارة واما
المعنى الثاني فهو الذي بنى عليه صاحب الجواهر حيث قال المتيمم ولو لغاية خاصة يستبيح جميع ما يستبيحه المتطهر بالماء من الغايات التي يشترط فيها
الطهارة او نوع خاص منها كالغسل للبث في المساجد مثلا في جوازها او كمالها من غير حاجة الى تجديد تيمم لكل غاية غاية لعموم المنزلة و
البدلية وانه كالماء لا ينقض الا بالحدث او التمكن من الماء وهو عين ما في ط اذا تيمم جاز ان يفعل جميع ما يحتاج فعله الى الطهارة مثل دخول
المساجد وسجود التلاوة ومس المصحف والصلوة على الجنائز وغير ذلك انتهى كما ان قضية كلام غيره ذلك ايضا بل لا اعرف فيه خلافا من احد
من الاصحاب بعد فرض كون الغاية مما يستباح بالتيمم بل في ظاهر المنتهى او صريحه الاتفاق عليه الى ان قال نعم ينبغي ان يعلم ان المراد استباحة
جميع ما يستبيحه المتطهر بالماء ما لو كان مسوغ التيمم موجودا بالنسبة الى كل غاية غاية من المرض وعدم الوجدان ونحوهما بحيث يصح وقوع التيمم
لكل منها ابتداء دون ما ليس كذلك فمن تيمم لضيق الوقت عن استعمال الماء للفرض مثلا مثل مس كتابة القران ونحوه ولو حال الصلوة لعدم تحقق
مسوغ التيمم بالنسبة اليه واحتمال القول بانه انما شرع التيمم لاستباحة غاية استبيح به حال بقاء تلك الغاية لمشروعيته لسائر الغايات المتوقفة
على الطهارة وان لم يصح وقوع التيمم ابتداء لها تمسكا باطلاق قولهم يستبيح المتيمم ما يستبيحه بالمائية فان قضيته عدم اشتراط ثبوت مسوغ التيمم
لكل غاية غاية بل يكفي حصوله بالنسبة الى غاية خاصة نعم يعتبر فيه بقاء ذلك المسوغ لتلك الغاية الخاصة فلا يجوز مس كتابة القران في اثناء المفروض
بعد فعل الفريضة لانتهاء مشروعية التيمم ح اما قبله او في الاثناء فيجوز بعيد عن الصواب بل مقطوع بفساده من ملاحظة كلام الاصحاب
والا لجاز ايقاع الفريضة بالتيمم لنافلة الزوال اذا ضاق وقتها ولا ماء او علم عدم التمكن منها فيه مع عدوله عن صلوة النافلة وكان ذلك
الوقت واسعا للفريضة فيصليها ح بذلك التيمم المشروع للنافلة لضيق وقتها وان علم وجود الماء في الوقت وهو مقطوع بعدمه فالتحقيق
ح انه يستباح بالتيمم سائر الغايات اذا كان يشرع وقوعه ابتداء لكل غاية غاية باعتبار وجود المسوغ لها جميعها والا اقتصر في اباحته على
خصوص تلك الغاية التي قد ثبت المسوغ لها جميعها عليها اي لكلام الاصحاب ولا يا باه والا لثبت مشروعية التيمم في الجملة بغير مسوغة
وهو منافي للنصوص والفتاوى انتهى واقول لا ريب في ان مراده بوجود مسوغ التيمم بالنسبة الى كل غاية بحيث يصح وقوع التيمم لكل منها

ابتداء هو مجرد كون تلك الغاية مما يسوغ لها التيمم بمعنى كون شانها ان يتيمم لها لان ذلك معنى كون الفعل الذي يريد اتيانه بالتيمم لفعل اخر غاية ومفروض
البحث انما هي الغايات بل المراد به هو كون تلك الغاية قد وجد مسوغها في حال التيمم للغاية المقصود بها بالفعل وح نقول لا دليل على اعتبار هذا الشرط
لاطلاق النصوص والفتاوى لم يدل دليل على تقييدها بل نقول ان اجماعهم على انه اذا تيمم قبل الوقت لغاية غير الصلوة جاز ايقاع الصلوة بعد
دخول وقتها يدفع التقييد المذكور لعدم وجود مسوغ التيمم بالفعل بالنسبة الى الصلوة في حال التيمم لتلك الغاية لكونه ما قبل دخول وقتها خصوصا على
من القائلين بانه لا يجوز التيمم الا في ضيق الوقت قالوا بانه يجوز ان يصلي المتيمم لغاية اخرى قبل الوقت في حال السعة ايضا نعم اذا اصاب الماء في الوقت او وجد
اصابته فيه لم يكن له ان يصلي بذلك التيمم لكون ذلك جهة اخرى وهي وجدان الماء ومن هنا يعلم سقوط قوله والا لجاز ايقاع الفريضة بالتيمم لنافلة
الزوال اذا ضاق وقتها الى قوله وان علم وجود الماء في الوقت لانا نقول انه في صورة العلم بوجود الماء لا يكون امتناع اتيانه بالفريضة من جهة العلم بوجود
الماء وهو خارج عن محل البحث واما في صورة عدم العلم بوجود الماء فهو عين المبحوث عنه فنلتزم فيها بجواز الاتيان بالفريضة اذ لا مانع من ذلك
واما ما ادعاه من انه مقطوع بعدمه ففيه ان مجرد دعوى القطع لا يجدي طائلا في المسئلة الخلافية فهو مطالب باقامة الدليل كما ان مجرد اباء كلام
الاصحاب عن التنزيل لا يكفي من اقامة القرينة عليه فهو مطالب بها واما قوله والا لثبت مشروعية التيمم في الجملة بغير مسوغ فهو مجرد تعبير للتعبير عن انه ثبت
مسوغ للتيمم فاوجد من جهة وجوده لا يكفي للغاية الاخرى التي لم يثبت مسوغها بالفعل وهو عين المتنازع فيه وان شئت قلت انا نمنع بطلان التالي في
القضية الشرطية المذكورة ومما ذكرنا كله يعلم انه يجوز مس كتابة القران لمن تيمم للصلوة المضيق وقتها بل لنا ان نزيد على هذه الجملة ونقول انه مما يجوز حتى على مذهبه
لان مقتضى التيمم ومسوغه موجود بالنسبة الى مس كتابة القران في حال الصلوة وقبل الشروع كما هو محل البحث لانه في حال التيمم بعد قبل الشروع وفي اثنائها
لا يمكن استعمال الماء لمس كتابة القران فالمسوغ للتيمم موجود بالنسبة اليه وليس مس كتابة القران من قبيل الواجبات الموقتة حتى يقال انه على القول بالمضايقة

في امر التيمم يجب تاخيره الى ما بعد الصلوة بل الى اخر ازمنة امكانه فتدبر قوله السادس اذا اجتمع ميت ومحدث وجنب ومعهم من الماء ما يكفي احدهم

فان كان ملكا لاحدهم اختص به وان كان ملكا لهم جميعا او لا مالك له او مع مالك يسمح ببذله فالافضل تخصيص الجنب به وقيل بل يخص به الميت وفي ذلك
اعلم ان تصور اجتماع الثلثة في حال يكون معهم من الماء ما يكفي طهارة احدهم يقع في موارد احدها ان يكون ذلك الماء بتمامه ملكا لواحد منهم مختصا به
سواء كان هو الميت ام غيره وثانيها ان يكون مشتركا بينهم على وجه الاشاعة سواء تساوت الحصص في القدر ام تفاوتت وثالثها ان يكون من المباحات الاصلية بان
يوجد في غدير ونحوه وفي معناه ما هو المتعارف بين المسافرين من انهم اذا اتفق جماعة في السفر بعضهم واحد منهم الى الماء فيجمع منه ما يقتضيه حاجة الجميع من
دون قصد منهم الى حيازته ملكا لنفسه ولا للاصحاب فيستعملونه فيما يحتاجون اليه من دون مداقة بعضهم مع بعض في كثرة الاستعمال والاحتياج وذلك فيما لو
جمعه في غدير او ظرف موقوف على المسافرين كالحجاج والزوار او في ظرف مشترك بينهم او مختص بمن حاز الماء نظرا الى انه يعتبر في التملك بالحيازة القصد اليه
وفي معناه ايضا ما لو كان الماء منذورا او موصى به لعنوان صادق على كل منهم على حد وكذا لو اباحه مالكه لذلك العنوان ورابعها ان يكون مختصا
بمالك خارج عن العناوين الثلثة كما لو كان متطهرا وهذا على قسمين لانه قد يسمح بالبذل وقد لا يسمح به اما الاول فمقتضى القاعدة فيه ما حكم فيه في شرائع
من ان الناس مسلطون على اموالهم فيحرم على غيره تناوله الا ان اراد ان يصرفه في التطهر به كما يحرم على غير الميت تناوله وان كان له وان لم يوص به لو كان له
الغير هو وارث الميت وذلك لخروج ماء الغسل من اصل الماء فلا ينتقل الى الوارث بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه يحرم على مالك الماء بذله لغيره لو توجه
الخطاب اليه باستعماله عند ضيق الوقت بل عند سعته مع عدم رجاء الوصول الى غيره او مع عدم العلم بالتمكن من الماء قبل خروج الوقت على القول في ذلك
ثم انه ان خالف المالك فبذله مع عدم وجدانه ماء غيره فهل يملكه المبذول له ام لا من جهة تعلق النهي بالبذل الوجه هو الاول لان النهي قد تعلق بامر خارج وهو
اتلاف الماء وتفويت التطهر به ولم يتعلق بنفس البذل من حيث هو فذلك من قبيل البيع في وقت النداء فيقتضي البذل ويصح طهارة الاخذ وقد علم من
ذلك انه لا يجب على كل من المحدث والجنب بذل مائه لتغسيل الميت في حال توجه الخطاب اليه باستعماله في التطهر به بل قال في الجواهر انه لا يجب على كل منهما
بذله لذلك وان لم يتحقق الخطاب عليهما باستعماله بناء على ما تقدم سابقا من وجوب التجهيز في ماله وانه لا يجب بذله لها على احد مطلقا نعم لو بذله في حال
توجه الخطاب اليه باستعماله في التطهر لم يكن قد ارتكب الحرام واما الثاني فالذي تقتضيه القواعد الشرعية فيه انما هو اختصاص كل بحصته فلا يجب بذله لكل لا يجب على
مالك الجميع لكن هنا يجوز البذل من كل واحد في جميع الاحوال حتى عند ضيق وقت الصلوة لعدم تنجز الخطاب باستعمال الماء في حق واحد منهم من جهة
عدم وفاء حصته بطهارته نعم ان فرض وفاء حصة واحد منهم بطهارته كالمحدث بالحدث الاصغر اذا اتفق كون حصته وافية بالوضوء من جهة تفاوت
الحصص لم يجز له البذل في حال تنجز الخطاب بالصلوة في حقه واما الثالث فمقتضى القاعدة فيه انه يجب على كل من المحدث والجنب المبادرة الى حيازته فان سبق
اليه احدهما او حاز الماء اختص به ولم يكن له بذله لغيره عند كونه مخاطبا باستعماله لو حوصر في طهارته ولو توافقا ذهبوا اشتراكا فيه وقد عرفت حال الاشتراك

ولو تغلب احدهما فمنع الآخر من الحيازة وحاز هو اثم في المنع من المباح وملك ما حازه ويجري جميع ما ذكرناه في هذا المورد فيما لو كان الميت في ان مطهر مخاطب
بتغسيله من وجوب المبادرة وغيره كما يجري جميع ما ذكر من احكام المباح فيما هو مجعول من المثال الغير جمع احد الجماعة المسافرين الماء على الوجه الذي عرفته كما
انه لو فرض ان احدهم حاز الماء بقصد التملك لنفسه يجري عليه حكم الماء المختص بواحد وانه لو حازه بقصد كونه ملكا للجميع وكان وكيلا عنهم اشتركوا
فيه جميعا واما الرابع فالحكم فيه انه لا يجب عليه البذل للجميع ولا لواحد منهم بل يجوز له ذلك لكن ان بذله للجميع صار مشتركا بينهم وان بذله لواحد
منهم اختص به وقد عرفت حكم القسمين جميعا هذا كله بحسب القواعد وقد ورد في المسألة نصوص منها ما رواه الصدوق ره في الصحيح عن عبد
الرحمن ابن ابي نجران انه سأل ابا الحسن موسى ع عن ثلثة نفر كانوا في سفر احدهم ميت والثاني جنب والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم من
الماء قدر ما يكفي احدهم من يأخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة
وهذا سنة ورواه في التهذيب عن عبد الرحمن ابن ابي نجران عن رجل حدثه انه قال سألت الرضا ع وذكر نحوه الا ان الذي فيه ويدفن الميت من غير قوله
بتيمم وما رواه في التهذيب عن الحسن التفليسي قال سألت ابا الحسن ع عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ما يكفي احدهما ايهما يغتسل قال اذا اجتمعت سنة و
فريضة بدئ بالفرض وعن الحسين بن النضر قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت ومنهم جنب ومعهم ماء قليل قدر
ما يكفي احدهما ايهما يبدأ به قال يغتسل الجنب ويترك الميت لان هذا فريضة وهذا سنة وهذه طائفة دالة على تقديم الجنب وهناك رواية اخرى مخالفة
لها وهي ما رواه علي بن محمد عن محمد بن علي عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قلت له الميت والجنب يتفقان في مكان لا يكون فيه الماء الا بقدر ما
يكفي به احدهما ايهما اولى ان يجعل الماء له قال يتيمم الجنب ويغسل الميت بالماء وهناك رواية ثالثة دلت على تقديم المحدث بالحدث الاصغر على الجنب
وهي رواية ابي بصير قال سألت الصادق ع عن قوم كانوا في سفر فاصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء الا ما يكفي الجنب لغسله يتوضؤن هم هو افضل
او يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤن قال يتوضؤن ويتيمم الجنب اما الرواية الاخيرة فلم نعثر على من عمل بها بل قيل ان ظاهرهم الاتفاق على
تقديم الجنب والميت لو كان على المحدث بالحدث الاصغر بل حكي الاجماع عن التنقيح على تقديم ساير انواع الحدث الاكبر عليه واما ما قبلها فقد حكى المصنف ره
المعتبر مضمونها عن قائل ولكن صرح في ك بكونه مذهبه فالرواية متروكة واما ما عداهما من الاخبار المتقدمة عليها فقد افتى بمضمونها الاكثر كما قيل
فالذي افاده كلام المصنف ره مما قاله اصحابنا في المسألة قولان وهنا قول ثالث ذهب اليه الشيخ ره في ف حيث قال اذا اجتمع جنب وحائض وميت ومعهم
من الماء ما يكفي وليس ملكا للواحد بعينه كانوا مخيرين في ان يستعمله واحد منهم وان كان ملكا لاحدهم فهو اولى به وقال الشافعي الميت احق به دليلنا
ان هذه فروض اجتمعت وليس بعضها اولى من بعض ولا دليل على التخصيص فوجب ان يكون على التخيير وايضا الروايات اختلفت في ذلك على وجه لا
ترجيح فيها فحملناها على التخيير انتهى وبذلك يحكم في ط من دون تعرض للتعليل ولكن لا يخفى ان رواية تقديم الميت مرسلة فهي لا تقاوم الخبر الصحيح
المعتضد بغيره من الاخبار المشتهر بحسب الرواية المفتى به عند الاكثر ومعلوم ان الروايات المتعددة الموصوفة بما عرفت المشتملة على التعليل ترجح
على رواية واحدة مرسلة لا يعرف المفتي بمضمونها بعينه وبهذا البيان يسقط الوجهان اللذان استند اليهما الشيخ ره كما يسقط ترديد المصنف ره ولكن يبقى
الكلام بعد ذلك في شيء وهو ان الصحيح المذكور وما في معناه ظاهر مطلق بالنسبة الى الموارد المذكورة باسرها ومع ذلك ظاهر في الوجوب فلازم
العمل بذلك انما هو وجوب صرف الماء في اغتسال الجنب في جميع الموارد المذكورة وقد فصل المصنف ره بين الموارد وحكم بالافضلية في بعضها دون بعض
من غير ان يحكم بالوجوب في شيء منها اما عدم الافضلية في البعض وهو ما لو كان الماء لاحدهم فالوجه فيه كونه مخاطبا باستعمال الماء مع عدم وجوب بذل
الماء المتطهر على من يملكه وعدم وجوب بذل ما يتجهز به الميت من الماء والكفن والسدر ونحو ذلك وان كان نفس التجهيز الذي هو التغسيل والتكفين و
الدفن وغير ذلك واجبا ولا يجتمع رجحان البذل مع وجوب الاستعمال عليه فلا اشكال من هذه الجهة وانما الاشكال من جهة حمل ما ظاهره الوجوب
على الافضلية خصوصا مع تصريح الشيخ ره في عبارة الخلاف المتقدمة بانها فروض اجتمعت وليس بعضها اولى من بعض ولا دليل على التخصيص فوجب
ان يكون على التخيير فان تفريع وجوب التخيير على نفي اولوية بعض الفروض من بعض نص في التخيير اذ لا معنى للتخيير بينها مع رجحان احدها واولويته
فان رجحان بعض الطرفين وان صح في التخيير الشرعي الا انه اذا كان التخيير من باب الاضطرار كما هو مفروض كلام الشيخ ره لم يكن له وجه مع رجحان احدها
ضرورة انه يرفع الاضطرار وبهذا يسقط ما في الجواهر من حمل كلام الشيخ ره على نفي الاولوية الالزامية لا الندبية ويمكن دفع الاشكال بما ذكره
المصنف ره في المعتبر فانه بعد ان ذكر كلام الشيخ ره في ف وحكى رواية الحسن التفليسي ورواية محمد بن علي عن بعض اصحابنا قال وعندي ان رواية التفليسي
ارجح بتقدير ان لا يكون الماء لاحدهم لانها متصلة والعامل بها من الاصحاب كثير والاخرى مقطوعة ثم قال والذي ذكره الشيخ ره ليس موضع البحث فانا
لا نخالف ان لهم الخيرة لكن البحث في الاولوية لا تبلغ اللزوم ولا ينافي التخيير ولو قيل المحدث لم يجر لما ذكرنا لتخصيص الجنب بالماء يدل على ان المحدث

بتيمم انتهى فانه يعطي ان محل النزاع انما هي الافضلية وانهم متسالمون على التخيير وانه قد قام الاجماع على عدم الوجوب فيصير التخيير شرعيا ثابتا بالاجماع و
يرجع النزاع الى ان احد طرفي التخيير لو خاطر فهل هو راجح ام لا ويصير الاجماع ح قرينة على ان الامر بتقديم الجنب انما هو للندب فلتنبه لها انتهت
الاول انه قال في ك انه لو امكن الجمع بان يتوضأ المحدث ثم يجمع الماء ويغتسل به الجنب الخالي بدنه من النجاسة ثم يجمع ماؤه ويغسل به الميت وجب
انتهى وهو مبني على القول بان الماء المستعمل في الحدث الاكبر يكون مطهرا وقال في الذكرى بعد الاشارة الى خبر عبد الرحمن ابن ابي نجران وفيه
اشارة الى عدم طهورية الماء والا لامر بجمعه واورد عليه بان جمعه لا يلزم منه ان يجتمع منه ما يكفي واحدا فانه اعم من ذلك ولا دلالة
للعام على الخاص وجاز ان يعلم ع منه عدم اجتماع ما يرفع حدثا آخر واجاب عنه في ق بانه يمكن ان يكون مبنى كلام شيخنا المشار اليه على عدم
الاستفصال المفيد للعموم في المقال لانهم صرحوا في غير مقام بان ترك الاستفصال يفيد العموم في المقال ثم قال نعم يمكن ان يقال ان الرواية محمولة
على ما هو الغالب من عدم امكان هذا الجمع من مثل هذا الماء القليل الذي لا يكفي الا لاحدهم كما هو مفروض المسألة انتهى وهو وجيه الثاني
انه قال المصنف ره في المعتبر هل يجوز لمالك الماء ان يبذله لغيره مع وجوب الصلوة عليه الوجه لا لان الطهارة تعينت عليه وهو متمكن من الماء
والعدول الى التيمم مشروط بالتعذر والفقد ع ويؤيد ذلك رواية وهب بن حفص عن ابي عبد الله ع في قوم كانوا في سفر واصاب احدهم جنابة
وليس معهم الا ما يكفي الجنب ايتوضؤن ام يعطونه الجنب فقال يتوضؤن ويتيمم الجنب وذكر النجاشي ان وهب بن حفص كان واقفيا لكنه ثقة انتهى
وعن الذكرى انه اعترضه بانه ليس في الخبر تصريح باختصاصهم بملكه ولعلهم مشتركون ولكن الجنب لا يكفيه نصيبه واجاب عنه في الحدائق بان الظاهر
ان استناد المحقق ره الى الرواية لا يتوقف على اختصاصهم بملكه بل يكفيه تحقق اشتراكهم فيه فان ظاهر سياقها المعتبر هو ان الماء مشترك بين القوم كملا الا
ان حصة الجنب لا تكفيه لغسله وحصة كل منهم تكفيه لوضوئه فسأل انه هل يجوز ان يدفعوا حصصهم من الماء الى الجنب ليغتسل كملا ويتيممون او يتوضأ
كل واحد منهم بنصيبه ويتيمم الجنب فاجاب ع بما يدل على ما ذكره المحقق من ان مالك الماء الذي يجزيه لطهارة لا يجوز له ان يعطيه غيره بل يتوضأ و
الجنب لعدم وفاء حصته بالغسل ينتقل الى التيمم وهذا معنى صحيح لا غبار عليه انتهى الثالث انه قال المصنف ره في المعتبر لو كان مع غيرهم والتمس الاولى
او اوصى موص ينيله الى الاولى فقد قلنا ان الجنب اولى لانه يريد استباحة الصلوة وطهارة بدنه والميت لاحد القسمين ولانه متعبد بالغسل
والميت سقط تعبده ويؤيد ذلك رواية الحسن التفليسي المذكورة وعلى قول الشيخ ره لا اولوية ولو قيل الجنب يستدرك طهارته والميت لا استدراك
لطهارته قلنا المراد بطهارة الميت تنظيفه لا غير والتيمم مطهر مع العدم انتهى ومثل الوصية النذر والعهد واليمين ومثل الاولى الاحق و
الارجح ان اراد به الرجحان من جانب الشارع بالنسبة الى صنف من الاصناف الثلثة في كون الماء له وظاهر كلامه ان هذا الفرض داخل في محل النزاع
المتقدم ذكره فيكون على وجه الندب وحكي التصريح به عن المهذب البارع وعن غاية المرام وقد صرح بخلاف ذلك في جامع المقاصد فقال ولو
بذل للاحوج منذر او وصية ونحوهما تعين صرفه للجنب فانه اولى لما قلناه انتهى وعن التنقيح انه قال فيه لو بذل للاولى به فالافضل تخصيص الاحوج
فيقدم من يخاف التلف وخائف المرض ثم خائف الشين ثم العطش الشديد ثم مزيل النجاسة ثم الاقوى حدثا فيقدم ذو الحدث الكبير على المحدث
بالاصغر ثم يتردد في الجنب والميت انتهى واقول لا مجال للاشكال في انه ان اراد الموصي او الناذر ومن في حكمهما بالاولى من هو اولى بالماء شرعا وكذا
الارجح والاحوج وجب دفع الماء الى الجنب لثبوت الاولوية له في الاخبار المذكورة التي منها صحيحة عبد الرحمن ابن ابي نجران والوصية والنذر
وما في معناه تقتضي وجوب الوفاء بمتعلقاتها قطعا الرابع انه قال في ك انه لو كفى المحدث خاصة اختص به ثم قال ويمكن صرفه الى بعض
اعضاء الجنب توقعا للباقي اما لو قصر عنهما تعين الجنب لاشتراط الموالاة في الوضوء دون الغسل فلو استعمله وتعذر الاكمال تيمم انتهى قلت ما
ذكره اولا في الصورة الاولى هو الوجه واما احتمال صرفه الى بعض اعضاء الجنب فهو مما لا وجه له لخروج هذه الصورة عن محل مدلول النصوص
قطعا واما ما ذكره في الصورة الثانية من تعين الجنب فهو ايضا لا وجه له لخروجها عن مورد النص ولا دليل على وجوب استعمال الجنب ما يكفي بعض اعضائه
اذا لم يكن واجبا للوصول الى ما يكمل به الغسل بل يشكل نية الغسل ح الخامس انه قال في ك ولو جامعهم ذات دم او ماس ميت او مزيل الطيب للاحرام
فالاشكال والتخيير حسن واستعمال القرعة اولى اما العطشان فانه اولى من الجميع قطعا انتهى واعترضه المحقق البهبهاني في حاشية المدارك في استحسان التخيير وفقال
الحكم بالتخيير بالنسبة الى الكل لا يخلو عن الاشكال بعد ملاحظة العلة الواردة في الحديث الصحيح من ان الغسل من الجنابة فريضة فتامل انتهى
وتوضيح المقام على وجه يندفع الاشكال عما ذكره من الفرض وغيره هو ان المنصوص عليه انما هو اجتماع جنب ومحدث وميت وتغير الفرض
عن اجتماع هؤلاء الثلثة قد يكون بسقوط واحد منهم واجتماع اثنين كما لو كان جنب وميت وقد يكون بزيادة رابع كما لو اجتمع جنب ومحدث و
حائض وميت وقد يكون بتبديل واحد منهم بغيره كما لو ابدل الفرض المنصوص عليه باجتماع جنب وحائض وميت وقد يكون بتبدل الجميع كما

لو اجتمع ماس ميت وذات دم ومن يطلب للاحرام فهذه اقسام اربعة اما القسم الاول فلا يبعد ان يقال في النسبة بين الجنب والميت المنصوص عليهما
وجه واضح واما القسم الثاني فلا يبعد ان يقال في النسبة المنصوص عليها بين الثلثة ايضا غاية ما هناك ان نسبة الرابع الى كل واحد غير منصوص
ومثله القسم الثالث واما القسم الرابع فلا يجري فيه حكم النص لخروجه عنه فلا بد من الرجوع الى القواعد المتقدمة في صدر المسئلة ومثله
الحال في الواحد الذي صار بدلا عن احد الثلثة المنصوص عليهم في القسم الثالث بالقياس الى ما اجتمع معه وفي الزايد بالقياس اليه في القسم الثاني
نعم لو اعتبرنا التعليل بتقديم الفريضة على السنة كان اللازم في مثل ما لو اجتمع المحدث بالحدث الاصغر مع الحايض وماس الميت تقديم
الاول لامره في الكتاب بالوضوء الا انه ربما يتجه الاشكال على التعليل في الحديث المذكور بانه كما ان غسل الجنابة فريضة وكذلك وضوء
المحدث بالحدث الاصغر وقد علل تقديم الجنب على وضوء المحدث بالحدث الاصغر وغسل الميت بذلك فقد يشعر ذلك بان ههنا مقدمة مطوية
وهي ان الحدث الاصغر لا يقاوم الحدث الاكبر قوله السابع الجنب اذا تيمم بدلا من الغسل ثم احدث اعاد التيمم بدلا من الغسل سواء كان حدثه
اصغر او اكبر هذا هو المعروف والمدعى عليه الشهرة في كلام جماعة وفي المسئلة قول اخر حكي عن السيد في شرح الرسالة وهو ان المجنب اذا تيمم ثم احدث
حدثا اصغر ووجد ماء يكفيه للوضوء توضأ به حجة القول الاول امور احدها ان التيمم ليس رافعا للجنابة ولا غيرها من الاحداث وانما هو
سبب للاستباحة فاذا انتقض بالحدث وجب اعادته للجنابة السابقة وان تمكن من ماء للوضوء لانه لا يصح الوضوء مع وجود الجنابة ويدل على
عدم كون التيمم رافعا للجنابة الاجماعات المحكية في حد الاستفاضة ان لم تكن متواترة من اصحابنا بل من غيرهم ايضا منها ما في حيث قال فيه
التيمم لا يرفع الحدث وانما يستباح به الدخول في الصلوة وبه قال كافة الفقهاء الا داود وبعض اصحاب مالك فانهم قالوا يرفع الحدث ومنها ما
في المعتبر فانه قال فيه التيمم لا يرفع الحدث وهو مذهب العلماء كافة الى ان قال لنا الاجماع الى ان قال ولان المتيمم يجب عليه الطهارة عند وجود
الماء بحسب الحدث السابق فلو لم يكن الحدث السابق باقيا لكان وجوب الطهارة بوجود الماء اذ لا وجه غيره ووجود الماء ليس حدثا بالاجماع ولانه
لو كان حدثا لوجب استواء المتيممين في موجبه ضرورة استوائهم فيه لكن هذا باطل لان المحدث لا يغتسل والجنب لا يتوضأ ولان النبي صلى الله عليه وآله قال
لعمرو بن العاص صليت باصحابك وانت جنب فقال خشيت ان اهلك فلو ارتفع بالتيمم لما سماه جنبا كما لا يسمى بذلك بعد الغسل انتهى وسبقه
الى الاستدلال بالدليلين الاخيرين في ثانيهما مفهوم قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا
والوضوء ان لم تكن جنبا وجه الدلالة انه عليه السلام علق الوضوء على الجنابة ولكن لا يخفى عليك ان الاستدلال بهذا الدليل موقوف على المقدمة الاولى
من الدليل الاول وهي كون التيمم غير رافع للجنابة وان لم يكن جنبا وكذا الدليل الاتي ثالثها الاخبار المعتبرة المتضمنة لامر الجنب بالتيمم وان
كان عنده من الماء ما يكفيه للوضوء منها رواية الحلبي سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلوة ايتوضأ
بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الحديث ومثله غيره واورد على الاول بوجهين احدهما انه انما يتم ان لم نقل بان مراد المجمعين هو نفي كون التيمم
من قبيل الرافع المطلق ومع الشك لا يكون القدر المتيقن منه الا هذا وهو لا ينافي كونه رافعا الى غاية وهي التمكن من الماء ولعل مراد السيد
ره انما هو هذا المعنى فلا يكون منافيا للاجماع والمفروض انه لم يوجد الماء الكافي للغسل ومعلوم ان الرفع بهذا المعنى ان لم يكن عين الاستباحة
فلا اقل من عدم منافاته لها وثانيهما انه لو سلم ان التيمم انما يفيد الاباحة بمعنى رفع المنع دون المانع امكن ان نمنع زوالها ايضا بالحدث
للاستصحاب وما دل على تنزيل التراب منزلة الماء وانه احد الطهورين من الاخبار الكثيرة وبطلان اثر التيمم بالنسبة الى رفع منع الاصغر بالحدث
المفروض لا يستلزم بطلانه بالنسبة الى الجنابة من دون تجدد ما يوجبها وان كان التيمم واحدا فهو كالغسل بالنسبة الى الاباحة نعم انما
يبطل بالنسبة اليهما بالتمكن من الماء خاصة وقياسه على ذلك ليس من مذهبنا وعلى الثاني بظهوره في غير المتنازع فيه انه لم يكن صريحا فيه
بعد تصريحه اولا بالمفهوم وكذا على الثالث ايضا لظهور تلك الاخبار في تقدم ذلك الماء على التيمم للجنابة هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما اورد
على الحجتين الاخيرتين في محله ويبقى الكلام على الحجة الاولى فنقول ان المقدمة الاولى منها مسلمة لما عرفت من الاجماع وغيره غاية ما هناك
انه اورد عليها بان القدر المتيقن انما هو نفي الرفع المطلق وهو الرفع من اصله فلا ينافيه ثبوت الرفع الى غاية وهي وجدان الماء خاصة فنقول
في الجواب عنه اولا ان الاطلاق معقد الاجماع والاخبار موجود ومع الشك في انصرافه الى الرفع المطلق يجب الاخذ بالاطلاق
الشامل له ولغيره بناء على قاعدتنا المقررة في الاصول من انه اذا تحقق اطلاق اللفظ بالوضع وشك في طرو الانصراف الى البعض الافراد او
الاصناف عليه لزم الاخذ بمقتضى الوضع والغاء ما شك في طروه ومعلوم ان معقد الاجماع انما هو نفي الرفع وهو مطلق بل عام
بملاحظة توجه النفي اليه وليس مهملا حتى يصلح للاخذ بالقدر المتيقن وثانيا ان الرفع الى غاية غير معقول لانه اذا ارتفع الشيء الى غاية لزم ان يكون

عوده بعد الغاية بلا سبب لان السبب هو الجنابة وذلك محال هذا اذا تحقق الرفع حقيقة واما اذا لم يتحقق لزم خلاف الفرض وهو باطل ولعل مراده من
العود بعد الارتفاع والزوال في الخارج كعود بعض الامراض بعد ارتفاعه بشيء من الادوية فليس نفعا حقيقيا بل ذلك من جهة ان ذلك الدواء
يكسر صورة المرض مع بقاء شيء من مادته فيقوى شيئا فشيئا فليس اثر التيمم الا الاباحة ونقول قد عرفت الايراد على هذا التقدير بوجهين احدهما
استصحاب بقائها عند الشك فيه واجاب عنه صاحب الجواهر ره بان الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم مشروعية الوضوء له قبل التيمم وبقاء احكام
الجنابة واثارها وليس في محله اما استصحاب عدم مشروعية الوضوء فانه يرتفع بعد استصحاب بقاء اباحة التيمم بمقدار قابليته وهي عدم منع الحدث
الاكبر باطلاقات نصوص الوضوء لمن اراد الصلوة واما استصحاب بقاء احكام الجنابة فيرتفع باستصحاب اباحة التيمم اذ ليس معناه الا رفع احكام الجنابة
فمع تسليم جريانه لا وجه لما ذكره من معارضته بالاستصحاب المذكور وثانيهما عموم المنزلة واجاب عنه صاحب الجواهر ره بمنع اقتضاء المنزلة ذلك
او انصرافها الى مثله وهو في محله ولا يرد عليه نظيره مما اوردناه على الاطلاق معقد الاجماع لوضوح الفرق بينهما من جهة قيام المقتضي هناك اعني
الوضع ووقوع الشك في طرو الرافع بخلاف هذا فان المقتضي هنا مشكوك لانه انما يجيء من باب الحكمة وهي لا تقتضي الا البعد لجواز التساوي
وقد حصل مما حررناه ان استصحاب الاباحة تماما مجرى وهو مانع من المقدمة الثانية من الحجة المذكورة اعني ان التيمم انتقض بالحدث ولازمه بطلان
تلك الحجة لكن نقول انه يمنع من جريان حكم الاستصحاب قيام الدليل على انتقاضه وهو اطلاق ما دل من الكتاب والسنة ومعاقد الاجماعات
ونفي الخلاف على بطلان التيمم بالحدث والتمكن من استعمال الماء بدلا عما كان التيمم بدلا عنه لشموله لكل حدث اصغر او اكبر وكل تيمم بدل عن غسل او
وضوء وزاد في الجواهر التمسك بالاجماع المدعى في كلام العلامة ره على بطلان التيمم بحصول الحدث الاصغر ولا يخلو عن مناقشة لانه قال في لف
لو احدث المتيمم من الجنابة حدثا اصغر انتقض تيممه فان وجد من الماء ما لا يكفيه للغسل وكفى للوضوء وجب عليه اعادة التيمم بدلا عن الغسل وهو اختيار
الشيخ ره وابن ادريس ره واكثر علمائنا وقال السيد المرتضى ره يتوضأ بذلك الماء ولا يجوز له التيمم انتهى فان تعرضه للتفصيل ونسبته القول
الاول الى الاكثر بعد دعوى الاجماع على الانتقاض يكشف عن ان مراده الانتقاض في الجملة الصالح لتوارد القولين عليه وبعبارة اخرى اراد
بالانتقاض عدم كفاية ذلك التيمم السابق للدخول به في الصلوة فالاولى التمسك بالانتقاض باطلاق السنة ومعاقد الاجماعات ونفي الخلاف
وان لم نقل بسريان الاشكال المذكور الى معاقدها وبصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ورواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام لا باس بان يصلي
الرجل صلوة الليل والنهار كلها ما لم يحدث او يصب ماء الحديث اذ لا معنى لانتقاضه خصوصا بعد جعله كاصابة الماء الا بطلان ما اثره اولا حتى
لو قلنا بالرفع المتقدم في كلام الخصم بصيرورة الحدث غاية كالتمكن من الماء ولاحتمال القول بان المؤثر في رفع منع الجنابة ابتداء التيمم الا انه
والمنتقض انما هو الثاني دون الاول فواضح الفساد فظهر من ذلك ان التحقيق ما عليه الاصحاب كما انه ظهر منه ايضا ان كل تيمم بدل عن الوضوء والغسل
ينتقض بكل ما ينتقض به احدهما من غير فرق بين الجنابة وغيرها كالحيض والمس ونحوهما ولو تيممت الحايض مثلا بعد النقاء تيممين عن الغسل و
اخر عن الوضوء ثم احدثت بالاصغر او الاكبر ولو غير الحيض بطل التيممان معا وفي المقام احتمالات يندفع جميعها بعد الاحاطة بما ذكر احدها القول
بان ناقض كل تيمم انما هو ما ينقض المبدل عنه كما عساه يتوهم بعض الناس ثانيها احتمال الفرق بين التيمم للجنابة والتيمم لغيرها من اسباب الغسل التي
لا يسوغ مجرد الغسل لها الدخول في العبادة الا ان يضم اليها الوضوء كالحيض ومس الميت وغيرهما نظرا الى اتحاد التيمم في الاولى وكونه رافعا لمنع
الحدث الاكبر ورفع الحدث الاصغر فينتقض بكل من ناقض الحدث الاكبر والاصغر بخلاف الثاني فان هناك تيممين يلحق كلا منهما حكم مبدله فينتقض
كل منهما انما ينتقض به ما هو بدل عنه ثالثها احتمال الفرق بين اصناف التيمم بالنسبة الى غاياتها فكل صنف منها يبطل بما ينافي الغاية التي اوجدها
دون غيره فلا ينتقض التيمم لصوم الجنب والحايض بالنوم وغيره من اقسام الحدث الاصغر وكذا لا ينتقض بالوطي تيمم الحايض لاجل وطي زوجها اياها
بناء على وجوبه بدل الغسل نظرا الى اشتراطها بالطهارة بعد النقاء وعدم كفايته في جواز مقاربته اياها وذلك لعدم منافاة النوم للصوم
ولا منافاة حدث الجنابة للوطي قوله الثامن اذا تمكن من استعمال الماء انتقض تيممه ولو فقده بعد افتقر الى تجديد التيمم لا يخفى ان الجملة الشرطية
الثانية فرع الشرطية الاولى فاللازم تقديم الكلام عليها فنقول ان اصل الحكم فيها مما قام عليه الاجماع فلا اشكال فيه لكن الوصول الى حقيقة المراد
يتوقف على بيان امرين الاول ان المراد بانتقاض التيمم بالتمكن من الماء ليس هو ما يراد بانتقاض الغسل او الوضوء او التيمم بالحدث بان يكون
التمكن من الماء ما نعا رافعا له بعد ثبوت المقتضي له بل المراد به انتهاء امد المقتضي وذلك لان المقتضي انما كان هو الضرورة المسوغة له فاذا زالت
ظهر اثر الحدث السابق لعدم ارتفاعه بالتيمم والا فليس التمكن من الماء من قبيل الناقض والرافع وقد اشار الى هذا البيان صحيحة زرارة عن
الصادق عليه السلام في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء حيث جعل وجدان الماء غاية الاجزاء مستلزمة لانتهاء امده وجعل الناقض غاية وان كان صحيحا

ايضا الا ان هذا الذي بيناه اقرب واظهر منه ولذلك جعلنا افادة اللفظ اياه من قبيل الاشارة دون الدلالة ثم على ما ذكرناه من المبنى نقول انه لو كان المكلف قد تيمم بتيممين احدهما بدلا عن الغسل والاخر عن الوضوء كما في غير الجنابة من موجبات الغسل واتفق انه تمكن من مقدار من الماء يفي بالغسل من دون زيادة ولا نقص ان كان اللازم هو الالتزام بانتقاض ما هو بدل عن الغسل دون ما هو بدل عن الوضوء فينتقض الاول دون الثاني ولو اتفق انه تمكن من مقدار من الماء يكفي الوضوء ولا يزيد عليه كان الواجب ان يتوقف انتقاض احد ما هو بدل عن الوضوء فينتقض دون ما هو بدل عن الغسل الثاني ان المراد بالتمكن هو التمكن من استعمال الماء لما هو بدل عنه عقلا و شرعا متمكنا لا يشرع معه ابتداء التيمم بان لا يكون مانع حسي ولا شرعي يمنعه من الاستعمال فلا يختص بما كان العذر فيه فقد الماء خاصة بل يعم وسائر الاسباب المسوغة للتيمم من ضيق الوقت لبداهة كون الوجدان مع التعذر الحسي او الشرعي بحكم العدم بل لا يكاد يصدق معه الوجدان المذكور في الكتاب العزيز ولا يسوغ معه ابتداء التيمم فلا يمكن جعله ناقضا لاستدامته وقد تقدم في الحكم الرابع تفصيل المقال وهل يكفي في الانتقاض بالتمكن من الاستعمال ظاهرا فلا يعتبر مضي زمان يسع الطهارة المائية او المدار على التمكن في نفس الامر حتى لو انكشف له عدم التمكن لفقد الماء قبل مضي ما يسع الطهارة من الزمان لم ينتقض تيممه وجهان اقويهما الثاني لانكشاف انتفاء الخطاب بالمائية راسا الموجب لبطلان التيمم سوى امتثال الفرض الذي قد ظهر خلافه وليس لاحتمال الانتقاض وجه سوى البناء على جواز الامر بالمشروط مع علم الامر بانتفاء شرطه وهو واضح البطلان ومن ذلك يظهر ضعف الاستناد في بطلان التيمم بذلك الى اصالة الشغل والاحتياط واطلاق النص والفتوى ومنافاة الخطاب بالمائية ظاهرا لبقاء الترابية وتعذر الجزم بالنية لو اعتبر في الانتقاض مضي ما يسع المائية وامثاله وذلك لان اصالة الشغل لو سلم جريانها في المقام معارضة باستصحاب حكم التيمم والاحتياط بعد تسليم نهوضه بوجوب تجديد التيمم معارض بمثله فيما لو تعذر استعمال التراب فان انتقاض تيممه موجب لدخوله تحت عنوان فاقد الطهورين واطلاق النص والفتوى مع تقييدهما بالقدرة والتمكن من الاستعمال في نفس الامر بحكم العقل المستقل لا اشتباه في جريانهما مجرى الغالب من كون الاصابة على وجه الطهارة المائية كما يرشد اليه القطع بعدم الانتقاض لو علم عدم التمكن من الاكمال في اول الامر وتوجه الخطاب اليه بالمائية ظاهرا انما يوجب بطلان التيمم ظاهرا فلا بطلان مع تبين الخلاف والجزم بالنية مما لا يتعذر في امتثال الامر الظاهري والا لتعذر الامتثال بجميع العبادات وقد ظهر مما ذكرنا انه لو وجد الماء وقد تضيق وقت الفريضة عن فعلها مع الطهارة المائية فلا نقض لما اسلفناه من كون التضيق من المسوغات لانتفاء التمكن معه من استعمال الماء ومما ذكرناه يعلم الوجه فيما ذكره العلامة ره في المنتهى من انه لو راى سرابا فظنه ماء فانصرف ليتوضأ به ثم ظهر فساد ظنه لم يبطل تيممه انتهى بل عدم الفساد فيما ذكره من الفرض اولى بالاذعان وقد تبين من جميع ما تقدم ان ما اراده المصنف ره من الجملة الشرطية الثانية اعني قوله ولو فقده بعد ذلك افتقر الى تجديد التيمم وان الاصح انه مقيد بمضي زمان يسع الطهارة فرع على الاول انه قال في الجواهر لو تمكن من ماء صالح للوضوء والغسل الا لهما ففي انتقاضهما معا بذلك وما يختار المكلف منهما او القرعة اوجه اقويها الاول لصدق الوجدان في كل منهما وعدم الترجيح والاولوية بما اتبعه من المنتهى وان كان الفرق بينهما واضحا انتهى واقول لا يخفى بعد الفرض من حيث كفاية ماء واحد لاحدهما لا لهما على وجه يجري فيه التخيير بين الغسل والوضوء فان كان نظره الى ما لو كان الماء كافيا للغسل وحده بحيث لا يزيد عليه فيقال انه يفي بالوضوء ايضا غاية ما هناك انه يفضل منه شيء اشكل من جهة انه ذكر في ذيل الحكم السابق ما نصه نعم لا ينتقض تيمم الغسل في مثل الحيض بالتمكن من ماء الوضوء خاصة وان انتقض به ما كان بدلا عنه كالعكس انتهى فان تصويب ذلك على وجه التعاكس يقتضي انفكاك انتقاض التيمم الذي هو بدل عن الوضوء عن انتقاض التيمم الذي هو بدل عن الغسل نعم يمكن تصويره بان يكون ما له كالمقدار يفي بالوضوء ويكون غيره يبذل له التتمة معلقا على ارادة الغسل بحيث يفي المجموع بالغسل ثم انه لا بد وان يكون المراد ببطلان ما يختار المكلف هو البطلان المراعى ببناء المكلف على التطهر من شيء من الحدثين اللذين تيمم بدلا عن طهارتهما المائية ويكون المراد بصدق الوجدان في كل منهما مع فرض صلاحية الماء لاحدهما لا لكليهما هو انه ان شاء استعمله في ذا وان فاستعماله فيهما ممتنع فيكون قد وجد ما لو ترك استعماله في الوضوء كان متمكنا عن الغسل وكذا بالقياس الى مقابله فيقال انه وجد ما لو ترك استعماله في الغسل كان متمكنا من الوضوء ويقال ان وجود معادل لكل من الامرين اللذين امر بهما على وجه التخيير بينهما لا ينافي صدق وجدان الماء و التمكن من استعماله فيه كما ان وجود امر من الامور العادية في مقابل التطهر بذلك الماء كشربه واستعماله في طبخ شيء او رش دار به لا ينافي صدق وجدان الماء بالنسبة الى الطهارة هذا غاية ما امكن من توجيه مطلوبه بحسب النظر القاصر وهو بعد ذلك محل نظر لان انتقاض التيمم بوجدان الماء انما هو من جهة تبدل الفرض لزوال الاضطرار ومن المعلوم ان الاضطرار لم يرتفع الا بالنسبة الى واحد منهما لان المفروض عدم كفاية الماء

الاله

الا له فكيف يتبدل بالنسبة اليهما وقد صرح هو ره في عنوان المسئلة بمعيارية التمكن المعتبر في الانتقاض فقال اذا تمكن المتيمم من استعمال الماء لما هو بدل عنه عقلا وشرعا متمكنا لا يشرع معه ابتداء التيمم انتقض تيممه انتهى ثم نقول ان الحائض اذا ارادت ان تصلي بعد النقاء وليس معها الا ماء صالح لواحد من الوضوء والغسل فهل يسعك ان تقول انها مامورة بهما او لا بد لك من الالتزام بانها مكلفة باحدهما والله هل يشرع ابتداء التيمم لاحدهما ام لا وانه يرتفع اضطرارها فيهما ام في احدهما ومن المعلوم انه لا مناص حينئذ من الالتزام بان المامور به انما هو احدهما على سبيل التخيير ان لم نقل بان الطهارة من الحدث الاكبر اهم واولى من جهة غلظته وقد علمنا من مذاق الشرع انه لا بد من مراعاة التخفيف في مواقع الصلوة والعبادات كما يشهد بذلك تخفيف النجاسة للصلوة لمن لم يمكنه ازالتها اساسا والاقدم الغسل كما هو الاقوى ولا اقل من كونه احوط والحاصل انه فيما نحن فيه لم يحصل التمكن الذي لا يشرع معه التيمم الا بالنسبة الى واحد وهو الذي جعله هو ره معيارا للانتقاض فلا يصح الحكم الا بانتقاض واحد فاما ان نقول بالتخيير او القرعة او يقال بانتقاض التيمم بدل الغسل لكون الطهارة الكبرى اهم فيقدم على الصغرى شرعا فيلحق حكم الانتقاض ما هو بدل عن الغسل دون ما هو بدل عن الوضوء ثم ان استعمال القرعة هنا بناء على جعلها من قبيل المعادل للتخيير مبني على عدم اختصاصها بما اذا كان المقرع له معينا في الواقع مشتبها في الظاهر الثاني انه قال العلامة ره في المنتهى لو وجد خمسة متيممون ما يكفي احدهم في المباح انتقض تيممهم جميعا لوجود الدليل الدال على انتقاض التيمم بوجود الماء وهو صادق في حق كل واحد منهم ولو كان ملكا لواحد فقال ليستعمله من شاء منكم ايضا فكذلك اما لو وهبهم او اباحهم على الجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم ولو اذن لواحد منهم انتقض تيممه انتهى وقال في ك بعد حكايته عنه الى قوله فهو صادق في حق كل واحد منهم ما صورته ينبغي تقييده بما اذا حصل التمكن من استعماله للجميع اما لو تبادروا الى حيازته فسبق احدهم انتقض تيممه خاصة ولم ينتقض تيمم الباقين الا اذا ابذله لهم انتهى وحذا حذوه في الجواهر فقال ينبغي تقييده بما اذا حصل التمكن من استعمال الجميع اما لو تبادروا الى حيازته فسبق احدهم انتقض تيممه خاصة وان لم يسبق بل تساووا والجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم الا مع بذل الشركاء نصيبهم لواحد نعم لو كان معهم جنب وقلنا باختصاصه شرعا بحيث ليس لغيره المزاحمة له اختص النقض به ايضا فاطلاقه لا يخلو من تامل انتهى واقول ذكر هذا الفرع في المنتهى لعله مبني على ما ذكره قبل ذلك من قوله ويبطل التيمم كل نواقض الطهارة المائية ويزيد عليه رؤية الماء المقدور واستعماله انتهى بناء على ان مراده مجرد القدرة الشانية بمعنى انه لا يعتبر الفعلية وعلى هذا يستقيم الفرع وان كان اصل المبنى غير مسلم عندنا ولا يتوهم انه ينافيه قوله اما لو وهبهم او اباحهم على الجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم لان الاباحة لهم او هبتهم على ذلك الوجه ليس الا كالورود على المباح لانا نقول انه قبل الاباحة والهبة غير مقدور والاستعمال لحرمة التصرف في ملك الغير وبعدهما مشترك بينهما على وجه لا يكفي حصة كل واحد منهم لطهارته فهو قد وجد بالنسبة اليهم مشتركا من اول الحال لصدق الوجدان هذا ولكن التفريع المذكور لا يستقيم بناء على اعتبار القدرة الفعلية كما هو مقتضى كلام صاحب ك حيث صرح انه اذا تلف الماء قبل مضي زمان يتمكن فيه من فعل الطهارة المائية تبين عدم التكليف فيه باستعمال الماء فيلزم بقاء التيمم لان النقض انما يتحقق بتمكنه من المبدل وكذا كلام صاحب الجواهر حيث قال فلو فقد على التمكن او الماء بعد ذلك وقد مضى زمان يسع الطهارة على الاصح افتقر الى تجديد التيمم لانتقاض السابق به هذا كلامه ره وهو الحق كما عرفت فيما تقدم وانما قلنا انه لا يستقيم على هذا التقدير لان مجرد رؤية الجماعة الماء المباح لا ينجز التكليف في حق كل واحد منهم لامكان ان يسبق الاخر او يحوزوه دفعة فيتركوا وح يتبين انه لم يكن مخاطبا باستعمال الماء في الواقع لامتناع امر الامر عند انتفاء شرطه غاية ما هناك انه مكلف في الظاهر بالمبادرة الى الماء فان لم يتمكن من تحصيله على وجه يصرفه في طهارته ظهر انه لم يكن مكلفا بالمائية فيبقى التيمم على حاله ثم ان ما ذكره صاحب ك من انه ينبغي تقييده بما اذا حصل التمكن من استعمال الجميع يتجه عليه ان حصول التمكن للجميع بالمعنى الذي يتجه سوره غير ممكن لانهم اذا تبادروا اليه فاما ان يسبق احدهم او يتساووا في الوصول اليه فيحوزوه دفعة وعلى كل تقدير لا يحصل التمكن للجميع بذلك المعنى فما ذكره من التقييد تقييد بغير الممكن لانه على الاول يختص به فينتقض تيممه خاصة دون غيره وعلى الثاني يشتركون فلا يفي حصة كل واحد منهم بطهارته فلا يبقى الا ما قبل المبادرة فيلزم ان يقال انه ينتقض تيمم الجميع بمجرد رؤية الماء وح لا يجتمع هذا المقال مع التصريح بانه ان سبق واحد منهم انتقض تيممه خاصة وهذا الايراد على صاحب الجواهر ره على وجه اقوى لانه صرح بانه ان لم يسبق احدهم بل تساووا والجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم الثالث انه قال العلامة ره في المنتهى ولو لم يجد الماء الا في المسجد وكان جنبا فالاقرب انه يجوز له الدخول والاخذ من الماء والاغتسال خارجا ولو لم يكن معه ما يغترف به فالاقرب جواز الاغتسال فيه ولم اقف عليه على للاصحاب انتهى ووافقه في ك على الحكم الاول واستحسن الثاني فقال بعد نقله عنه وهو حسن ان لم يتحقق معه الجلوس للاصل واختصاص النهي بالجلوس في المسجد كما بيناه فيما سبق انتهى والحق انه ان استلزم اللبث في المسجد لم يجز سواء حصل ذلك بعنوان الجلوس ام بغيره وان لم يستلزم ذلك بل حصل في ضمن الاجتياز جاز

في عدم انتقاض التيمم بخروج الوقت الى

لا حرمة فيه الرابع انه هل يجوز ان يتيمم مرة بدلا عن اغسال متعددة كالجنابة والحيض ومس الميت ام لا الظاهر انه يبتني على ان الاصل هو التداخل ام لا

قوله ولا ينقض التيمم بخروج الوقت ما لم يحدث او يجد الماء قال في ك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب واخبارهم به ناطقة فروى حماد بن عثمان في الصحيح قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء وروى زرارة في الصحيح قال قلت لابي جعفر ع يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماء قلت فان اصاب الماء ورجا ان يقدر على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم بخروج الوقت لانها طهارة ضرورية فيتقدر بالوقت كالمستحاضة ولا ريب في بطلانه انتهى واما ما في رواية ابي همام عن الرضا ع يتيمم لكل صلوة حتى يوجد الماء ورواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه ع لا يتمتع بالتيمم الا صلوة واحدة ونافلتها فهما انما يجب طرحهما لكونهما مخالفين للاخبار المعتبرة المعمول بها المدعى على طبقها الاجماع من جماعة من اعيان الاصحاب

قوله التاسع من كان بعض اعضائه مريضا لا يقدر على غسله بالماء ولا مسحه جاز له التيمم ولا يتبعض الطهارة تبعيض الطهارة يقع على وجهين احدهما ان يقتصر على غسل الصحيح دون ضم شئ اخر اليه من مسح غير الصحيح او التيمم وهذا الوجه قد نفى صاحب الجواهر وجدان الخلاف في عدم جوازه بل قال ان ظاهر التذكرة كاشعار غيره الاجماع عليه ثم تمسك بالاصل وقاعدة انتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه وقول الصادق ع في صحيحة ابي بصير ان الوضوء لا يبعض وظاهر الاخبار الواردة في تيمم الكسير والمجدور ومن به القرح والجرح وثانيهما ان يلفقها بالتيمم عن العضو المريض بعد غسل الصحيح والى هذا اشار في ك حيث قال رد بعض المص ره بذلك على الشافعي حيث قال ان من هذا شانه يغسل الاعضاء التي يقدر على غسلها ويتيمم عن العضو المريض فتلفق طهارته من المائية والترابية وهو باطل لان تقسيم الطهارة الى الوضوء والغسل والتيمم يقطع الشركة بينها وزاد في الجواهر التمسك بالاصل والاخبار المشار اليها في تيمم الكسير والمجدور ومن به القرح والجرح وفي ق دعوى الاجماع عليه ونفي الخلاف فيه بين اصحابنا قال ره اذا كان معه في السفر من الماء ما لا يكفيه لغسله من الجنابة تيمم وصلى وليس عليه اعادة وكذلك القول في الوضوء وقال الشافعي واصحابه انه يستعمل ما وجد من الماء فيما يكفيه ويتيمم وبه قال مالك وعطاء والحسن بن صالح بن حي وقال في الاملاء والقديم يستحب له استعمال الماء ولا يجب عليه وهو قول الزهري والثوري وابي حنيفة واصحابه والمزني دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه وروى الحسين بن ابي العلاء قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب ومعه من الماء ما يكفيه لوضوء للصلوة ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه انما جعل عليه نصف الطهور انتهى وقد نقلنا كلامه برمته لوقوع الاشتباه لبعضهم في الحكاية عنه لكن قال في ط ومن كان في بعض جسده وبعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة وان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا او عليلا فاذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم فيه او جراح او قراح تيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى فجعل الجمع بين غسل الاعضاء الصحيحة من دون مسح او تيمم بمسح الاعضاء التي عليها الجراح ونحوه احوط وان كان لم يذكر ذلك الاحتياط في صورة حصول النجاسة على بعض اعضائه وربما يقال ان ذلك احتياط لاحتمال وجود القول بين اصحابنا ويبعده تصريحه في ق بنفي الخلاف بين اصحابنا ثم ان صاحب ك حاول تفسير عبارة المص فقال وقول المص ره لا يقدر على غسله ولا مسحه يمكن ان يريد به انتفاء القدرة على غسل العضو ان كان مغسولا ومسحه ان كان ممسوحا ولا ينافي ذلك ما ذكره في احكام الجبيرة من انها لو عمت عضوا كاملا مسح عليه ولا ينتقل الى التيمم لاختلاف موضوع المسئلتين ولاختصاص النص المتضمن لذلك الحكم بالجبيرة فلا يتعدى الى غيرها ويمكن ان يريد به تعذر مسح العضو المريض ولو على الخرقة وانكان مغسولا وعلى هذا فلا تنافي بين المسئلتين لان المتجه الانتقال الى التيمم في هذه الصورة لتعذر الطهارة المائية المتحقق بتعذر جزئها وعموم قوله تع وان كنتم مرضى او على سفر فلم تجدوا ماء فتيمموا انتهى وقد تقدم شطر من الكلام في مسئلة الجبائر

قوله العاشر يجوز التيمم لصلوة الجنازة مع وجود الماء بنية الندب ولا يجوز له الدخول في غير ذلك من انواع الصلوة هذه العبارة تضمنت مسئلتين الاولى انه يجوز التيمم لصلوة الجنازة والثانية انه لا يجوز الدخول بذلك في غير تلك الصلوة من الانواع الاخر اما المسئلة الاولى فتوضيح القول فيها يبتني على مقدمة وهي انه لا يشترط الطهارة في صلوة الجنازة قال المص ره في المعتبر وهو مذهب فقهائنا وبه قال ابن جرير الطبري واشترط ذلك الباقون لقوله ع لا صلوة الا بطهور ثم قال لنا انها دعاء وتحميد وتكبير فلا يشترط فيها الطهارة كسائر الادعية واطلاق الصلوة عليها انما هو بحسب الوضع اللغوي ويتبين انها لا تتضمن قراءة ولا تسليما ويؤيد ذلك ما رواه يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تسبيح وتحميد كما تكبر في بيتك بغير وضوء ثم قال وجواب ما استدلوا به انا لا نسلم تناوله لموضع النزاع وهذا لان الصلوة لفظ مشترك بين الركوع والسجود والدعاء المحض ضرورة قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وقوله تع ان الله وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه ولم يرد في هذه المواد الا الدعاء واللفظ المشترك لا يحمل على معنييه فيتعين ارادة احد معنييه الا الركوع والسجود

ارادته من هذا اللفظ فلا يراد الدعاء ولان الاجماع واقع على ان الدعاء المحض لا يشترط فيه الطهارة لكن يستحب فاستعمال ارادة الامرين لا يقال الا يكون اللفظ واقعا عليهما بالتواطي لانا نقول المتواطي هو الواقع على شئ مشترك في مسماه والصلوة ليست واقعة على ذات الركوع باعتبار الدعاء بل هو اسم لجملتها حتى لو خلت عن دعاء اصلا لكانت صلوة لكن الافضل عندنا الطهارة انتهى ويؤيده ان اسم الصلوة لذات الركوع والسجود كان ثابتا قبل شرعنا كما يكشف عن ذلك قوله تع وكان يامر اهله بالصلوة والزكوة وكان تقيا وعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في صدر الاسلام يصير الامر اوضح نظرا الى انه لا بد من حمل كلام النبي ص على الحقيقة المختصة به الا ان يصرف عنه صارف وسبقه الى دعوى الاجماع ونفي الخلاف بين اصحابنا والتمسك برواية يونس بن يعقوب الشيخ ره في ف وقال في المنتهى لو تعين لصلوة الجنازة بان لا يكون غيره جاز له ان يصلي بغير طهارة عندنا انتهى والظاهر ان ذكر التعين انما هو من باب ذكر الفرد الاقوى ولهذا اطلق في موضع اخر من المنتهى وق ويجوز ان يصلي عليها من غير تيمم انتهى فلا اشكال في المسئلة من جهة كون حكمها مسلما عند اصحابنا واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى جواز التيمم لها فنقول انه اما ان يكون الماء موجودا ام لا وعلى الثاني لا خلاف ولا اشكال في جوازه وعلى الاول اما ان يكون شئ من مسوغات التيمم موجودا ام لا اما القسم الاول فلا خلاف ولا اشكال ايضا في جواز التيمم فيه ومن جملة المسوغات خوف فوات ما يتيمم له ان اراد ان يدخل فيه بالطهارة المائية بل هو القدر المتيقن هنا من جهة قصر ابن الجنيد ره جواز التيمم لصلوة الجنازة على ما اذا خاف فواتها وقد ايده المص ره في المعتبر ودل عليه حسنة الحلبي الاتية وذلك لانهم بعد ما كانوا عرفوا باستحباب الطهارة المائية لها لاجل حصولها على وجه الكمال كما ادعى عليه الاجماع في كلام جماعة وح نقول ان الجواز يصير مما يقتضيه القاعدة لما عرفت سابقا من ان كل غاية يشترط فيها الطهارة ولو لاجل تحصيلها على وجه الكمال يقوم التيمم هناك مقام الطهارة المائية واما القسم الثاني وهو ما لو لم يكن شئ من مسوغات التيمم التي من جملتها خوف فوات الصلوة موجودا فمقتضى اطلاق كلام الشيخ ره الجواز مع وجود الماء هو الجواز عند انتفاء المسوغات باسرها وقال في كشف الغطاء قد تقدم ان صحة التيمم مشروط بعدم تيسر استعمال الماء ويستثنى عن ذلك امران احدهما صلوة الجنازة فانه يجوز لها التيمم وجد الماء ام لم يجده خاف فوتها مع استعماله او لم يخف الثاني التيمم للنوم لا رادته التعبد به ليلا او نهارا او على اي حال كان محدثا بالاصغر او بالاكبر ناسيا للطهارة المائية او عامدا لتركها وانكان الثاني لا يستفاد من ظاهر الرواية انتهى ومقتضى ما حكاه المص ره في المعتبر عن ابن جنيد ره من انه لا باس بالتيمم في صلوة الجنازة اذا خاف فوتها هو عدم جواز التيمم لها اذا وجد الماء ولم يخف فوات صلوتها وحكي عن المرتضى ره في الجمل والشيخ ره في ب وط ويه والاقتصاد وسلار والقاضي والراوندي والشهيد في الدروس والبيان واستحسنه المص ره هنا فانه بعد ان حكى اطلاق كلام الشيخ ره وتقييد ابن الجنيد ره قال احتج الشيخ ره باجماع الفرقة وبما رواه زرعة عن سماعة قال سئلته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير طهر قال ليضرب بيديه على حائط لبن فيتيمم ثم قال وفيما ذكره الشيخ ره اشكال اما الاجماع فلا نعلمه كما علم واما الرواية فضعيفة من وجهين احدهما ان زرعة وسماعة واقفيان والثاني ان المسئول في الرواية مجهول فاذن التمسك باشتراط عدم الماء في جواز التيمم اصل ولان الرواية ليست صريحة في الجواز مع وجود الماء كما لو قيل اذا فاجأه الجنازة وخشي فوتها مع الطهارة تيمم لها كان حسنا لان الطهارة لما لم تكن شرطا وكان التيمم احد الطهورين فمع خوف الفوت لا باس بالتيمم لان حال المتيمم اقرب الى شبه المتطهر من المتخلي منه انتهى وفي ك بعد حكاية هذا الكلام ملخصا ويدل على استحباب التيمم في هذه الحالة ايضا ما رواه الحلبي في الحسن قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة قال يتيمم ويصلي انتهى وهو مشعر بالميل الى ما مال اليه المص ره ولكن قال الشهيد في الذكرى بعد ضعف القول باستحباب التيمم لصلوة الجنازة من دون تقييد بالشهرة وبعد حكاية دعوى الشيخ ره عليه الاجماع وذكر رواية سماعة ما صورته ولم ار لها رادا غير ابن الجنيد حيث قيده بخوف الفوت ثم حكى محصل ما حكيناه عن المعتبر ثم قال الفقه ويرد بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد والحجة عمل الاصحاب بالرواية فلا يضر ضعفها وهي ظاهرة في المراد انتهى والحق هو الجواز مط لان رواية سماعة موثقة مؤيدة بعمل الاكثر وقد وقع السؤال فيها عن المطلق ولم يستفصل الامام ع عن وجود الماء وعدمه فيتم فيها دلالتها واضحة ولا يلزم التخصيص على كون التيمم في خصوص حال وجود الماء والتمكن من استعماله واما حسنة الحلبي فالقيد المذكور فيها انما هو في السؤال وقصد الجواب بالجواز على طبقه لا يدل على انتفائه في غير هذه الصورة والاضمار في الاخبار خصوصا فيما جرى ذكره في الكتب الموضوعة لضبطها خصوصا من مثل سماعة غير قادح واما المسئلة الثانية وهي عدم جواز الدخول بذلك التيمم في غير تلك الصلوة من سائر الصلوات فتوضيح القول فيها ان كلماتهم فيها ليست على نسق واحد فان منهم من صرح بالتعميم كما في كشف اللثام فانه قال فيه ويجوز ان يتيمم من يصلي على الجنازة من الحدث الاصغر والاكبر مع وجود الماء ندبا كما تقدم مع الخلاف فيه ولا يدخل به في غيرها من المشروط بالطهارة واجبا او مندوبا وجد الماء ام لا لانه ليس تيمما يرفع الحدث او حكمه ولاشتراط التيمم المبيح للصلوة في الاية بعدم وجدان الماء انتهى ومنهم من يظهر منه ان عدم جواز الدخول في غيرها انما هو في صورة التيمم مع وجود الماء فعليه لا

يكون

يكون التيمم لصلوة الجنازة في حال فقد الماء من هذا القبيل فيجوز الدخول به في غيرها من الصلوات قال في جامع المقاصد انما لم يدخل به في غيرها
لان شرعية التيمم مع وجود الماء مقصور على مواضع مخصوصة انتهى والاظهر هو عدم جواز الدخول في الغير مطلقا لاصالة عدم المشروعية الا
ان يقوم دليل عليها ولا يتوهم انهم ذكروا قاعدتين احديهما ان كل غاية يتوقف صحتها او كمالها على الطهارة يجوز التيمم لها والثانية انه اذا
تيمم لغاية جاز له ان يأتي به الغاية الاخرى ويلزم من اجتماعهما جواز الدخول بالتيمم لصلوة الجنازة في غيرها من الغايات ضرورة توقف كمالها عليه
لانا نقول ان المسلم من القاعدة الثانية هو ما لو كان التيمم للغاية الاولى مبيحا وليس الحال فيما نحن فيه على هذا المنوال لكون صلوة الجنازة مباحة
بدون التيمم ايضا وقد صرح بما ذكرناه من القيد بعضهم وما ذكره في كشف اللثام من التعليل بقوله لانه ليس تيمما يرفع الحدث او حكمه اشارة الى ما
بيناه واما على التعليل الثاني فيختص بما اذا كان التيمم المذكور قد وقع في حال وجود الماء

الركن الرابع في النجاسات واحكامها القول في النجاسات

وهي عشرة انواع فيها الاول والثاني البول والغائط مما لا يؤكل لحمه اذا كان للحيوان نفس سائلة سواء كان جنسه حراما كالاسد او عرض له التحريم
كالجلال قال في المعتبر البول والغائط مما لا يؤكل لحمه نجس وهو اجماع اهل الاسلام سواء كان ذلك من الانسان وغيره اذا كان ذا نفس سائلة انتهى
ومثله في دعوى الاجماع جماعة قال في لك والمراد بالنفس السائلة الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج اذا قطع شيء منها بقوة ودفع ويقابله ما لا نفس له وهو
الذي يخرج دمه رشحا كالسمك وربما حكي عن بعضهم بدل القوة الدفع السيلان والظاهر ان المراد واحد ثم انه استدل على نجاسة خصوص البول من
غير المأكول مطلقا بما رواه الشيخ ره في الحسن عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه ثم قال وجه الدلالة ان الامر
حقيقة في الوجوب واضافة الجمع تفيد العموم واذا ثبت وجوب الغسل في الثوب ثبت في غيره اذ لا قائل بالفصل ولا معنى للنجس شرعا الا ما وجب غسل
الملاقي له بل سائر الاعيان النجسة انما استفيد نجاستها من امر الشارع بغسل الثوب او البدن من ملاقاتها مضافا الى الاجماع المنقول في اكثر الموارد كما
ستقف عليه في تضاعيف هذه المباحث انتهى والتحقيق ان الاستدلال بالحديث المذكور يتوقف على مقدمات الاولى كون الامر حقيقة في الوجوب كما
ذكره الثانية انه ليس واجبا لنفسه اذ لو كان واجبا لنفسه لم يكن بينه وبين النجاسة مناسبة وبعد ثبوت كونه وجوبا للغير يتجه ان يقال حذف المتعلق يفيد
العموم وذلك لان عدم التقييد بكون الغسل لاجل غيره وان كان ظاهرا في الوجوب النفسي لكن بعد تحقق كون وجوبه للغير من خارج يكون حذف المتعلق
مفيدا للعموم بالنسبة الى كل مشروط بالطهارة الثالثة عدم الفرق بين الثوب والبدن وزاد المحقق البهبهاني ره في الحاشية مقدمات اخر الاولى ان
ان اراد انه لاجل الصلوة من حيث النجاسة لان المنع عن الصلوة فيه لا ينحصر وجهه في النجاسة لاحتمال كونه تعبدا وسيصرح الشارح بان المنع عن الصلوة
لا ينحصر وجهه في النجاسة في مسئلة فارة المسك وفي مسئلة نجاسة الميتة الثانية ان النجاسة الشرعية عبارة عن تكليفات متعددة كثيرة مثل المنع عن
الصلوة والاكل والشرب وادخال المساجد وكونه مع المصحف وامثاله مما يعظم شرعا الى غير ذلك وكذا اعلام الافاه رطبا بجميع التفصيل الذي مر وكذا
ما لاقى ما لاقاه بجميع التفصيل المذكور وهكذا دائما وبالجملة النجاسة الشرعية مجموعة تكاليف لا تعد ولا تحصى بل ولا نهاية لها ولم يرد اية و
حديث يدل على هذا المجموع حتى يكون الدليل على تحقق واحد من تلك الاحكام دليلا على تحقق المجموع من حيث المجموع ويحكم بتحقق المجموع
شرعا الثالثة ثبوت التلازم شرعا بين كل واحد من تلك الاحكام وبين المجموع بحيث لا ينفك عنه شرعا حتى يتأتى الاستدلال به عليها الرابعة
ثبوت التلازم بين حكم البول والروث مع انه على القول بحجية مثل هذا المفهوم يكون الظاهر من الحديث عدم نجاسة الروث وقال بعد ذكر المقدمات
باسرها ان الاستناد الى فهم المطلوب من هذا الحديث انما يكون باجماعات كثيرة فلا يكون الحديث دالا على المطلوب بنفسه انتهى وانت خبير بسقوط ذلك
كله اما الاخير فسقوطها في غاية الوضوح لانه لم يحاول صاحب الاستدلال على حكم الروث بهذا الحديث كما ينادي بذلك اطراف كلامه واما
المتوسطتان فلانهما مما لا مساس لهما بالاستدلال بالحديث المذكور خصوصا بعدما عرفت من بياننا في المقدمة الثانية واما الاولى فلانها في غاية
تخيل ان لفظ الحديث متضمن لتقييد الامر بالغسل بكونه لاجل الصلوة وليس كذلك بل قد رواه في الوسائل بطرق متعددة كلها خالية عن التقييد
وكيف كان ففي الاجماعات في كلام جماعة من الاساطين كفاية فانها تورث القطع بالحكم مضافا الى انه من ضروريات المذهب لكن يجب ان يعلم ان قيام
الاجماع والضرورة انما هو في الجملة والا فقد وقع الخلاف في جملة من اصنافهما وقد اجاد صاحب ئق ره حيث قال المفهوم من كلام الاكثر هو البناء على
كليتين الاولى ان كل ما لا يؤكل لحمه فبوله وروثه طاهر والثانية ان كل ما لا يؤكل لحمه فبوله وروثه نجس فاشار بالنسبة الى الاكثر الى ما وقع
من بعضهم من الخلاف في شيء من الاصناف وينبغي توضيح المقالة في تلك الموارد فنقول الاول بول الرضيع فان المشهور فيه وان كان هي
النجاسة الا انه حكي الخلاف فيه عن ابن الجنيد ره ففي لف انه قال ابن الجنيد ره بول البالغ وغير البالغ من الناس نجس الا ان يكون غير البالغ صبيا ذكرا فان
بوله ولبنه ما لم يأكل اللحم ليس بنجس انتهى ومثله ما حكاه في الذكرى عنه لكنه في ك مع نقله عن ابن الجنيد ره مذهبه بعين العبارة التي حكيناها عنه لم يجعل

عنوان هذه المسئلة مع اشارته الى وقوع الخلاف فيها بول الرضيع قبل ان يأكل الطعام وكانه بنى على ان اكل اللحم في عبارة ابن الجنيد كناية عن اكل الطعام
حجة القول الاول وجوه الاول وجوه نضمنها كلام علم الهدى ره في الناصريات قال ره لا خلاف بين العلماء في نجاسة ابوال بني ادم صغيرهم و
كبيرهم وانما اختلفوا في بول الصبي قبل ان يطعم فاوجب قوم فيه الغسل كبول الكبير وذهب اخرون الى ان الغسل لا يجب وانما يجب الرش والنضح ثم
تعرض لنقل اقوال العامة ثم قال فاما الذي يدل على نجاسة بول الصبي ما روي عنه ص من قوله استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه ولم يفصل
بين بول الصغير والكبير وقوله ع لعمار انما تغسل الثوب من البول والدم والمني ولم يفصل واما الذي يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار
على صب الماء والنضح فهو اجماع الفرقة المحقة وما رواه امير المؤمنين ع عن النبي ص قال يغسل من بول الجارية وينضح على بول الصبي ما لم يأكل
الطعام وروت زينب بنت الجون ان النبي ص اخذ الحسين بن علي ع فاجلسه في حجره فبال عليه فقلت له ع لو اخذت ثوبا واعطيتني ازارك
لاغسله فقال انما يغسل من بول الانثى وينضح على بول الذكر انتهى وقال العلامة ره في التذكرة بول الصبي الذي لم يغتذ بالطعام نجس
باجماع العلماء انتهى وكانه لم يعتد بخلاف ابن الجنيد ره وقد يستدل ايضا بجعل مطلق البول كالمني في اعادة الصلوة منه كما في صحيح محمد وبما
دل على وجوب الصب وبالاخبار الدالة على غسل مطلق البول ومنها ما وقع الاشارة اليه في كلام السيد ره من قوله ع لعمار واستضعف هذه
الوجوه الثلثة في المستند اما اولها فبجواز كون الاعادة من جهة فضلة غير المأكول واما ثانيها فبعدم الملازمة بين وجوب الصب والنجاسة بل ظ
ايجاب المخالفة اياه ولهذا جعل بعضهم نزاعه لفظيا وان لم يكن كك واما ثالثها فبعدم وجوب الغسل هنا اجماعا ودعوى صدقه على الصب
مردودة بمخالفة العرف وصحة السلب وتبادر الغير ونقابلهما في الاخبار مع ان غالب موجبات الغسل بين موجب للمرتين المنتفيين هنا اجماعا
فبين مصرح ببول الرجل ومن ذلك يظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة سماعة الامرة بغسل الثوب عن بول الصبي ثم قال واضعف منها الاحتجاج
بالمروي عن كتاب اللهوف عن ام الفضل انها جائت بالحسين ع الى رسول الله ص فبال على ثوبها فقرصته فبكى فقال مهلا يا ام الفضل فهذا ثوبي
يغسل وقد اوجعت ابني فانه مع عدم دلالته على وجوب الغسل غير دال على انه كان قبل ان يطعم واستدل في الحدائق وغيرها مضافا الى
العمومات بخصوص صحيحة الحلبي او حسنته قال سئلت الصادق ع عن بول الرضيع قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله واحتج
في لف لابن الجنيد ره بانه لو كان نجسا لوجب غسله كبول البالغ ولم يكتف بالصب كغيره من الابوال وبما رواه السكوني عن جعفر
عن ابيه عن علي ع انه قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا
من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من المنكبين والعضدين وبانه لو كان نجسا لوجب غسله كبول البالغ ولم يكتف بالصب كغيره من
الابوال واجاب فيه عن الاول بالمنع من المشاركة في كيفية الازالة فان النجاسات تتفاوت وتقبل الشدة والضعف فجاز ان يكون بول
الرضيع ضعيف النجاسة فاكتفي فيه بالصب دون بول البالغ وعن الثاني بالطعن في السند اولا وبالقول بالموجب ثانيا فان انتفاء الغسل
لا يستلزم انتفاء الصب ونحن لم نوجب الغسل وانما اوجبنا الصب واعترضه في الحدائق بان هذه الرواية قد نقلها مولينا الرضا ع في الفقه
الرضوي بعد ان افتى فيه بمضمون صحيحة الحلبي حيث قال ع وان اصاب ثوبك بول فاغسله من ماء جار مرة ومن الماء الراكد مرتين ثم اعصره وان كان بول
الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام فاغسله والغلام والجارية سواء وقد روي عن امير المؤمنين ع انه قال لبن الجارية يغسل
منه الثوب قبل ان تطعم وبولها لان لبن الجارية يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام
يخرج من المنكبين والعضدين انتهى وبهذه العبارة من اولها الى اخرها عبر الصدوق ره في الهداية بتغيير ما وانت خبير بان كلامه في الكتاب
المذكور وفحواه بما ذكرناه او الظاهر في خلاف الرواية المذكورة ولم يتعرض لبيان الوجه فيها ولعل الوجه فيه هو كون هذه الرواية من روايات العامة
ناقصر على نقلها او عدم ردها تقية وانها ما لجواز القول بها وانها كثيرا ما يروى في هذا الكتاب امثال ذلك كما نبه عليه ايضا شيخنا المولى
محمد تقي المجلسي ره انتهى كلام صاحب الحدائق ره وقد ذكرنا غير مرة انه لم يتم الحجة علينا في حجية كتاب الفقه الرضوي ولكن مع ذلك نقول في الجواب
عن التمسك برواية السكوني انها مع ضعف سندها مشتملة على ما لا نقول به من الفرق بين لبن الغلام ولبن الجارية واقوى من ذلك في التوهين تعليل
الفرق بينهما بخروج لبن الجارية من مثانة امها ولحوقها هو المشهور والعمدة هو الاجماع المنقول المعتضد بعدم الخلاف ممن عدا ابن الجنيد ره
بل نقول ان الاجماع محصل بل نقول ان صحيحة الحلبي ظاهرة في النجاسة من جهة وقوع الامر فيها بالغسل لان المتعارف في الاخبار بالنسبة الى
فضلات غير مأكول اللحم هو النهي عن الصلوة فيها او عن استصحابها في الصلوة دون الامر بالغسل واما في النجاسات فالمتعارف هو الامر
بالغسل الثاني رجيع الطير وهذا من الكلية الثانية وقد اختلفوا فيه على اقوال احدها نجاسة رجيع ما لا يؤكل لحمه من الطيور وبوله وطهارة

الظاهر ان المراد مساواة الغلام والجارية بعد الاكل ...

كتاب الطهارة

مما يؤكل لحمه منها وهذا هو الموصوف بالشهرة وحاصله عدم الالتزام باستثناء الطير الغير المأكول من الكلية الثانية ثانيها الطهارة مطلقا وهو المحكي عن الصدوق حيث قال في الهداية ولا بأس بخرء ما طار وبوله وهو ظاهر في اطلاق القول بالطهارة وحكي ايضا عن ابن ابي عقيل والجعفي ثالثها القول بالطهارة في مطلق الطائر الا الخشاف قال الشيخ ره في ط وبول الخشاف نجس وبول الطيور كلها وذرقها طاهر سواء ما اكل لحمها او لم يؤكل سوى رابعها الحكم بطهارة الذرق مع التردد في حكم البول من غير فرق بين ساير الطيور وهو مذهب صاحب وحكي عن البحار والذخيرة والكفاية حجة القول الاول امور الاول اطلاق دعوى المعتبر والمنتهى اجماع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه وما في الغنية من قوله والنجاسات هي بول ما لا يؤكل لحمه وخرؤه بلا خلاف وما يؤكل لحمه اذا كان جلالا بدليل الاجماع انتهى واما ما في كشف اللثام من كون اجماع الغنية ظاهرا في غير رجيع الطير ممنوع الثاني الاجماعات المنقولة على نجاسة رجيع ما لا يؤكل من الطيور وبوله فعن الجامعية في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم اكله انسانا كان او طيرا او غيرهما من الحيوانات وعن ابن ادريس ره في السرائر في باب البئر قد اتفقنا على نجاسة ذرق غير المأكول من ساير الطيور وقد رويت رواية شاذة لا يعول عليها ان ذرق الطائر طاهر سواء كان مأكول اللحم او غير مأكول والمعول عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذي يقتضيه اخبارهم المجمع عليها وعن التذكرة انه بعد دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط قال وقول الشيخ ره بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيف لانه لم يعمل بها احد انتهى الثالث الاخبار المعتبرة منها ما تمسك به في المعتبر مما دل على نجاسة العذرة مما لا يؤكل لحمه قال فانه يتناول موضع النزاع لان الخرء العذرة وقال في ك وهو غير جيد لما بيناه انفا من انتفاء ما يدل على العموم ولان العذرة ليست مرادفة للخرء بل الظاهر اختصاصها بفضلة الانسان كما دل عليه العرف ونص اهل اللغة قال الهروي العذرة اصلها فناء الدار وسميت عذرة الناس بها لانها كانت تلقى في الافنية فكني عنها باسم الفناء واعترض في الحدائق بقوله فيه اولا انه يمكن ان يكون صاحب المعتبر اشار بما دل على نجاسة العذرة مما لا يؤكل لحمه الى ما ورد عنهم ع من النهي عن الوضوء والشرب من الماء الذي تدخله الدجاجة وفي رجلها العذرة فامرهم ع بغسل الثوب الذي وطأته الدجاجة وفي رجلها العذرة والامر بغسل الرجل التي وطأ بها العذرة وقد تقدمت الاخبار الدالة على ذلك وامثال ذلك مما دل على نجاسة العذرة بقول مطلق فانه باطلاقه شامل لعذرة الانسان وغيره وثانيا انه قد ورد في الروايات اطلاق العذرة على فضلة غير الانسان صريحا كما تقدم في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وروى الشيخ ره بسنده الى محمد بن مضارب عن الصادق ع قال لا بأس ببيع العذرة وعن سماعة بن مهران قال سأل رجل الصادق ع وانا حاضر فقال اني رجل ابيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لا بأس ببيع العذرة ولا ريب ان المراد بالعذرة في الحديث الاول والاخر الثاني منهما انما هو عذرة غير الانسان لتحريم بيع عذرة الانسان اتفاقا وثالثا ان صاحب القاموس وصاحب الصحاح فسرا الخرء بالعذرة وهو يؤذن بالمرادفة ومنها ما احتج به في لف على هذا القول من حسنة عبد الله بن سنان او صحيحته عن الصادق ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه قال وهي عامة في صورة النزاع انتهى ومثلها غيرها كالخبر الاخر عنه ع ايضا اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه ومفهوم صحيحة زرارة او حسنته انهما قالا لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه وموثقة عمار عن الصادق ع ان كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه ونحوها غيرها واطلاق الامر بغسل الجسد والثوب من البول في المعتبرة المستفيضة ولكن استشكل صاحب ك في الروايات التي استدل بها العلامة بعد ذكرها بانها انما تضمنت نجاسة البول وهو خلاف الذرق واجاب صاحب الجواهر ره بعد التمسك بها وبما بعدها من الاخبار المذكورة باتمامها باجماع المركب المحكي في الروض وغيره كما عن صريح الناصريات ايضا او المحصل على عدم الفرق بين البول وغيره ثم قال والمناقشة فيه بعدم البول للطير فلا يتم الاجماع او بعدم انصراف الادلة اليه او بعدم عموم المفهوم مدفوعة بظهور عبارة المخالف ومستنده من الخبر الاتي كخبر المفضل بن عمر الطويل المشهور الوارد في المعرفة في وجود بول الطير وبامكان منع تحقق الاجماع المركب على حصول البول من كل فرد مما لا يؤكل لحمه وبما في الاولين من العموم اللغوي الذي تتساوى فيه الافراد النادرة وبما حقق في محله من عموم المفهوم انتهى واراد بخبر المخالف حسنة ابي بصير الاتية المتضمنة لنفي البأس عن خرء الطير وبوله فان ذلك فرع وجوده واما المفهوم الذي ادعى عمومه فهو وان كان من قبيل مفهوم الوصف لكن الكلام لما ورد في مقام اعطاء القاعدة افاد المفهوم بحكم دلالة المقام واما عموم المفهوم بقول مطلق فانه وان لم يكن مما نلتزم به نظرا الى اختلاف المقامات كما فصلناه القول فيه في الاصول لكن في مثل القضية المذكورة في الحديث المذكور مما جعل موضوعها كل فرد واثبت الحكم له نلتزم به حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل وكان المراد به اصالة البراءة من وجوب الاجتناب الثاني قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وهو مبني على جريان حكم هذا الحديث في الشبهة الحكمية الثالث ما

رواه الشيخ ره في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سأله عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير وغيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا بأس وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال يفيد العموم وفي الحسن عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله وهي متناولة للمأكول وغيره واجاب العلامة ره في لف عن هذه الرواية بانها مخصوصة بالخشاف اجماعا فيخص بما شاركه في العلة وهو عدم كونه مأكولا وقال في أ بعد نقله وفساده واضح اما اولا فلمنع الاجماع على تخصيص الخشاف فانه ره قد حكى في صدر المسألة عن ابن بابويه ره وابن ابي عقيل ره القول بالطهارة مطلقا ونقل هو استثناء الخشاف عن الشيخ ره في ط خاصة واما ثانيا فلان خروج الخشاف من هذا العموم بدليل لا يقتضي كون العلة فيه انه غير مأكول اللحم بل هذه هي العلة المستنبطة التي قد علم من مذهب الامامية انكار العمل بها والتشنيع على من اعتبرها واجيب عنها ايضا بالحمل على المأكول خاصة جمعا بينها وبين رواية ابن سنان المتقدمة ورده في ك بان الجمع بين الخبرين كما يمكن بذلك كذلك يمكن بتخصيص رواية ابن سنان بهذه الرواية وحملها على غير الطير مما لا يؤكل لحمه فتقديم احدهما يتوقف على المرجح ويمكن ترجيح الثاني بمطابقته لمقتضى الاصل والعمومات الدالة على الطهارة وبان قوله كل شيء يطير يشمل ما لا يؤكل لحمه من الطير من رواية ابن سنان وذلك مناط التخصيص حجة القول الثالث اما على الطهارة في غير الخشاف فهي ما تقدم الاستناد اليه لاهل القول الثاني واما على استثناء الخشاف فهي ما تمسك به الشيخ ره على استثنائه من رواية داود الرقي قال سألت ابا عبد الله ع عن بول الخشاف يصيب ثوبي فاطلبه فلا اجده قال اغسل ثوبك واجاب عنه في ك بانها ضعيفة سندها معارضة بما رواه غياث عن جعفر عن ابيه ع قال لا بأس بدم البراغيث وبول الخشاشيف ثم قال وهذه الرواية اوضح سندا واظهر دلالة من السابقة ثم قال واجاب عنها الشيخ ره بالشذوذ والحمل على التقية وهو مشكل انتهى حجة القول الرابع اما على طهارة الذرق فهي الاصل السالم من المعارض المعتضد بالروايتين المتقدمتين اللتين عمل بهما جمع من الاصحاب اعني صحيحة علي بن جعفر وحسنة ابي بصير واما على التردد في البول فهي تصادم حسنة ابي بصير الدالة على طهارته وحسنة عبد الله بن سنان الدالة على نجاسته واجاب بعض المحققين عن الاجماعات التي تمسك بها ارباب القول الاول اما عن المنقول منها في عبارتي المعتبر والمنتهى فبانه لا يشمل الطير قطعا لان رجيع الطير معنون في كلامهما بعد ذلك فلاحظ الكتابين يتضح لك ما ذكرناه واما عما عن شرح الالفية فلوهنه في المقام لوجود المخالف ولم يدع الاجماع المصطلح حتى يقال انه لا يقدح فيه مخالفة معلوم النسب والفرق بين دعوى الاجماع المصطلح المتضمن للاخبار بقول الامام ع او رضاه ليصير نظير الاخبار عن السنة نظير اخبار الرواة ولا يناقضه وجود المخالف واحدا او اكثر وبين دعوى اتفاق العلماء الذي يعلم ان المراد منه اتفاق اهل الفتوى وان علمنا بان مثل هذا الاتفاق كاشف لمدعيه عن قول الامام ع او رضاه الا انه لم يخبر عنه بهذا الكلام فلا يكون اخبارا عن السنة ويناقضه وجود المخالف فيهن وهن من وجهين ومنه يظهر ما في دعوى ابن ادريس ره الاتفاق مضافا الى ان الظاهر من ذيل كلامه انه استنبط هذا الاتفاق من دلالة الاخبار ومعلوم انه ليس في الاخبار الا بعض الاطلاقات القابلة لدعوى الاختصاص وضعا او انصرافا بغير محل النزاع ونحوهما في الوهن عبارة التذكرة ويكفي في وهنه تصريح المصنف ره في المعتبر بعد ايراد رواية ابي بصير بان هذه الرواية حسنة لكن العامل بها قليل بل يكفي في وهنه ميله في المنتهى الى الحمل بهذه الرواية ولعل المراد بما في التذكرة بيان وهن الرواية بانه لم يعمل احد بظاهرها بناء على ما عن لف من الاجماع على نجاسة بول الخفاش والحاصل ان دعوى الزائد عن الشهرة في المسألة لا يخلو عن شائبة الجزاف هذا وقد يورد على التمسك بما دل على نجاسة العذرة بانها منصرفة الى فضلة الانسان او غير الطير ودعوى انه ينجبر ضعف دلالته على العموم بالشهرة والاجماع المنقول مندفعة بانهما لا يصلحان لجبر الدلالة الا ان يدعى كشفهما عن القرينة واما ما تقدم عن صاحب الحدائق ره فيرد على ما ذكره من وقوع اطلاق العذرة في بعض الاخبار على فضلة غير الانسان ان مجرد اطلاق اللفظ على معنى في شيء من الموارد لا يجدي في حمل اطلاقه عليه الا ان يثبت وضعه له وانى لنا ذلك الا ان يقال انه اذا دار امر اللفظ بين كونه حقيقة في احدى الخصوصيتين مجازا في الاخرى كان الواجب هو الالتزام بالاول لكن اثبات الوضع بذلك وحمل اخبار الائمة عليه لا يخلو عن اشكال هذا واما باقي الاخبار التي استدلوا بها للقول الاول كمفهوم موثقة عمار المتقدمة فقد يورد عليها بان عمومها وان كان معتضدا بالشهرة الا انه يعارضه عموم اخر معتضد بالاصل وهي حسنة ابي بصير بل صحيحته كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكه وهو في الصلوة قال لا بأس والنسبة بينهما وبين المفهوم المذكور عموم من وجه ولا مجال لان يقال ان ذلك المفهوم يترجح بالشهرة لان شهرة الفتوى لا يمكن ان تصير قرينة على ترجيح احد العامين وتخصيص الاخر به فلا بد من الحكم باجمال العامين بالنسبة الى محل التعارض فلا بد من الرجوع الى ما دل على نجاسة الخرء والبول بقول مطلق لكن لما كان الاقوى في النظر

مطلقا البول والعذرة الى غير محل الكلام فلا جرم كان مقتضى القاعدة هو الرجوع الى الاصل ومقتضاه انما هى الطهارة بل الاولى ان يقال ان
ظاهر صحيحة ابى بصير هو كون الطيران عنوانا اخص من عنوان غير ماكول اللحم فتكون الاولى حاكمة على ما دل على نجاسة خرء ما لا يؤكل لحمه وبوله فان نفى البأس
عن خرء الطائر وبوله لا محالة ناظر الى الدليل الدال على ثبوت البأس فى الخرء فى الجملة كما نقول فى الادلة الدالة على عدم العبرة بشك كثير
الشك وليرة ما دل على نجاستهما مما لا يؤكل لحمه وغاية ما هناك ان بين الصحيحين معاضا بموثقة عمار خرء الخطاف لا بأس به وهو
مما يؤكل حيث علل الطهارة بكونه مما يؤكل فيعلم من ذلك انه مناط الطهارة دون الطيران فنقول فى الجواب انا نمنع من كون قوله وهو
مما يؤكل علة لنفى البأس وانما هو ابتداء كلام لافادة حكم آخر وهو حل لحمه لانه قال بعد قوله وهو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجار
بك واوى الى منزلك فكل طير يستجير بك فاجره ولو سلم صلاحيتهما للمعارضة قلنا لا اقل من الرجوع الى اصل الطهارة واما ما استدل
به صاحب الجواهر ره من نصوص ابوال ما لا يؤكل بضميمة الاجماع المركب فيدفعه انها وان كانت عموما الا ان بعد بول الطير عن حيز دلالة تلك
العمومات عليه اشد من بعد الافراد النادرة عن مرتبة دلالة المطلقات عليها وذلك لانه لم ير احد بول الطير ولم يظهر من وجوده اثر ولا يحسب
احد من جملة الموجودات حتى انه لو فرض له وجود كان خرء وجزء منه ومحل اجتماعه الى باطن الطير نظير منى الانثى فيخرج مع ذرقه الى الخارج
ومثل هذا الموجود الذى وصفناه لا يساق له الخطاب ولا يستفاد من اللفظ حتى انا لو انكرنا على الفاضل القمى ره ما صار اليه من عدم انصراف
العمومات الى ما لم يوجد الا افراد صح لنا ان نلتزم بما ذكرناه لما عرفت فما يدعيه المستدل من الاصل لا يدل عليه تلك النصوص فكيف يسع
الحاق الفرق به بضميمة الاجماع المركب وصحيحة ابى بصير ان كانت تعطى وجود البول للطائر الا انه لا يلزم من مجرد الوجود شفاء الانصراف الذى
بيناه واما حجة القول الثانى فهى وان كانت صحيحة الا انه يجب استثناء الخشاف منها لرواية داود الرقى المتقدمة ولا يعارضها رواية غياث
المتقدمة ايضا لتايد الاولى بانه رويها ابن ادريس ره ايضا عن كتاب محمد بن على بن محبوب وهو من جملة الكتب المعتبرة بالشهرة والاجماع المحكى و
هذه الثانية بتصريح الشيخ ره بانها رواية شاذة وهاتان الروايتان اللتان اشرنا اليهما وان كانتا فى بوله ولا تعرض فيهما لخرئه الا انه يتم
الحكم بنجاسته ايضا بالملازمة بين الخرء والبول لما عن الناصريات وروض الجنان والذخيرة ومن هنا يعلم اندفاع تردد صاحب ك
فى بول الطير مطلقا فتحصل مما ذكرناه ان الحق هو القول الثالث اعنى طهارة خرء الطير وبوله باستثناء الخشاف واما بول الخطاف وخرئه فليسا
بنجسين فلا يصح استثنائهما خصوصا بعد ملاحظة ما رواه فى المقنع عن كتاب عمار عن ابى عبد الله ع قال خرء الخطاف لا بأس به الثالث والرابع ذرق
الدجاج الغير الجلال وابوال البغال والحمير والدواب وسنتعرض لكل منهما عند تعرض المصنف له انشاء الله ثم انه يبقى الكلام فى شئ وهو ان المصنف صرح
بكون حرمته اكل اعم من حرمته بالاصالة ومن حرمته بالعرض كالموطوء والجلال وهو المغتذى بعذرة الانسان كما صرح بذلك بتفسيره جماعة فلا يدخل
فيه المغتذى بغيرها من النجاسات والمتنجسات ولو بملاقات العذرة برطوبته فلا يجرى عليه حكم الجلال قبل وربما يؤيده قول الباقر ع فى مرسل
النمرى فى شاة شربت بولا ثم ذبحت يغسل ما فى جوفها ثم لا بأس به وفيه ما لا يخفى لان الرواية انما تدل على حكم الشاة الشاربة للبول
اتفاقا وقد يكون الحكم فى حيوان الذى اكل العذرة اتفاقا فى مدة قليلة مع عدم وصوله الى حد يصدق عليه الجلال نعم يلحق بالمغتذى بلبن الخنزيرة
حتى اشتد بناء على حرمته وان كان ليس جلالا الا ثم انه يدل على التعميم بالنسبة الى المحرم ما تعارض لاجماعات المستفيضة وقد يتوهم التعارض
بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة بول الابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العناوين
الواردة فى النصوص بالخصوص وفيه ما لا يخفى لان الدليل الدال على طهارة ابوالها ناظر الى تلك العناوين فى حد ذواتها فلا ينافيه طرو
الحكم بالنجاسة لامر عارض وعنوان خارجى وهو واضح هذا ويبقى الاشكال بعد ذلك فى شئ وهو انه لو حدث فى حيوان محلل كالشاة مرض
داء يوجب بهيمته لحمه بحيث يهلك من اكله او مضرة وضررا فاحشا صار مما يحرم اكله قطعا ولا يحكم عليها بنجاسة بولها وروثها قطعا فيلزم خروجه عن
الضابط المذكور قوله وفى رجيع ما لا نفس له وبوله تردد اطلاق كلام المصنف هنا يقتضى عدم الفرق بين ما يشق التحرز عنه كالذباب وغيره مثله
فى الاطلاق الشامل للقسمين كلام الشهيد ره فى الذكرى حيث قال فضلة الماكول طاهر وامر النبى ص العرنيين بشرب ابوال الابل وكذا فضلة
غير ذى النفس لطهارة دمه انتهى واظهر منهما عبارته ره فى المعتبر حيث قال واما رجيع ما لا نفس له كالذباب والخنافس ففيه تردد اشبهه انه
طاهر لان ميتته ودمه ولعابه طاهر فصارت فضلاته كعصارة النبات انتهى ومثلها عبارة التذكرة لانه قال فيها رجيع ما لا نفس له سائلة كا
لذباب والخنافس طاهر لان دمه طاهر وكذا ميتته وروث السمك وللشافعى فى الجميع قولان انتهى ولذلك استدل فى المستند على الطهارة
بنفى الحرج فى كثير من اقسامه وانه يتعدى الى الجميع بعدم القول بالفصل وهو فى محله ومن هنا يظهر سقوط ما افاده صاحب الجواهر ره من تخصيص البحث

والتردد بما لا يشق التحرز عنه واظهر من ذلك فى الدلالة على السقوط كلام العلامة ره فى المنتهى حيث قال عينه لو كان مما لا يؤكل لحمه غير ذى نفس
سائلة كان بوله طاهرا وقال الشافعى وابو حنيفة وابو يوسف انه نجس لنا ان الاصل الطهارة ولان التحرز عنه متعذر وحرج فيكون منفيا
وحكم روثه حكم بوله انتهى وذلك لانه لو كان ما يشق الاحتراز عنه خارجا عن عنوان البحث كان التعليل بالتعذر والحرج اجنبيا
عن المقام فالحق الحقيق بالقبول هو ان يستدل على الطهارة فى بول ما يشق التحرز عنه مما لا نفس له ورجيعه بوجوه احدها الاصل
بعد عدم دلالة ما دل على القاعدة التى هى ان كل ما لا يؤكل لحمه فبوله ورجيعه نجسان لوجهين احدهما عدم انصراف العذرة والخرء
وما بمعناهما بل البول الى ما يخرج منه كما وقع فى بعض الكلمات وثانيهما انه لا يدخل تحت عنوان ما لا يؤكل لحمه اما لان المراد هو ما كان
ذا لحم محرم دون ما لا لحم له ولهذا لا تبطل الصلوة بشئ من فضلاته كما ادعاه بعضهم واما لان المتعارف من الماكول وغيره ما كان ذا
نفس سائلة فينصرف اليه الاطلاق كما فى ك ومعلوم انه عند عدم قيام الدليل الاجتهادى يكون للاصل مجرى ثانيها الرفع الحرج من لا
بالتحرز عنه ثالثها قيام السيرة المستمرة القطعية من العوام والخواص حتى فى زمان وجود اهل العصمة سلام الله عليهم على عدم الاحتراز
عن ذلك وهذا اقوى الادلة واتقنها بل عدم وجوب الاجتناب عنه من جملة ضروريات المذهب فاذا ثبت الطهارة فى هذا القسم
الذى هو ما يشق الاحتراز عنه ثبت فى غيره بعدم القول بالفصل واما ما وقع فيما نقلناه من كلام الشهيد ره من تعليل طهارته بطهارة
دمه فهو قياس لا نقول به وكذا ما عرفت فى عبارة المعتبر والمنتهى وليت شعرى الى ما ذا يؤل ما فى ذيل كلام المصنف من مصير ره فضلته
كعصارة النبات كما انه يتجه المنع عن انصراف غير ماكول اللحم الى ما كان ذا نفس سائلة لعدم غلبته ان اتيتما فيه فليس كونه ذا نفس صالحا
لمعهودية المعنى ولا لصرف اللفظ اليه ولا اقل من الشك فيه وقد حققنا فى الاصول انه اذا شك فى الانصراف بعد تحقق وضع المطلق
لمعناه كان اللازم هو الاخذ بالاطلاق لكونه حقيقة التى لا يعدل عنها الا بقيام قرينة صارفة وما شك فى صلاحيته لصيرورته قرينة
لا يكون صالحا للصرف وقد تحصل مما ذكرناه ان الحق هو اختصاص النجاسة بذى النفس والعمدة فى مستند الحكم هو قيام السيرة المستمرة القطعية
فيما يشق الاحتراز عنه والحاق غيره بعدم القول بالفصل حتى انا لو قلنا بان المراد بما لا يؤكل لحمه فى القاعدة هو ما يعم ما لا لحم له
وما له لحم محرم كان ما استندنا اليه مخصصا للقاعدة ويؤيد ما ذكرنا نفى الخلاف فى كلام بعضهم وان لم يبلغ الى حد تطمئن النفس منه
بقيام الاجماع وقد حكى الاجماع فى المستند عن الدلائل فى المعتمد هذا وبقى الكلام على وجه تردد المصنف ره وقد بينه صاحب ك بقوله وربما كان
منشأ التردد فى البول عموما الامر بغسله من غير الماكول وان ما لا نفس له طاهر الميتة والدم ففضلاته كعصارة النبات الى ان قال اما
الرجيع فلا اعرف للتردد فى طهارته وجها لان الطهارة مقتضى الاصل ولا معارض له انتهى وقد تبين مما ذكرنا ضعفه لان مع فرض
تسليم العموم على وجه يشمل ما نحن فيه لا يكون الوجه الذى ذكره فى الطرف الآخر معارضا له ولا مخصصا ثم ان قوله ره والاظهر الطهارة
يمكن ان يكون متعلقا بهذه المسئلة كما انه متعلق بما يليه قوله وكذا فى ذرق الدجاج غير الجلال والاظهر الطهارة فى المسئلة اقوال احدها
انه طاهر وهو مذهب الاكثر وثانيها انه نجس والبه صار الشيخان فقال المفيد ره فى المقنعة ويغسل الثوب من ذرق الدجاج خاصة ولا يجب غسله
من ذرق الحمام وغيره من الطير التى يحل اكلها انتهى وقال الشيخ ره فى النهاية لا بأس بذرق كل شئ من الطيور مما اكل لحمه وكذا ابوالها سوى ذرق
الدجاج خاصة فانه يجب ازالته على كل حال انتهى وقال فى ط وما اكل لحمه فلا بأس ببوله وروثه وذرقه الا ذرق الدجاج خاصة انتهى وثالثها ما
يعطيه كلام المصنف ره فى المعتبر حيث قال بعد ذكر الروايتين الآتيتين والطعن فى سندهما ما لفظه وبتقدير سقوط الروايتين يكون المرجع هو الاصل
وهو الطهارة ما لم يكن جلالا ولو قيل الدجاج يتوقى النجاسة فرجيعه يستحيل عنها فيكون نجسا قلنا بتقدير ان يكون ذلك محضا يكون التنجيس
ثابتا اما اذا كان يمزج علفه فانه يستحيل اقاعنها او احدهما فلا يتحقق الاستحالة عن النجاسة اذ لو حكم بغلبة النجاسة لجرى التحريم الى لحمها ولما
حصل الاجماع على حلها مع الارسال فبطل الحكم بغلبة النجاسة على رجيعها انتهى فقد افاد انه ان استحال رجيعها عن محض النجاسة كان نجسا
والا فلا وتردد المصنف ره هنا فى اول كلامه وقال فى ك منشأ التردد هنا اختلاف الاخبار فروى وهب وهب عن جعفر عن ابيه ع قال لا بأس بخرء
الدجاج والحمام يصيب الثوب وروى فارس قال كتب اليه رجل يسئله عن ذرق الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا والروايتان ضعيفتا السند
جدا فان وهب وهب عامى مطعون بالكذب وفارس هذا هو ابن حاتم القزوينى كما يظهر من كتب الرجال وقال الشيخ ره انه غال ملعون
وقال العلامة ره فى الخلاصة انه فسد مذهبه وبرئ منه وقتله بعض اصحاب ابى محمد العسكرى ع لا يلتفت الى حديثه وله كتب كلها تخليط ونقل
عن الفضل بن شاذان انه ذكر فى بعض كتبه ان من الكذابين المشهورين الفاجر فارس بن حاتم القزوينى ومع سقوط الروايتين يكون

المرجع الى الاصل وهو الطهارة كما اختاره ابن بابويه والشيخ في كتابي الحديث واكثر الاصحاب اما الجلال وهو ما اغتذى بعذرة الانسان محضا الى ان يسمى في العرف جلالا فقد صرح بنجس اجماعا قاله في لف لانه غير مأكول اللحم انتهى ثم ان ههنا مسلكا آخر في الاحتجاج اوضح وانقى وهو ان الروايتين المذكورتين وان كانتا ضعيفتين الا ان رواية وهب معتضدة بالشهرة اذ لا خلاف الا من المفيد والشيخ في بعض كتبه لان المحكي عنه هو الفتوى بما هو المشهور في الاستبصار وعبد ابن ادريس الاجماع وتواتر الاخبار على ان روث وذرق كل ما يؤكل من الحيوان طاهر بل حكى عن كتاب الصيد المبسوط وهو كلام الشيخ ره في دعوى الاجماع على القاعدة المذكورة وقد استظهر بعضهم دعواه من العلامة ره في المنتهى ومع الاغماض عن التواتر المدعى في كلام ابن ادريس ره نقول لا اشكال في استفاضة الاخبار بذلك منطوقا ومفهوما فمن جهة الاعتضاد بالامور المذكورة تنكسر رواية وهب لبأس الاعتبار فيجب العمل عليها بخلاف رواية فارس فيجب الاعراض عنها فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المختار هو الطهارة فروع الاول انه لو اشتبه بول او رجيع بين كونه من حيوان يحكم بنجاسة بوله ورجيعه وبين كونه من حيوان لا يحكم بنجاسته كان الحكم هو الطهارة للاصل الثاني انه لو اشتبه حال الحيوان غير مأكول بين كونه مما له نفس سائلة وبين كونه من غيره فالظاهر هو الحكم بطهارة رجيعه للاصل ايضا قاله في المستند ثم احتمل نجاسة بوله لعموم حسنة عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وطهارته للاجماع المركب ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الاستدلال بعموم الحسنة على النجاسة مبني على صلاحية العموم لرفع الشبهة عن المصاديق وقد ابطلناه في الاصول واما ثانيا فلان الاجماع المركب ان تشبث به لاحتمال الطهارة مع بعد صلاحية العموم لرفع الشبهة عن المصداق كما هو مبنى حكمه بالنجاسة ومعلوم انه كما يمكن الحاق البول بالرجيع المحكوم بطهارته بحكم الاصل كذلك يمكن الحاق الرجيع الغير المنصوص بالبول المنصوص ومن المقرر في محله ان مستند احد طرفي الاجماع المركب ان كان هو الاصل وجب الحاقه بالطرف الآخر الذي مستنده هو الدليل الاجتهادي وذكر في الجواهر في حكم فضلة مطلق الحيوان المجهول حاله عن الجهة المذكورة وجوها احدها الطهارة حتى يعلم انه من ذي النفس للاصل واستصحاب طهارة الملاقي ونحوه ثانيها توقف الحكم بالطهارة على اختباره بالذبح ونحوه لتوقف الامر بالاجتناب عليه ولانه كسائر الموضوعات التي علق الشارع عليها احكاما كالوقت والقبلة ونحوهما للصلوة ثالثها انه يفرق بين الحكم بطهارته وعدم تنجيسه للغير فلا يحكم بالاول الا بعد الاختبار بخلاف الثاني للاستصحاب فيه من غير معارضة ولانه كما لو اصابه رطوبة مترددة بين البول والماء ثم قال لم اعثر على تنقيح لشيء منها في كلمات الاصحاب انتهى واقول الوجه الذي يجب ان لا نعدل عنه انما هو الاول لقيام الاصل الشرعي الذي هو الطهارة فيما لم يعلم ولا يجب الفحص في الموضوعات وما ذكره من الوقت والقبلة مما لا يقاس عليه ما نحن فيه لكونهما من قبيل الشرائط التي يجب احرازها مع كونهما مسبوقا بحالة متيقنة هي عدم الحصول فيجب الخروج عن استصحاب عدم حصولها وجود طريق قاطع للعذر ولهذا لو كان وجودها متيقنا فشك في زواله جرى هناك استصحاب الوجود وصح الاكتفاء به واما التفرقة بين الحكم بالطهارة وعدم تنجيسه الغير فهو اضعف من سابقه اذ ليس معنى عدم تنجيسه للغير الا عبارة عن ترتيب آثارها والشك في التنجيس انما نشأ من الشك في طهارته فمع جريان اصل الطهارة يرتفع التنجيس الثالث انه قال العلامة ره في المنتهى لو تناول ما لا يؤكل لحمه الحب وخرج من بطنه صحيحا فان كانت الصلابة باقية بحيث لو زرع نبت لم يكن نجسا بل يجب غسل ظاهره لعدم تغيره الى فساد فصار كما لو ابتلع نواة وان كانت قد زالت صلابته فهو نجس انتهى ولحوق المدار على صدق الغائط الذي هو الموضوع في الادلة فانه لا ينبت الحب اذا زرع ومع هذا لا يصدق عليه اسم الغائط فلا ملازمة بين سلب اسم الغائط وبين نباته اذا زرع وقد حصل له بعض الالتفات الى ما بيناه في التذكرة حيث قال ولو خرج غير صلب وصار بحيث لو زرع لم ينبت فقد استحال عذرة على اشكال انتهى بل يمكن ان يقال انه لا يجب غسل ظاهره ان خرج يابسا لان غاية ما هناك انه كان رطبا في الباطن ولم تكن الرطوبة نجسة ما دامت في الباطن الا ان يقال انه لم يكن يجري عليها حكم النجاسة في الباطن مثل من شرب ماء نجسا ثم غسل شفتيه فانه لا يجري عليه حكم من استصحب النجاسة فيجوز له ان يصلي في تلك الحالة فيما نحن فيه قد لاقى الحب رطوبة اذا خرجت الى الخارج حكم عليها باحكام النجاسة حتى بعد جفافها في الخارج ثم ان الحب قد خرج فيجري عليه حكم الرطوبة التي تجف في الخارج لكن المنع في ذلك مجال واسع بل قد صرح في التذكرة رطوبة فرج المرأة والدبر طاهرتان بالاصل ومقتضاه انه لو خرج الحب رطبا لم يجب الحكم بالنجاسة ما لم يكن متلطخا بالعذرة مثلا وهو مقتضى اطلاق قوله في التذكرة ولا يجب غسل بعض الحب الا ان يستصحب نجاسة انتهى وقال في الحدائق قد صرح جملة من الاصحاب بان كل رطوبة تخرج من القبل والدبر فهي طاهرة عدا البول والغائط والدم والمني تمسكا بالاصل السالم عن المعارض ويدل عليه ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابراهيم بن ابي محمود قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن المرأة وليها قميصها وازارها يصيبها من بلل الفرج وهي جنب اتصلي فيه قال اذا اغتسلت صلت فيه قوله وليها اي ولي جسدها مع رطوبة بلل الفرج ولا اعلم خلافا في الحكم المذكور انتهى وفي المجففت

خروج الى الظاهر فلا دليل على نجاسته مثل ذلك الرابع انه قال في المنتهى الحب اذا نبت في النجاسة كان طاهرا لانه فرع الحب لكن يجب غسل ما لاقته النجاسة رطبا منه وكذا الشجر اذا سقيت ماء نجسا فالثمرة والاغصان والاوراق طاهرة ولا نعلم فيه مخالفا الخامس انه قال في المنتهى روث السمك طاهر عندنا لانه مأكول اللحم ولانه لا نفس له سائلة ولو كان في البحر حيوان له نفس سائلة كان حراما وكان روثه نجسا انتهى وكل من التعليلين في السمك يختص الحكم بطهارة فيتم منه فان تعليل الاول كاف في الحكم بطهارة روث ما يحل اكله منه والتعليل الثاني واف بالحكم بنجاسة روث ما يحرم اكله منه قوله الثالث المني وهو نجس من كل حيوان حل اكله او حرم وفي مني ما لا نفس له تردد والطهارة اشبه قال العلامة ره في التذكرة المني من كل حيوان ذي نفس سائلة آدميا كان او غيره نجس عند علمائنا اجمع انتهى وزاد في ك التعميم في معقد الاجماع بالنسبة الى الذكر والانثى وهو في محله والاخبار في حكم المني مستفيضة منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول ثم قال ان رأيت قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول قال في ك بعد ذكر جملة من الاخبار التي منها الصحيحة المذكورة لكن ليس في هذه الروايات ولا في غيرها مما وقفت عليه دلالة على ما ذكره الاصحاب من التعميم وانما الموجود فيها اطلاق لفظ المني والمتبادر منه مني الانسان الا ان الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب مدعى عليه الاجماع فلا مجال للتوقف فيه انتهى وتوضيح المقام على وجه يحصل استيفاء احكام الاقسام في المسئلة هو ان المني اما ان يكون من الانسان او من غيره من الحيوان الذي هو ذو نفس سائلة او من الحيوان الذي ليس له نفس وهو الذي ذكره المصنف في ذيل العبارة اما الاول فلا اشكال في نجاسته اذ هو القدر المتيقن من الاخبار والادلة واما الثاني فقد استفاض نقل الاجماع على نجاسته على وجه يمكن تحصيل الاجماع بملاحظة ما وقع نقله في كلماتهم واما الكلام في دلالة الاخبار على ذلك فقد عرفت الاشارة في كلام صاحب ك ره الى ان المتبادر منه فيها مني الانسان نظرا الى اشتمالها على اصابة الثوب ونحوه مما يندرج حصوله من غير الانسان في غاية الندرة وتمسك المصنف في المعتبر بالاخبار الموجودة في المسئلة مع تصريحه بتعميم النجاسة بالنسبة الى مني الآدمي وغيره والى مني الذكر والانثى ومثله العلامة ره في المنتهى حيث انه اطلق نجاسة المني في عنوان المسئلة واستدل عليها بالاخبار ثم قال في الفرع الاول من فروعها مني الحيوان ذي النفس السائلة نجس كمني الآدمي سواء كان مأكولا او لم يكن واستدل له بالعموم الدال على نجاسة المني وحكي عن المعالم انه قال فيه بعد نقل ذلك عنهما ما نصه عندي في تحقيق العموم بحيث يتناول غير الآدمي نظر ويمكن ان يحتج له بجعله اشد من البول في صحيح محمد بن مسلم فانه وان شهدت القرينة الحالية في مثله بارادة مني الانسان الا ان فيه اشعارا بكونه اولى بالتنجيس من البول فكل ما حكم بنجاسة بوله ينبغي ان يكون لمنيه هذه الحالة وربما كان هذا القدر كافيا مع الاجماع المنقول مع عدم ظهور مخالف فيه انتهى وانت خبير بان ما ذكره لم يفد الا ان الصحيح يدل على نجاسة مني الانسان والاجماع المنقول يعطي نجاسة مطلق المني فلم يكن استدلالا بالرواية مضافا الى ان ما ذكره من دلالة الرواية على ان كل ما حكم بنجاسة بوله ينبغي ان يكون لمنيه هذه الحالة غير سديد لان صدر الرواية ناطق بكون المني بقول مطلق اشد من البول بقول مطلق ولكن فقرأتها المتأخرة ربما اشعرت بدلالتها على خصوص مني الانسان واما ان الحكم يدور مدار اضافة المني الى ما اضيف اليه البول فلا اشعار فيها بهذا ولكن يبقى هنا شيء وهو الوجه في كون المني اشد من البول فقال في الحدائق المحتمل بل الظاهر ان المراد من الخبر ان التشديد انما هو بالنسبة الى الازالة لا الى النجاسة اذ النجاسة لا تقبل الشدة والضعف الا بنوع من الاعتبار الذي يصلح لبناء حكم شرعي عليه واما الازالة فالامر فيها ظاهر فان المني لمزيد ثخانته ولزوجته يحتاج الى مزيد كلفة بخلاف البول الذي هو كالماء انتهى ولا يخفى ضعفه لان كلفة الازالة بسبب اللزوجة ليست مما له شأنية تعرض المعصوم لكونه من الامور الخارجية العادية اللهم الا ان يكون المقصود به الاشارة الى عدم حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء بل لا بد في حصولها من زوال العين وقد يقال في توجيه الاشدية انه يستفاد منها نجاسة المني من كل ما ينجس بوله وما لم ينجس وكيف كان فيمكن ان يقال ان الصحيحة المذكورة تدل على نجاسة مطلق المني نظرا الى دلالتها على ان حقيقة المني اشد من حقيقة البول وح لا يختص حكم النجاسة بصنف منه دون صنف آخر واستفادة كون المني الذي يصيب الثوب المذكور في ذيلها من قبيل مني الآدمي بحكم الغلبة لا يقتضي تخصيص صدر الكلام او تقييده لكن ربما يرد الاشكال من جهة اخرى وهي ان دلالة الصحيحة المذكورة على ان حقيقة المني اشد من حقيقة البول انما تجدي اذا كان لفظ المني حقيقة في مطلق ماء الحيوان ذي النفس واعم منه ايضا والذي يستفاد من كتب اللغة كونه مختصا بالانسان بل بخصوص الرجل قال في الصحاح والمني ماء الرجل وهو مشدد انتهى وقال ابن الاثير في النهاية تكرر في الحديث ذكر المني بالتشديد وهو ماء الرجل وقد مني الرجل وامنى واستمنى اذا استدعى خروج المني انتهى وفي القاموس زيادة المرأة ايضا فعطفها على الرجل ومعلوم ان الرجل عبارة عن مذكر الانسان

والميتة عبارة عن مؤنثه لا يطلقان على الذكر والانثى من ساير انواع الحيوان لكن ربما يقال ان ذكرهما من باب المثال لمذكر الحيوان ومؤنثه
ويؤيده ما في ترجمة القاموس من تفسيره بالماء الذي هو مادة التوليد وتصريحه بانه اعم من الذكر والانثى فانه يقذر ويصور منه الحيوان وعلى
هذا يكون اعم ويؤيده ايضا العرف وتتبع مواقع الاستعمال فيصح الاستدلال بالصحيحة المذكورة مع التقريب الذي عرفت ولو اغمضنا عن ذلك
كان في الاجماعات المستفيضة المؤيدة بعدم وجود مخالف من اصحابنا غنى وكفاية فيحكم بنجاسة المني من كل حيوان ذي نفس سائلة واما ما في
جملة من الاخبار من طهارته فهو مطروح بمخالفة الاجماعات المذكورة والنصوص المعتبرة المؤيدة بها التي اقل مرتبة دلالتها على افادة
نجاسة مني الانسان بل قيل ان ذلك محمول على التقية لكون طهارته مذهب الشافعي واما الثالث وهو مني ما لا نفس له فقد تردد
فيه المصنف اولا ثم رجح الطهارة اما التردد فقد قال في ك لا اعرف له وجها يعتد به وذكر غيره انه منشاه من اطلاق لفظ المني في النص
وكثير من الفتاوى كمعقد اجماع الانتصار والخلاف والغنية وغيرها مع ما في الثاني كما عن غيره التصريح بتعميمه لكل حيوان كبعض فتاوى
الاصحاب ايضا ومن الاصل والعمومات وطهارة ميتته ودمه واما الحكم بالطهارة فهو صريح المعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى وغيرها
وظاهر كل من قيد نجاسته بذي النفس بل في الرياض انه المشهور بل كاد يكون اجماعا كما انه في مجمع الفائدة بعد ذكره ما دل على نجاسة
المني قال وكان تقييدها للاجماع وفي الجواهر انه لعله اجماعي اذ لا اعرف فيه مخالفا صريحا نعم ربما حكي عن ظاهر الاكثر توهما من اطلاق لفظ
المني في كثير من الفتاوى ومعقد الاجماعات ولكن اورد عليه بانه لا ينصرف اليه بل ولا الى بعض افراد ذي النفس لولا الاجماع عليه سيما اذا
كان الاطلاق من غير المعصوم ممن لا يحضر في ذهنه كثير من افراد المطلق الا بعد التنبيه مع ما في اطلاق معقد اجماع الانتصار والخلاف بل و
الغنية ايضا من انسياقها في مقابلة قول الشافعي وغيره من اقوال العامة واما الاخبار فقد تقدم انها ظاهرة في مني الانسان خاصة
فضلا عن ان تشمل مني غير ذي النفس كل ذلك مع امكان منع صدق اسم المني عليه سيما بعد ما عرفته من القاموس وان قلنا ان مرادهما
التمثيل الا انه ليس امثال ما ذكراه هذا واقول اما الاخير اعني منع صدق اسم المني حتى بعد البناء على كون مرادهما التمثيل فلا يخفى
وهنه اذ ليس الرجل والمرأة في كلامهما مثالا لحيوان ذي لحم وشحم وعروق وعصب وعظم وانما هما مثالان لمذكر الحيوان او مؤنثه وح
فلا يبقى فرق بين ذي النفس من الحيوان وغيره واما منع الانصراف فهو في محله لانه يكفي في منعه كون اصل وجود المني لغير ذي النفس
مشكوكا غير معلوم الوجود عند عامة الناس وح نقول ان الفرد الذي لم يعلم وجوده عند عامة اهل التعارف والتحاور لا ينصرف اليه اللفظ
قطعا فالحق هو الالتزام بطهارته على تقدير وجوده بحكم الاصل تنبيه قال في ك كل ما يخرج من القبل والدبر من رطوبة وغيرها طاهر
عدا البول والغائط والمني والدم تمسكا باصالة الطهارة السالمة عن المعارض ثم حكى عن بعض العامة القول بنجاسة الجميع لخروجها من
مجرى النجاسة ثم ابطله بان النجاسة لا تتحقق الا بعد خروجها من المجرى فعلى هذا ليس شيء مما يخرج من القبل بنجس سوى البول والمني والدم
ويتفرع على ذلك ان المذي والودي والوذي والقيح الذي لم يخالطه دم ليست بنجس وفسر الاول بانه الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة و
التقبيل والنظر بلا دفق وفتور وهو في النساء اكثر وكذا في الحديث المذي ما يخرج قبل المني قيل وفيه لغات سكون الذال وكسرها مع التثقيل
والكسر مع التخفيف واشهر لغاته فتح وسكون ثم كسر ذال وشدة ياء انتهى واما الثاني فقد قال فيه الودي بسكون الدال وكسرها وتشديد
الياء وهو على ما قيل افصح وافصح من السكون البلل اللزج الذي يخرج من الذكر بعد البول انتهى واما الثالث فقد قال فيه الوذي بالذال المعجمة
الساكنة والياء المخففة وعن الاموي بتشديد الياء ما يخرج عقيب انزال المني وفي الحديث هو ما يخرج من الادواء بالدال المهملة جمع داء
وهو المرض ثم قال وذكر الوذي مفقود في كثير من كتب اللغة انتهى ولا خلاف في طهارة شيء مما ذكر الا في الاول فقد حكي عن ابن الجنيد
خلافه ففي لف انه قال ابن الجنيد في ما كان من المذي ناقضا لطهارة الانسان غسل منه الثوب والجسد ولو غسل من جميعه كان احوط وجعل
المذي الناقض ما خرج عقيب شهوة لا ما كان من الخلقة حجة القول المشهور امور الاول الاصل الثاني الاجماع قال في لف لنا الاجماع
من الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد غير معتد به فان الشيخ ره لما ذكر في كتاب فهرست الرجال واثنى عليه قال ان اصحابنا تركوا خلافه
لانه كان يقول بالقياس انتهى وربما استفاد بعضهم الاجماع على طهارة المذي واخوته من حصر الاصحاب النجاسات في غيرها الثالث الاخبار
المعتبرة المستفيضة منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ليس في المذي من الشهوة ولا من
الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وقد تقدم في الفرع الثالث من فروع البول
والغائط الصحيح الدال على طهارة بلل الفرج حجة ابن الجنيد على ما نسب اليه كما في لف انه خارج من احد السبيلين فكان نجسا كالبول وما رواه

الحسين

الحسين بن ابي العلاء قال سئلت ابا عبد الله ع عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي مكانه عليك فاغسل الثوب كله
وعنه قال سئلت ابا عبد الله ع عن المذي يصيب الثوب فيلزق به قال يغسله ولا يتوضا واجيب عن الاول ببطلان القياس وعن الخبرين بضعف
السند واجاب الشيخ ره عنهما بالحمل على الاستحباب جمعا بينهما وبين الاخبار الدالة على الطهارة ثم قال ويزيد ذلك بيانا ما رواه هذا
الراوي بعينه وهو الحسين بن ابي العلاء قال سئلت الصادق ع عن المذي يصيب الثوب قال لا باس فلما رددنا عليه قال لا باس ينضحه بالماء وربما
يجاب بحملهما على التقية واما الرواية الثالثة للحسين فقد خرجت مخرج الروايات الناطقة بالطهارة ولكن حيث انه ع فهم من السائل حصول
النفرة منه امره بالنضح ويؤيده ان العلامة ره حكى في التذكرة عن الشافعي وابي حنيفة على رواية واحمد ان المذي والوذي نجسان قوله الرابع
الميتة لا ينجس من الميتات الا ما له نفس سائلة توضيح القول في المسئلة ان الميتة اما ان تكون ميتة ذي النفس او تكون ميتة غيره والاول
اما ان يكون من غير الادمي او منه فيقع البحث في مسائل الاولى حكم ميتة ذي النفس السائلة من غير الادمي قال في الغنية وميتة ذوات الانفس
السائلة نجسة بلا خلاف الا في الادمي ويدل على نجاسته بعد الموت اجماع الطائفة انتهى وقال في المعتبر الميتات مما له نفس سائلة نجسة وهو اجماع
الناس انتهى وقال في المنتهى الميتة من الحيوان ذي النفس السائلة نجسة سواء كان ادميا او غير ادمي وهو مذهب علمائنا اجمع وقد اجمع كل من
يحفظ العلم على نجاسة لحم غير الادمي منه انتهى وقال في التذكرة الميت ان كان ادميا نجس عند علمائنا وبه قال ابو حنيفة والشافعي في اضعف
القولين كغيره من الحيوانات وللامر بالغسل وللاخر انه طاهر اكراما له وليس بمنقوض وان كان غيره فان كان ذا نفس سائلة اي دم يخرج بقوة
فهو نجس اجماعا انتهى وقال في الذكرى عند تعداد النجاسات الخامس الميتة من ذي النفس مط اجماعا انتهى وفي كشف اللثام الميتة منه اي من ذي
النفس السائلة مط بالاجماع انتهى وحكى دعوى الاجماع عن نهاية الاحكام وروض الجنان وكشف الالتباس وفي هذه الاجماعات غنى و
كفاية حتى انه يمكن بعد ملاحظتها تحصيل الاجماع ثم انه وقع الاستدلال على ذلك في كلماتهم مضافا الى الاجماعات بامرين احدهما ما
تمسك به العلامة ره حيث قال بعد العبارة التي حكيناها عنه لان تحريم ما ليس بمحرم ولا فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته ولا يخفى ما فيه
لانه ان اراد ما ليس بمحرم بالفعل لم ينطبق الدليل على المورد لان حرمة الميتة مما نص عليه في الكتاب العزيز وان اراد ان ما ليس بمحرم بالاصل لكنه
طرء عليه حالة اخرى توجه فيها النهي عنه فذلك النهي يدل على نجاسته فهو واضح السقوط لان شيئا من اللحوم والمطبوخات اذا امر عليه ايام حتى
انتن وفسد ولحق بالخبائث ولم يكن في اكله ضرر حرم اكله وليس بنجس قطعا ولعله الى هذا اشار صاحب المدارك حيث قال بعد نقله وفيه منع
ظاهر وثانيهما الاخبار ومنها الروايات المتضمنة للنهي عن اكل الزيت ونحوه اذا ماتت فيه الفارة والامر بالاستصباح به لكن ناقش في ذلك
صاحب ك بانه غير صريح في النجاسة واعترضه المحقق البهبهاني ره بانها وان لم تكن صريحة لكنها ظاهرة سيما مع ملاحظة اختصاص المنع
بالمائع دون الجامد وظهور الاستفصال فيها ثم قال وكذا يدل الاخبار الواردة في المنع عن استعمال الماء الذي وقعت فيه خصوصا اذا
انتنت وتغيرت الماء بسببه سيما بعد ملاحظة الاجماع والاخبار الدالة على ان الماء اذا تغير بالنجاسة احد اوصافه الثلثة ينجس مع ان
نجاسة اكثر الاشياء لم تثبت الا من الامر بالغسل والنزح انتهى وكان نفي الصراحة في ك مبني على احتمال التعبد ولا يخفى بعده والاشكال في ظهور
النهي عن الاكل في النجاسة لكن الاستدلال بالروايات المذكورة مع ذلك يتوقف على ضميمة عدم القول بالفصل بين الفارة وغيرها من
الحيوان الذي له نفس سائلة ولا اشكال في تحققه ومنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حريز قال قال ابو عبد الله ع لزرارة ومحمد بن مسلم
اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان
يموت فاغسله وصل فيه قال في ك وجه الدلالة ان الظاهر ان الامر بالغسل ما يؤخذ من الدابة بعد الموت انما هو لنجاسة الاجزاء المصاحبة له
ثم اورد عليه بان الامر بالغسل لا يتعين كونه للنجاسة بل يحتمل ان يكون لازالة الاجزاء المتعلقة به من الجلد المانعة من الصلوة فيه كما يشعر
به قوله ع اغسله وصل فيه واجاب المحقق البهبهاني ره في الحاشية بقوله لا يخفى ان الظاهر انه للنجاسة اذ لا يفهم من مجرد الغسل ازالة الاجزاء
العالقة مع انه لو علم تعلقها به فرد والظاهر من مجرد الغسل لعله غير ممكن لانها لو انقلعت من الجلد بقلع الاشياء المذكورة لانقلعت متصلة
بها منضمة معها وان لم تتعلق فلا علوق مع ان منها ما لا علوق لها بالجلد اصلا مع ان طريق الازالة غير منحصر في الغسل بل غيره اولى
بها منه مع ان المناسب على ما ذكره ان يقول ع لا تاخذها بالقلع والنتف بل اخذها بالجز ومثله مع ان نتف مثل الصوف لا يتحقق
معه العلم بالعلوق بل ولا الظن فايجاب الغسل بمجرد الاحتمال فيه ما لا يخفى وكذا حمل الايجاب على صورة تحقق العلم او الظن لا مطلقا
او حمله على الاستحباب واما قطع مثل القرن فغير خفي ان الغسل لا يزيل ما تعلق به بسبب القطع قطعا مع ان تقييد المفهوم بخصوص

عدم

عدم جواز الصلوة لا يخلو عن خروج عن الظاهر ومنها ما تمسك به في ثوب من روايات ما يقع في البئر والامر بالنزح مع التغير وعدمه وقد تمت
تلك الروايات على ميتة الانسان والدابة والفارة والطير والحمار والبقرة والجمل والسنور والحمامة والدجاجة ونحو ذلك ثم قال ولا ينافي ذلك
القول بطهارة البئر فان ذلك ليس من حيث كون هذه الاشياء غير نجسة بل انما هو من حيث عدم انفعالها بالنجاسة ولهذا لو تغير الماء بها فلا
خلاف في النجاسة انتهى وزاد في الجواهر دعوى تواتر الاخبار المذكور معنى وانه قد يقال ان الامر بالنزح دال على نجاسة سببه وان قلنا باستحبابه
باعتبار استمراره اكثر موارد ما امر به وعدم ثبوت مشروعيته حتى من القائلين بنجاسة البئر لشيء من المستقذرات الطاهرة كالصديد
ونحوه مما لم يرد فيه نص بالنزح له ولا ينافيه ورود الامر به لاغتسال الجنب وموت بعض ما لا نفس له سائلة ونحوهما مما علم طهارته اذ هو
بعد تسليم العمل به لا ينافي حصول الظن الناشي من تلك الغلبة الا ان يمنع حجية مثل هذا الظن انتهى ولكنا نمنع اصل حصوله مضافا الى عدم
حجيته ثم ان صاحب ك قال بعد كلامه الذي قدمنا حكايته بلا فصل وبالجملة فالروايات متظافرة بتحريم الصلوة في جلد الميتة بل الانتفاع
به مطلقا اما نجاسته فلم اقف فيها على نص يعتد به مع ان ابن بابويه ره روى في اوائل كتاب من لا يحضره الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه سئل
عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه فقال لا باس ان تجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب
ولكن لا تصل فيها وذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به انه لم يقصد في كتابه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووه وقال بل انما قصدت
الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته ثم قال صاحب ك والمسئلة قوية الاشكال و
كيف كان فينبغي القطع بعدم تعدي نجاسة الميتة مع اليبوسة الى آخر ما قال وغرضه من التعرض للجلد ليس هو كونه مستثنى من بين اجزاء الميتة و
مخصوصا بما ذكره فيه من الحكم كما ياتي من ابن الجنيد ره بل انما الاشكال في الجلد من حيث كونه جزءا من اجزاء الميتة يجري فيها ما يجري فيه تنبيه
حكي عن ابن الجنيد القول بطهارة جلد الميتة لكن بشرط الدباغ وقال الصدوق ره في المقنع ولا باس ان تتوضأ من الماء اذا كان في زق
من جلد ميتة ولا باس بان تشربه انتهى وظاهر فرض الكلام في زق مدبوغا وتبعهما المحدث الكاشاني ره في المفاتيح وقد اختلف فيه النصوص
فمما يدل على طهارته ما حكاه في ك عن الفقيه وقد تقدم ومنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح الى الحسين بن زرارة وهو وان كان مهملا في كتب
الرجال الا انه يمكن استفادة مدحه من دعاء الصادق ع له ولاخيه عن الصادق ع في جلد ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن والماء فاشرب منه واتوضأ قال
نعم وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلي وفي المنتهى ان ابن الجنيد احتج بهذه الرواية وظاهر الرواية التي نقلها في ك عن الفقيه وان كان عاما الا ان الظ
انه يجب تقييدها بالدباغ ولعله انما اطلق الحكم فيها بناء على ما هو المتعارف فيها من الدباغ وانه لا يستعمل الا بعد ذلك وح يكون الجميع مستندا
لما ذهب اليه ابن الجنيد ره وعن الفقه الرضوي ايضا مثله وقال في المفاتيح بعد ذكر مذهب ابن الجنيد ره ما نصه وله الاخبار المستفيضة ومما يدل على
القول المشهور من النجاسة ما رواه في الكافي عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن ع قال كتبت اليه اسئله من جلود الميتة التي يؤكل لحمها ان ذكي
فكتب ع لا ينتفع من الميتة بشيء من اهاب ولا عصب الحديث وما رواه في الكافي في الصحيح عن علي بن ابي المغيرة وهو ثقة قال قلت للصادق ع جعلت
فداك الميتة ينتفع منها بشيء قال لا قلت بلغنا ان رسول الله ص مر بشاة ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة ان لم ينتفعوا باهابها فقال
تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي ص وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله ص ما كان على اهلها ان لم ينتفعوا
بلحمها ان ينتفعوا باهابها اي تذكى وجه الدلالة انه ع حكم اولا بان الميتة لا ينتفع منها بشيء وهو ظاهر الدلالة على نجاستها بجميع اجزائها
التي منها الجلد نظرا الى ان حكم النجس انه لا ينتفع به في الاكل ولا في الشرب ولا في الصلوة بل ربما جعل هذا معرفا له وقد يدخل عدم الانتفاع
به في الاكل والشرب في الصلوة في النفي المتوجه من قوله ع الى قول السائل ينتفع منها بشيء ثم انه لما سئل ثانيا عن حديث الشاة الذي هو من مستندات
العامة فيما ذهبوا اليه من طهارة جلد الميتة حيث انهم رووا حديث النبي ص وحملوه على انه كان ينبغي ان يسلخوا جلدها بعد الموت وينتفعوا
به وان لم ينتفعوا بلحمها لكونه ميتة اجاب بان الوجه ليس ما توهموه وظنه السائل بناء على شهرة الحديث بينهم بل المعنى فيه والذي اراده ص انما
هو ان يذكى قبل الموت باهابها وان لم ينتفعوا بلحمها وهو صريح في عدم الانتفاع بجلود الميتة المؤذن بنجاستها وينبغي تقييد الميتة المحكوم عليها
بعدم جواز الانتفاع بها في الحديث المذكور بما كان تحله الحيوة ثم عرض له الموت جمعا بينه وبين الاخبار الدالة على طهارة ما لا تحله
الحيوة من الميتة ومنها ما رواه الشيخ ره في الموثق عن ابي مريم قال قلت للصادق ع السخلة التي مر بها رسول الله ص وهي ميتة فقال ما ضر اهلها
لو انتفعوا باهابها قال فقال الصادق ع لم تكن ميتة يا ابا مريم ولكنها مهزولة فذبحها اهلها فرموا بها فقال رسول الله ص ما كان على اهلها
لو انتفعوا باهابها والظ ان مورد هذا الخبر غير سابقه كما يكشف عن المغايرة اختلافهما في الخصوصيات والتقريب في سؤال السائل ما تقدم

بلحمها ان ينتفعوا

من التقريب في الخبر السابق ولكن الجواب وقع بان السخلة انما رماها اهلها بعد الذبح فهي مذكاة فمن اجل ذلك قال ع انها رميت بعد التذكية فقال
النبي ص ان لم ينتفعوا بلحمها لهزالها الا ان جلدها ينتفع به فلم لم ياخذوه ومنها ما رواه في التهذيب في الموثق عن سماعة قال سئلته عن
جلود الميتة ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده اما الميتة فلا ومنها المرسل عن دعائم الاسلام عن الصادق ع عن ابائه عن
النبي ص قال الميتة نجسة وان دبغت الى غير ذلك من الاخبار وهذا النوع يقدم على ما عارضه من النوع الاول بالكثرة وموافقته للشهرة
مضافا الى ان الاول يجب حمله على التقية لموافقته بعض العامة ويدل على ذلك ما رواه في التهذيب عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت
للصادق ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية
فيقول بلى فهل يصلح لنا ان نبيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد
ذلك قال استحلال اهل العراق الميتة وزعموا ان دباغ الميتة ذكاتها ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص وفي التهذيب ايضا
بسنده عن ابي بصير قال سئلت الصادق ع عن الصلوة في الفراء فقال كان علي بن الحسين رجلا صردا فلا يدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ
فكان يبعث بالعراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه وكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق
يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان ذكاته دباغه ثم انه قد يستدل للقول المشهور بعد الاستدلال بالاخبار المذكورة بالاستصحاب
يعني استصحاب النجاسة قبل الدبغ وعدم ارتفاعه وبصدق الميتة بعد الدبغ وبظاهر الاية ولا يخفى ان الاستصحاب انما يجري لو فرض انتفاء
الدليل فلا باس بالتمسك به نظرا الى قطع النظر عنه واما التمسك بصدق الميتة بعد الاستدلال بالاخبار المذكورة فهو مما لا وجه له لانه
انما يصلح متمما للوجه لانه دليل دل على نجاسة الميتة ولا يصلح لصيرورته دليلا مستقلا واما التمسك بظاهر الاية فهو ايضا غير سديد لانها
لا تفيد ازيد من تحريم الميتة ومجرد التحريم لا يستلزم النجاسة ثم ان المحدث الكاشاني ره بعد ما حكى قول ابن الجنيد ره واستدلاله بالاخبار المستفيضة
واختاره علله بما يكون ردا على مستند القول المشهور وذلك وجوه احدها ان عدم جواز الانتفاع لا يستلزم النجاسة وثانيها انه ورد في
جواز الانتفاع بها ايضا في غير الصلوة اخبار كثيرة فاخبار القول المشهور مبتلاة بالمعارض ومعلوم ان الدليل المبتلى بالمعارض لا شيء
له وثالثها ان المطلق يحمل على المقيد فالقاعدة تقتضي حمل ما دل على المنع من مطلق الانتفاع على الانتفاع بالصلوة فيه او فيما لم يدبغ و
اورد على الاول بوضوح الاستلزام بحسب الدلالة العرفية خصوصا على ما قيل من انه لا معنى للطهارة الشرعية سوى عدم المنع عن الصلوة و
الاكل والشرب ونحوها بالنسبة اليه والى ملاقيه فعلا في ملاقيه ولا للنجاسة الشرعية الا المنع كذلك على ان المانع هنا من سائر الانتفاعات ليس
الا النجاسة اجماعا منقولا ان لم يكن محصلا بل ضرورة مضافا الى عدم قائل بالفصل اذ ابن الجنيد يجوز جميع الانتفاعات بعد الدبغ حتى
الصلوة وعلى الثاني بان الاخبار المستدل بها لذلك معلومة محصورة احدها مرسل الفقيه المتقدم ذكره ويتجه على التمسك به اولا انه ليس بحجة
في نفسه فضلا عن صلاحيته لمعارضة غيره بل في الذكرى انه شاذ لا يعارض المتواتر وثانيا انه محتمل للتقية بارادة ما بعد الدبغ وثالثا
انه محتمل لارادة جلد الميتة مما لا نفس له كالضب ونحوه بل قيل انه كان عادة اعراب البوادي جعل جلد الضب عكة للسمن ولعل في
قوله ع في المرسل يجعل اه اشارة الى ذلك باعتبار ظهور ارادة الاستمرار ورابعا انه محتمل لان يكون المراد بجلود الميتة ما يقال فيها انها
جلود الميتة لا انها كذلك قطعا نحو ما ورد في الكيمخت وجلود البغال والحمر الاهلية فيكون نفي الباس ح لمكان فعل المسلم وتصرفه المحمول
على الصحة وغير ذلك من الاحتمالات وثانيهما رواية الحسين بن زرارة وهي قاصرة السند موافقة للعامة مخالفة للمشهور فتقصر عن معارضة
الاخبار الدالة على النجاسة وثالثها رواية الصيقل قال كتبت الى الرضا ع اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر فيصيب ثيابي فاصلي فيها
فكتب الي اتخذ ثوبا لصلوتك فكتبت الى الجواد ع كنت كتبت الى ابيك بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرنا نعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية
فكتب كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا باس وهي مع الطعن في سندها محتملة لارادة غير معلوم التذكية بل
مظنونها لغلبة عدمها في الحمر الاهلية والا فلو اريد الميتة واقعا لكن مع الدبغ كما يقوله الخصم لم يكن وجه للامر باتخاذ الثوب ولا لاشتراط
عدم الباس بالذكاة ورابعها موثقة سماعة قال سئلته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل وهي محتملة
لارادة غير معلوم التذكية مثل ما في ايدي المخالفين ويناسبه افضلية عدم المس نظرا الى قيام الاحتمال واخذ الجلد من يد المسلم و
لعله الى مثل ذلك ينظر رواية ابن حمزة ان رجلا سئل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم قال الرجل ان
فيه الكيمخت قال وما الكيمخت قال جلود دواب منه ما كان ذكيا ومنه ما كان ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه الحديث والوجه في ذلك

المسئلة الثانية في حكم الميت من ذي النفس الذي هو الادمي

ان محل العلم بالتذكية لا يسوغ الصلوة فيه عندنا وعند الاكثر لكن اذا اخذ غير معلوم التذكية من يد المسلم لم يكن به باس وربما يشهد بذلك ان من يتقلد السيف لا يعلم غمده وانما يعلمه غيره من المسلمين على ما هو المتعارف فهذا ولكن لا يخفى عليك ان الاحتمال المذكور لا يزاحم الظهور ولا كون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فالوجه في رد هذه الاخبار عدم صلاحيتها لمعارضة اخبار القول الاول المدعى تواترها من جهة تايدها بالشهرة العظيمة ومخالفتها للعامة مع ان من جملة الاخبار التي تمسك بها الخصم ما هو موافق للعامة ومنها ما هو ضعيف السند **المسئلة الثانية** في حكم الميت ذي النفس الذي هو الادمي فعن ف والمعتبر والمنتهى وغيرها دعوى اطباق علمائنا على نجاستها كغيرها عن ذوات الانفس واستدلوا عليه بصحيحة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيحة ابراهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعني بعد البرد والمروي عن الاحتجاج عن مولانا القائم مما كتب عليه الحميري انه روى لنا عن العالم عليه السلام انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوة وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه قال يؤخر ويقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه انه روى عن العالم عليه السلام ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده قال بعض المحققين ويؤيدها ما ورد في وقوع الانسان في البئر وما تقدم من الاخبار الواردة في غسل الميت الدالة على ان المغسل يغسل يديه او لا ثم يكفن الميت فتامل انتهى ويمكن المناقشة في دلالة وقوع الانسان في البئر بان النزح من البئر انما هو للنظافة ودفع النفرة ولهذا نقول باستحبابه وفي دلالة غسل المغسل يديه بان يديه لو فرض نجسهما تطهران بالتبعية فلا وجه للتاييد بالامرين المذكورين و [illegible] لعله الامر بالتامل في كلامه اشارة الى ما بيناه ثم انه قال في ك وانما يتعلق به الحكم المذكور بعد البرد وقبل الغسل لطهارته بالغسل وعدم تحقق انفصال الروح منه بالكلية قبل البرد ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس به باس انتهى فصرح بكلامه اختصاص النجاسة بما بعد البرد وحكى عن ظاهر المصرح وصريح العلامة في النهاية والشهيدة والمحقق الثاني وابن سعيد وكاشف الالتباس والمنية والذخيرة خلافا لجماعة حيث ذهبوا الى انه ينجس بمجرد الموت فيجب تطهير ملاقيه حتى لو كان ملاقاته في حال الحرارة وحكى هذا القول عن ظاهر العلامة في القواعد والتذكرة والشهيد الثاني في روض وكاشف اللثام وصاحب الرياض بل نسبه في الرياض الى ظاهر الاصحاب وقريب عنه في مفتاح الكرامة ونظر فيه بعض المحققين من نظرا الى انه ليس في كلام الاصحاب ما يظهر منه الاطلاق لانه لو فرض ظهوره فاما ان يحصل من الفتاوي او من معاقد الاجماعات ومعلوم ان الفتاوي مختلفة واما معاقد الاجماعات فهي وان كانت مطلقة الا ان مصير جماعة من مدعي الاجماع الى الاختصاص بما بعد البرد يدل على ان كلامهم في معقد الاجماع ليس مسوقا لاعطاء الاطلاق الا ترى ان منهم المصرح والعلامة والشهيد وقد عرفت ان ظاهرهم اختصاص النجاسة بما بعد البرد ثم انك قد عرفت حجة القول الاول مما اشار اليه صاحب ك وحكى عن الشهيدة في الذكرى غير ذلك وهو انه لا يحصل الجزم بالموت مع الحرارة وقد يتوهم التمسك لذلك بما في ذيل رواية ابن ميمون من التفسير بقوله يعني بعد البرد ولكنك خبير بسقوط ذلك كله اما ما ذكره صاحب ك من عدم انقطاع تعلق الروح بالكلية فلان الحكم منوط بالموت لا بانقطاع تعلق الروح بالكلية واما ما حكى عن الشهيدة فلان المفروض ليس موتا لو بقي مشكوك الموت وح يكون قد تحقق موته لغة وعرفا ولهذا لم يقل احد كما عن الروض بعدم جواز دفنه قبل البرد ومن هنا يعلم انه لا اثر لما ذكره في الحدائق من التوجيه لكلام الشهيد حيث قال انا لا نمنع الموت حال الحرارة وانما نمنع انفصال الروح كليتها في تلك الحال وذلك لان الروح بعد خروجها من البدن يبقى لها الاتصال كاتصال شعاع الشمس بعد غروبها بما اشرقت عليه وآثار ذلك الاتصال باقية ما دامت الحرارة موجودة وبعد البرد ينقطع ذلك وينقطع بخروجها بجميع متعلقاتها وآثارها ولا منافاة انتهى لانه بعد تسليم تحقق الموت الذي علق عليه الحكم لا يبقى اثر لبقاء العلاقة مع ان المانع ان يمنع كون ما نحن فيه من قبيل تعلق اشراق الشمس بعد غروبها بل هو من قبيل الحرارة الحاصلة من ايقاد النار تحت القدر بعد اطفائها مع بقاء الحرارة واما ذيل رواية ابن ميمون فهو لا يصلح للتقييد لكون التفسير من الراوي نعم ما تمسك به صاحب ك من صحيحة محمد بن مسلم لا يخلو من وجه ومثلها غيرها من الاخبار المعتبرة النافية للباس من حيث كونه شاملا للنجاسة ولوجوب غسل المس لكن ينافيها التوقيع المصرح

مانه ليس عليه الا غسل اليد فيحتمل الحال الا ان يقال ان التوقيع خاص وتلك الاخبار النافية للباس عموما فنخصص به فيحكم بنفي الغسل بالضم واثبات الغسل بالفتح لكن يشكل الحال بان صحيحة اسمعيل بن جابر قد تضمنت تقبيل الصادق عليه السلام ابنه اسمعيل بعد موته وقبل برده و نفي الباس عنه بعد سؤال الراوي ويمكن دفعه بان الراوي قال له عليه السلام جعلت فداك ليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه غسل فاجابه عليه السلام بقوله اما بحرارته فلا باس انما ذلك اذا برد فيكون السؤال قرينة على ان مراده عليه السلام بنفي الباس انما هو نفي وجوب الغسل دون نفي النجاسة ويكون في الرواية ح ارشاد الى ان تنجيس المكلف بدنه في غير حال العبادة ليس بمحرم بل نقول على هذه الجملة و نقول ان سراية نجاسته مختصة بصورة الرطوبة ولا يتحقق في التقبيل واما حجة القول الثاني فهي اطلاق رواية الحلبي ورواية الاحتجاج ولكنها تندفع بان تلك الروايات افادت تنجس الملاقي مط وفي صحيحة محمد بن مسلم نفي الباس عن المس والقبلة عند الموت وبعد الغسل وليس الباس في المقام الا عبارة عن التنجس فيكون مقيدة لتلك الروايات هكذا قيل وربما استشكل فيه بان الباس قد يكون عبارة عن الحدث الموجب للغسل لكنك خبير بانه يمكن بتقريب الاستدلال بما لا يرد عليه الاشكال المذكور فنقول ان الباس كلي يصدق على الامرين وليس مشتركا بينهما لفظا فاذا وقع في حيز النفي افاد العموم في ارتفاعهما جميعا فتدبر تنبيهات الاولى انهم اختلفوا في ان نجاسة الميت غير سارية او هي سارية فقد حكي الاول عن ابن ادريس ره والقائلون بالثاني اختلفوا في كونها عينية محضة وهذا القول حكاه في الحدائق عن روض الجنان وفرع عليه انه على هذا ينجس ما يلاقي الميت برطوبة كان او يبوسة وتتعدى نجاسة ذلك الملاقي الى ما لاقاه برطوبة ثانيها انها عينية مع الرطوبة وحكمية مع اليبوسة قال العلامة ره في فصل غسل الاموات من المنتهى لو مسه رطبا تنجس بنجاسة عينية لما يأتي من ان الميت نجس ولو مسه يابسا فالوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على الطهارة انتهى ومراده بالنجاسة العينية هي ما تتعدى الى ملاقي محلها وبالحكمية خلافها كما يكشف عنه قوله ره في التذكرة نجاسة الميت نجاسة عينية لانها تتعدى الى ما يلاقيها على ما تضمنه حديث الصادق عليه السلام وتطهر بالغسل باجماع العلماء انتهى واراد بحديث الصادق عليه السلام صحيحة ابراهيم بن ميمون وموصل الطهارة في عبارة المنتهى هو الثالث الذي هو ملاقي الملاقي فيجب غسل الملاقي للنجاسة الحكمية دون ملاقيه ثالثها انها عينية محضة مع الرطوبة خاصة واما مع اليبوسة فلا اثر لها كغيرها من النجاسات حكاه في الحدائق عن المحقق الثاني ره وسوكك كما نص عليه في جامع المقاصد حجة القول الاول ما تضمنه كلام ابن ادريس ره في السرائر حيث قال اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مايع فانه لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كل المايع الذي حصل فيه لانه لم يلاق جسد الميت وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل والاصل في الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل قاطع للعذر وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت لان هذه نجاسات حكميات وليست عينية والاحكام الشرعية نثبتها بحسب الادلة الشرعية ولا خلاف ايضا بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان لمن غسل الميت ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض الادلة و ايضا فان الماء المستعمل في الطهارة على ضربين ما استعمل في الصغرى واخر في الكبرى فالماء المستعمل في الصغرى لا خلاف بيننا انه طاهر مطهر والماء المستعمل في الكبرى الصحيح عند محققي اصحابنا انه ايضا طاهر مطهر ومن خالف فيه من اصحابنا قال هو طاهر يزيل النجاسات العينيات ولا يرفع به الحكميات فقد اتفقوا جميعا على انه طاهر ومن جملة الاغسال والطهارات الكبار غسل من غسل ميتا فلو نجس ما يلاقيه من المايعات لما كان الماء الذي قد استعمل في غسله وازال الحدث طاهرا بالاتفاق والاجماع اللذين اشرنا اليهما انتهى ورده المحقق ره في المعتبر حيث قال قوله لان الحكم بنجاسة المايع قياس على نجاسة ما لاقى الميت قلنا هذا الكلام ركيك لا يصلح دليلا على دعواه بل يصلح جوابا لمن يستدل على نجاسة المايع الملاقي لليد بالقياس على نجاسة اليد الملاقية للميت لكن احد لم يستدل بذلك بل نقول لما اجمع الاصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت واجمعوا على نجاسة المايع اذا وقعت فيه نجاسة لزم من مجموع القولين نجاسة ذلك المايع بالقياس على نجاسة اليد فاذن ما ذكره لا يصلح دليلا ولا جوابا قوله لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات ولا خلاف ان لمن مس الميت ان يجلس في المسجد ويستوطنه قلنا هذه دعوى عرية عن البرهان ونحن نطالبك بتحقيق الاجماع على هذه الدعوى ونطالبك اين وجدتها فانا لا نوافقك على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ولا يصح اثبات الدعوى بالمجازفات قوله الماء المستعمل في الطهارة الكبرى

ظاهر قلنا هذا حق قوله فيكون ماء المغتسل من ملامسة الميت ظاهرا قلنا هذا الاطلاق ممنوع وتحقيق هذا ان ملامس الميت ينجس بدنه
بنجاسة عينية ويجب عليه الغسل وهو طهارة حكمية فان اغتسل قبل غسل يده نجس ذلك الماء بملاقاة يده التي لامس بها الميت اما لو غسل
يده ثم اغتسل لم يحكم بنجاسة ذلك الماء وكذا نقول في جميع الاغسال الحكمية فان الغسل من الجنابة طاهر وان كان الغسل يجب لخروج المني
وينجس موضع خروجه ولو اغتسل قبل غسل موضع الجنابة كان ماء الغسل نجسا لملاقاته مخرج النجاسة اجماعا وكذا غسل الحيض يجب
عند انقطاع دم الحيض ويكون المخرج نجسا فلو اغتسلت ولما تغسل المخرج كان ماء الغسل نجسا ولو ازالته ثم اغتسلت كان ماء الغسل
طاهرا وكذا جميع الاغسال فقد بان ضعف ما ذكره المتاخر اللهم الا ان يقول ان الميت ليس بنجس وانما يجب الغسل تعبدا كما هو مذهب الشافعي
لكن هذا مخالف لما ذكره الشيخ ابو جعفر فانه ذكر انه نجس باجماع الفرقة وقد سلم هذا المتاخر بنجاسته ونجاسة ما يلاقي بدنه ولو قال انا
اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي قلنا فح يجوز استصحابه في الصلوة والتطهر به لو كان ماء ثم يلزم ان يكون الماء
الذي يغسل به الميت ظاهرا مطهرا وح فيجب غسل الثوب الملاقي له ويجوز استعمال الماء الملاقي له فيلزم ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب
منعا وغسلا غير مؤثرة في الماء القليل وهو باطل انتهى واقول ــــ قد فهم صاحب ك من كلام ابن ادريس ره انه لا يقول بتنجس
ما لاقى بدن الميت لكن يجب غسله تعبدا او تبعه في الحدائق وهو مقتضى ظاهر قوله لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله حيث لم
يقل وان كان الاناء قد تنجس وقد كان مقتضى المقابلة ذلك وكذا ظاهر قوله وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت ومقتضى هذا
بان المساجد يجب ان تنزه آه وح يتجه عليه ما اورده المص من اجرائه بقوله ولو قال انا اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي
مضافا الى الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على
نجاسته نجاسة عينية كغيرها من الميتات بل هو ره في باب ما يحل من الميتة حكى عن نهاية الشيخ ره عد الانفحة واللبن والبيض اذا اكتسى
الجلد الفوقاني من جملة ما يحل اكله من الميتة ثم قال قال محمد بن ادريس اما اللبن فانه نجس بغير خلاف عند المحصلين من اصحابنا لانه
مايع في ميتة ملامس لها وما اورده شيخنا في نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب الله ولا سنة مقطوع بها
ولا اجماع ودليل الاحتياط يقتضي ما ذكرناه هذا كلامه ره وتعليله بانه مايع ملامس للميتة يجري في المقام الا ان يقال بانه يفرق بين
ميت الادمي وميتة الحيوان وكلامه هنا في الادمي وما ذكره بالنسبة الى اللبن انما هو في ميتة الحيوان حجة القول الثاني اطلاق معقد
الاتفاق في كلام المص ره في المعتبر حيث قال الميتات مما له نفس سائلة نجسة وهو اجماع الناس والخلاف في الادمي وعلماؤنا مطبقون على
نجاسته نجاسة عينية كغيره من ذوات الانفس السائلة انتهى فانه يفيد ثبوت نجاسة العينية مط فيتعدى في صورتي كون الملاقاة برطوبة او يبوسة
واطلاق صحيحة الحلبي وصحيحة ابراهيم بن ميمون المتقدمتان قال في ك بعد ذكرهما واطلاق الروايتين يقتضي تعدي نجاسته مع الرطوبة و
اليبوسة انتهى وكذا اطلاق روايتي الاحتجاج واجيب عن الاول بان تقدم الاشارة اليه من وقوع الخلاف العظيم بينهم مضافا الى ما قيل
من ان الخلاف والحكم بالسراية مع اليبوسة انما حدث في زمان العلامة ره فما بعده واما المتقدمون فقد اطلقوا نجاسة الميت من الانسان
وغيره واحالوا حكم سراية نجاسته الى ما هو المقرر عند الفقهاء رض وعند المتشرعة من عدم سراية النجاسة بقول مطلق الا بواسطة الرطوبة
وان ما ذكره المص ره من دعوى الاجماع على النجاسة العينية انما اراد به ما يقابل النجاسة المعنوية كاثر الجنابة مثلا كما يومي اليه ذيل كلامه الذي
قدمنا حكايته وعن اطلاق الصحيحين بما ذكره المحقق البهبهاني ره معلقا على قول صاحب ك واطلاق الروايتين آه بقوله ليس كذلك لان مقتضاهما
وجوب غسل الشيء الذي اصاب الثوب وازالته بالماء فتكونان ظاهرتين في الرطوبة وما يسري الى الثوب ويتصل به يدل على ذلك بالضرورة ما
في الرواية الاخرى ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه انتهى وحكى مثله عنه في شرح
المفاتيح والوجه في ذلك ان الضمير المجرور في قوله ع يغسل ما اصاب الثوب منه يعود الى الميت ومعلوم انه مع اليبوسة لا يصيب الثوب
من الميت شيء فينحصر الامر في صورة الرطوبة واما على روايتي الاحتجاج فبانهما قاصرتان سندا بل ودلالة لضعف استفادة مثل
الحكم المذكور من مثل هذه الاطلاقات الواردة في كثير منها في كثير من النجاسات مع عدم دعوى احد منهم شيئا من ذلك فيها وما ذاك
الا لانهم فهموا انها مبنية على مقدمات مطوية معلومة لديهم من قاعدة كل يابس ذكي ونحوه فيراد الامر بالغسل مع اجتماع شرائط
النجاسة خصوصا مع عدم كون السؤال فيها عن شيء من امر الرطوبة واليبوسة بل المراد معرفة حكم ذلك الحيوان مثلا من جهة نفسه فاذا ورد مثل
هذه الاطلاقات فالحمل على ذلك انما هو على ما لم تسق لبيانه وهذا البيان قد لخصناه من الجواهر ويؤيد ما ذكره من معلومية قاعدة كل

يابس ذكي ما حرره الشهيد في الحكم الخامس عشر من احكام النجاسات في الذكرى بقوله لا يتعدى النجاسة مع اليبوسة وهو منصوص في الكلب والخنزير
والكافر وفي المرسل عن ابي عبد الله ع انضحه بالماء وهو للندب وحمله ابن حمزة على الوجوب وقال ع كل يابس ذكي اما الميت فقيل فيه بالتعدي
لعموم قول الصادق ع فاغسل ما اصاب ثوبك منه وترك الاستفصال دليل العموم وكذا الميتة لمرسل يونس عن ابي عبد الله ع في مس شيء من السباع
او الثعلب او الارنب حيا او ميتا يغسل يده والتسوية بين الحي والميت يشعر بالاستحباب لطهارة المذكورات في حال الحيوة فيحمل على اليبوسة
للفرق مع الموت والرطوبة قطعا والشيخ ره في ط بعد اطلاقه بنجاسة الثوب الملاقي للميت قال كل نجاسة اصابت الثوب او البدن وكانت
يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب او نضح الثوب وعن الكاظم ع في الثوب يقع على جسد ميت يصلي فيه لا بأس وقال في
كلب ميت يقع عليه الثوب ينضحه ويصلي فيه وحمله في التهذيب على صيرورته عظما بعد سنة لقول الصادق ع في عظم الميت اذا جاز عليه سنة
فلا بأس وكل هذا يشعر بعدم النجاسة باليبوسة انتهى حجة القول الثالث على ما ذهب اليه العلامة ره في المنتهى من ان النجاسة الحاصلة من
ملاقي الميت عينية متعدية ان كانت الملاقاة برطوبة وحكمية غير متعدية مع اليبوسة ما اشار اليه في ط ما قدمنا حكايته من ان الميت ينجس
بالاجماع فيرد بنجاسته الى ملاقيه وقد امر الصادق ع بغسل ملاقيه في صحيحة ابراهيم بن ميمون لكن الملاقي برطوبة اذا لاقاه ثالث لزم السراية
منه اليه لحكم توسط الرطوبة والملاقي بيبوسة اذا لاقاه ثالث ولو رطبا حصل الشك في سراية النجاسة اليه فيرجع هناك الى حكم اصالة
الطهارة في كل ما شك في نجاسته ويعلم ضعفها من بعض ما تقدم وما سيمر عليك انشاء الله حجة القول الرابع ان ظاهر صحيحتي الحلبي
وابراهيم بن ميمون وجوب غسل ما لاقى الثوب مع رطوبة متعدية من الميت اليه فلا يجب غسل ما لاقاه مع يبوسته ما الاصل السليم
عما يدل على التعدي من دون رطوبة في احد الملاقيين عدا اطلاق هاتين الصحيحتين واطلاق روايتي الاحتجاج ومرسل يونس المتقدم
في كلام الشهيد وقد عرفت ظهور الصحيحتين في اكتساب الثوب رطوبة من جسد الميت مع انه لو سلم الاطلاق فيهما فهو مقيد بما هو مركوز في
اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة في التاثير ومن هنا يعلم ضعف التمسك باطلاق روايتي الاحتجاج مضافا الى ضعف السند
فيهما وضعف التمسك بمرسل يونس مضافا الى ان مقتضاه لو عمل به نجاسة السباع والثعلب والارنب في حال حيوتها ولا نقول بها
وقد تبين من جميع ما ذكرناه ان المختار هو القول الاخير ا كمال قال في جامع المقاصد في بيان معنى النجاسة الحكمية ان اقسامها
ثلثة الاول ما يكون المحل الذي قامت به معها طاهرا لا ينجس الملاقي له ولو بالرطوبة ويحتاج في زوال حكمها الى مقارنة النية لمزيلها الثاني
ما لا يكون له جرم ولا عين يشار اليهما وينجس الملاقي له مع الرطوبة كالبول اليابس في الثوب الثالث ما يقبل التطهير وهو بدن الميت ويقابلها
العينية بالمعاني الثلثة انتهى وحكى في الجواهر عن غير واحد اطلاقها على اربعة معان ثلثة منها ما عرفت ورابعها انها قد تطلق ويراد
بها ما حكم الشارع بتطهيرها من غير ان يلحقها حكم غيرها من النجاسات ثم قال ويقابلها العينية في الاطلاقات الاربعة ويستفاد
من كلامه ان من جملة ما وقع فيه التعرض للاطلاقات المذكورة الايضاح وروض الجنان وفوائد القواعد ثم قال وقد عرفت ان
الاقوى عندنا انها حكمية بمعنى قبولها التطهير واحتياجها الى النية وعينية بمعنى تعدي النجاسة منها الى ما يلاقيها برطوبة وكذا ما لاقى ما يلاقيها
كك انتهى التنبيه الثاني ان المحدث الكاشاني ره اخرج نجاسة الميتة والميت عن معناها المتعارف والمقتضي لنجاسة الملاقي وجعلها
عبارة عن الخبث الباطني قال في المفاتيح واستدل للثالث يعني نجاسة الميت بالحسن عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب
الثوب ولا دلالة فيه لامكان ان يكون المراد منه ازالة ما اصاب الثوب مما على الميت من رطوبة او قذر يتعدى اليه يدل على ذلك ما في الرواية
الاخرى ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه فانه ان كان نجس العين لم يطهر
بالتغسيل ثم ان الاصحاب لم يفرقوا بين ميتة الادمي قبل غسله وغيره وهو كذلك والمستفاد من بعض الاخبار عدم تعدي نجاسة الميتة مط
ولا بعد فيه لان معنى النجاسة لا ينحصر في وجوب غسل الملاقي كما ياتي بيانه في حكم نجاسة الكافر انتهى وقال هناك بعد دعوى الاجماع على نجاسة
الكافر غير اليهودي والنصراني والمجوسي والاستدلال عليها بقوله تعالى انما المشركون نجس وكذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ما نصه
والاكثر على نجاسة الفرق الثلث ايضا لاشراكهم في الشرك وفيهم ورد تعالى الله عما يشركون وللصحاح المستفيضة خلافا للقديمين لقوله
تع وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهو شامل لما باشروه وللصحاح المستفيضة وعدم صراحة الايتين وخص الاول في النصوص بالحبوب وحمل
الثاني على التقية لكن حمل الصحاح الاولى على الكراهة اولى لدلالة الحسان عليها بل المستفاد من اكثر النصوص ان الامر باجتنابهم انما هو لشربهم الخمر و
اكلهم لحم الخنزير وفي الصحيح عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضا فلا بأس والمراد غسل اليد وفي هذه الاخبار دلالة على ان معنى نجاستهم خبثهم الباطني

لا يوجب غسل الملاقي وفي كثير منها جواز استرضاع اليهودية والنصرانية انتهى وشدد عليه النكير في الحدائق فقال ولقد ما ذهب اليه المحدث الكاشاني
من حمل اخبار النجاسة في الميت ونحوه مما ذكره على مجرد الخبث الباطني دون المعنى الشرعي الموجب لغسل الملاقي له برطوبة فهو من متفرداته هنا
وكيف لا والاخبار المتقدمة ظاهرة في وجوب غسل الملاقي له الذي هو مظهر النجاسة والظاهر ان منشأ الشبهة عنده هو انه لو كان نجسا لما قبل التطهير
بالغسل كما يدل عليه على ما ذهب اليه من عدم نجاسة الانسان بالموت اذ لو كان نجسا لما قبل التطهير كساير النجاسات وعارضه جماعة من الاصحاب
منهم العلامة ره في المنتهى والشهيدان في الذكرى والروض بانه لو لم يكن نجسا لما امر بالغسل وفيه انه يمكن ان يكون الغسل للنجاسة الحكمية كنجاسة
بدن الجنب والحايض بالجنابة والحيض لا العينية بل هذا هو الظاهر من الاخبار المتقدمة في باب غسل الجنابة الدالة على ان العلة في غسل
الميت انما هي خروج النطفة التي خلق منها حال الموت فهو جنب ولذلك امر بتغسيله غسل الجنابة والجواب الحق انما هو المنع من كون النجاسة و
الطهارة منحصرة في قاعدة بل هي تابعة للدليل الشرعي وليس للعقل فيها من مسرح فلا منافاة بين كون نجاسة الميت بعد البرد وقبل الغسل
كساير النجاسات العينية وان كان تطهيرها يقع بالغسل وغيرها لا يقبل التطهير الا بالمطهرات الاخر الا ترى ان العصير انما يطهر بالنقص
دون غيره والات النزح وجوانب البئر تطهر عندهم بتمام النزح والات الخمر وانائها بانقلابها ونحو ذلك فالاستبعاد المذكور مدفوع بما
ذكرناه وبالجملة الظاهر من الاخبار ان نجاسة الميت بعد برده وقبل التطهير بالغسل حكمية من جهة وعينية من اخرى انتهى وهو جيد التنبيه
الثالث انه قال جماعة ينبغي استثناء المعصوم والشهيد من الميت الادمي المحكوم بنجاسته وكذا من شرع له تقدم الغسل على موته كالمرجوم اذا
اغتسل ومثله من وجب عليه القتل قودا بل مثله مطلق المحدود وان لم يكن الحد خصوص الرجم على قول وهذا الاستثناء خيرة صاحب الجواهر ره
وحكاه عن كشف اللثام واستدل له في المعصوم بالاصل المقرر بوجوه وبمكاتبة الصيقل وابن عبيد هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول
الله ص عند موته فاجاب النبي ص طاهر مطهر ولكن امير المؤمنين ع فعل وجرت به السنة وحكى بعضهم مثل ذلك في الزهراء البتول وفيه
في غيرها من المعصومين نعم القول بالفصل فيها القطع بالاشتراك في علة ذلك وفي الشهيد لظهور ما دل على سقوط الغسل له في عدم نجاسته
بهذا الموت اكراما وتعظيما له من الله تعالى شانه بل لم يجعل عز وجل له موتا فقال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون وفيمن شرع له تقدم الغسل بوجهين احدهما ظهور ما دل على مشروعية تقدم الغسل في جريان احكام الغسل المتاخر عليه التي منها
عدم النجاسة فلا استبعاد في ذلك وان تقدم سببه بحكم الدليل كما تقدم البحث فيه في احكام الاموات وثانيهما انصراف ما دل على التنجيس والاخبار
واطلاق بعض معاقد الاجماع عن مثل هذه الافراد بل قد يدعى ظهور النصوص والفتاوى في غيرها سيما الاخيرين ممن شرع تغسيله بعد
موته او لم يشرع هو انا به وقال في احكام الاموات من الجواهر عند قول المصنف ره وكل من وجب عليه القتل يؤمر بالاغتسال قبل قتله ثم لا يغسل
بعد ذلك ما نصه والاصل في هذا الحكم ما رواه الكليني بسند ضعيف جدا عن مسمع بن كردين عن ابي عبد الله ع قال المرجوم والمرجومة يغسلان
ويحنطان قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغتسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد ويصلى عليه ورواه الصدوق ره مرسلا
عن امير المؤمنين ع والشيخ ره باسناده عن محمد بن يعقوب وباسناده الى ابن يزيد وغيره لكن في بعضها يغتسلان من الافعال بخلاف ما في الكافي فان
فيه يغسل بالتشديد مع البناء للمجهول وكيف كان فلا اشكال فيما تضمنه من الحكم بالغسل قبل الموت وان ضعف السند لانجباره بفتوى الاصحاب من غير
خلاف يعرف كما اعترف به في المعتبر وتمسك في الحدائق مضافا الى الرواية المذكورة بما في الفقه الرضوي وان كان الميت مرجوما بدئ بغسله وتكفينه و
تحنيطه ثم يرجم بعد ذلك وكذلك القاتل اذا اريد قتله قودا بل زاد فيهما دعوى الاتفاق من الاصحاب فيهما وحديثا على مضمون الروايتين ثم انه قال فيهما
الظاهر من الخبرين المتقدمين هو كون هذا الغسل الذي فيهما مشتملا على الاغسال الثلاث وانه غسل الاموات قدم بتقديمه وان كان حيا بدليل
التحنيط والتكفين بعده واحتمل في الروض الاكتفاء بغسل واحد لكونه حيا وذلك الغسل مخصوص بالاموات ولان الامر لا يقتضي التكرار و
اتمام الغسل بعد ذلك للامتثال وقال في البحر ان ظاهر النص وصريح الفتوى بل صرح به جماعة ان هذا الغسل غسل ميت قدم فيعتبر فيه جميع
ما يعتبر فيه من الاغسال الثلاث مع مزج الخليطين في الاثنين منها ونحو ذلك من غير خلاف اجده فيه سوى العلامة ره في القواعد فتبعه من تاخر
عنه حيث استشكل في وجوب الثلاث وعلله بعضهم باصالة البراءة وبان المعهود الوحدة في غسل الاحياء وباطلاق الامر بالاغتسال في النص و
فيتحقق مع الوحدة وضعف الجميع واضح وكذا الاشكال في الاجتزاء به عن الغسل بعد الموت وانه به يرتفع النجاسة الحاصلة بسبب الموت
في غيره وكذا سائر ما يترتب على غسل الميت من عدم وجوب الاغتسال بالمس ونحوه ولا وجه لاستبعاد ذلك من حيث تقديم الغسل على سبب النجاسة
بعد فرض ثبوت ذلك من النص والفتوى اذ الاحكام الشرعية موكولة الى صاحبها وربما ايده بعضهم بما نحن فيه بخبر عمر عن خبر محمد بن قيس

الثقة عن ابي جعفر ع ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال اني زنيت فطهرني الى ان ذكر انه رجم فلما مات اخرجه فصلى عليه ودفنه فقالوا يا امير
المؤمنين ع لم لا تغسله قال قد اغتسل بما هو منه طاهر الى يوم القيمة فلا حاجة للمناقشة فيه بعد ظهوره فيما نحن فيه من تقدم التغسيل مع امكان
تكلف في معناها فتامل انتهى وتحقيق المقام اما في الاول اعني المعصوم فهو انه لا اشكال في طهارته وانه تعالى شانه عن طرو النجاسة عليه وان
الدليل على ذلك من اخبارنا لا يسع الدفاتر بل هو من مقتضيات المذهب وضرورياته وما استدل به صاحب الجواهر من مكاتبة الصيقل
وما ورد في خصوص الزهراء سلام الله عليها ضميمة عدم القول بالفصل من جملة تلك الادلة فلا باس به الا ان ما تمسك به من الاصل المقرر
بوجوه ليس في محله لان الوجوه التي يقرر بها هو استصحاب الطهارة في حال الحيوة واصالة الطهارة في الاشياء واصالة التوقيف واصالة البراءة
من غسل الملاقي ولا يقاوم شيء منها اطلاق اخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة على نجاسة الميت بالموت فانها المرجع لو فرض الشك دون
الاصول واما في الثاني اعني الشهيد فهو ان ما ذكره من ظهور ما دل على سقوط الغسل له في عدم نجاسته بهذا الموت اكراما وتعظيما له من
الله تعالى ممنوع ولا دلالة في سقوط تغسيله على طهارته بمعنى ان من لامسه برطوبة لا يجب عليه غسل يده اصلا واطلاق الاخبار الناطقة
بنجاسة الميت بالموت شامل للمورد واضعف من ذلك قوله بل لم يجعل عز وجل له موتا فقال ولا تحسبن الاية ضرورة ان ذلك الموت في تلك
الحيوة مما لا مساس لها ولا مناسبة بها والروح من هذا البدن العنصري الذي عليه مدار نجاسته وعدم نجاسته واما في الثالث اعني من
شرع له تقدم الغسل فهو انا لا نسلم ان هذا الغسل غسل ميت قدم والذي دل عليه الاتفاق هو ان المقتص منه او المرجوم يجب ان
يغتسل ويتحنطون ما زاد على ذلك الا ترى الى كلام المصنف ره في المعتبر حيث قال قال الشيخان من وجب عليه القود او الرجم امر بان يغتسل
والتحنط ثم يقام عليه الحد وافقهما ابنا بابويه في ذلك وزادا تقديم الكفن على القتل ايضا ثم ذكر استدلال الشيخ ره برواية مسمع المتقدمة
وضعفها ثم قال غير ان الخمسة افتوا بذلك ولا اعلم للاصحاب فيه خلافا انتهى واما كون الغسل ثلثة مع الخليطين فهو تفسير جماعة من المتاخرين
ومتابعيهم وليس امرا متفقا عليه كما عرفت فقد نقل الخلاف من العلامة ره والشهيد الثاني ره وجماعة وكذا كونه غسل ميت قدم فانه اجتهاد
من بعضهم ويتعبر بعض اخر وقد اجاد صاحب الحدائق ره حيث قال في ذيل البحث عن ان من المرجوم او المقتص منه يجب عليه غسل الميت
ام لا ما صورته وبالجملة فان غاية ما دلت عليه رواية مسمع بعد تسليمها مع مخالفتها لمقتضى القواعد هو سقوط الغسل بعد الموت يعني تغسيله
ثانيا واما ما عداه فان كون هذه الامور مترتبة على الغسل فظ ممنوع لما عرفت ثم قال وقد وافقنا في هذا المقام في الذخيرة مع اقتفائه
اثر صاحب المدارك فقال وفي وجوب الغسل بمس بعد الموت تردد ونظر العلامة ره في المنتهى ايضا وعن ابن ادريس ره انه اوجب الغسل بمسه انتهى
ولكنه مع ذلك لم يدع التلازم بين سقوط الغسل وبين الطهارة فكانه اراد بمنع ما عدى سقوط الغسل امورا اخر غير الطهارة فانه ره قال في باب
غسل الميت قالوا ولا يجب الغسل بعد موته لقيام الغسل المتقدم مقام الغسل المتاخر عن الموت لا عبارا ما يعتبر فيه ولا يلزم منه سبق التطهير
على النجاسة لان امر الشارع بالغسل وحكم بالتطهير بعده وقد وجد الامران وليست نجاسة الميت عينية محضة والا لم يطهر فعلم من ذلك ان
تقديم الغسل يمنع من الحكم بنجاسته بعد الموت بسقوط غسله بعده وما ذاك الا لعدم النجاسة ثم قال اقول لا ريب في صحة هذا الكلام بعد ثبوت
النص والقول بما دل عليه الا انه مشكل لما قدمناه سابقا في بحث غسل المس من ان هذه الرواية معارضة بجملة من الاخبار الصحيحة الصريحة فلا يبلغ
في تخصيصها ولكن اجماعهم على الحكم المذكور قديما وحديثا سد باب النزاع فيه انتهى فان مراده بالحكم المذكور الذي لم يطلعوا عليه هو انه لا يغسل المحدود
او المقتص منه ثانيا بعد موته ولزوم الطهارة لعدم التغسيل ثانيا من قبيل الواضح عنده المسلم بين الفقهاء في نظره وهو عندي محل تامل
فان الاحكام التعبدية لا تنال بالحدس والتخمين وقد عرفت المنع من كون هذا الغسل ولو سلمنا ذلك قلنا ان غسل الميت المجعول موضوعا
في الادلة الدالة على انه يطهر بعد الغسل ينصرف الى الفرد المتعارف منه وهو ما بعد الموت لا ما اوجد قبله هذا واما ما استدل به ثانيا من
انصراف الاخبار الدالة على التنجيس الى غير الشهيد فهو دعوى عارية عن الدليل لان الانصراف موقوف على غلبة استعمال اللفظ في شيء فيقرع
عليه حيث يصير متبادرا من اللفظ تبادرا اطلاقيا كما اعترف به هو ره في غير هذا المقام فلا يكفي كون شيء من الافراد اغلب وجودا في انصراف
اللفظ ولا اقل من الشك في الانصراف وقد حققنا في الاصول ان المطلق اذا شك في كونه منصرفا او غير منصرف لزم حمله على الاطلاق لكونه
المعنى الحقيقي الاصلي الذي يجب حمل اللفظ عليه بمقتضى الكلام في التاسيد برواية محمد بن قيس الذي قال فيه انا في غنية منه فنقول ان ظاهرها هو انه لم
يغتسل قبل الرجم ومع هذا دفنه بغير غسل فلا ينطبق على المطلوب **المسئلة الثالثة** ان ميتة ما لا نفس له سائلة طاهرة قال في
المعتبر اجمع فقهاؤنا واكثر علماء الجمهور على ان ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء بموته وما لا ينجس بموته لا ينجس بملاقاته انتهى وقال في المنتهى اتفق

المسئلة الثالثة في ميتة ما لا نفس له سائلة

علمائنا على ان ما لا نفس له سائلة من الحيوانات لا ينجس بالموت ولا يؤثر في نجاسة ما يلاقيه انتهى ولكن ربما وقع خلاف شاذ في بعض صنفه
قال الشيخ ره في النهاية كل ما ليس له نفس سائلة من الاموات فانه لا ينجس الثوب ولا البدن ولا الشراب اذا وقع فيه سوى الوزغ والعقرب وفي المقنعة عن
ابن البراج انه قال اذا اصاب شيئا وزغ او عقرب فهو نجس ووافقهما ابن حمزة في الوسيلة وسلار في المراسم حجة القول الاول وجهان احدهما
الاصل وممن تمسك به الشيخ ره في ف حيث قال الاصل طهارة الماء والحكم بنجاسته بهذه الاشياء يحتاج الى دليل انتهى والاصل تقريرات اخر وثانيهما
الاخبار منها موثقة عمار عن الصادق ع انه سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن و
شبهه فقال كل ما ليس له دم فلا باس به ورواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد ع قال لا يفسد الا ما كانت له نفس سائلة ورواية ابن مسكان
قال قال الصادق ع كل شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس واشباه ذلك فلا باس به ومرفوعة محمد بن يحيى عن الصادق ع
قال لا يفسد الماء الا ما كان له نفس وعن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر انه سال اخاه موسى ع عن العقرب والخنفساء
واشباه ذلك يموت في الجرة والدن يتوضأ منه للصلوة قال لا باس وموثقة ابي بصير او صحيحته عن الصادق ع قال سئلته عن الذباب يقع في
الدهن والسمن والطعام فقال لا باس وهذه الاخبار بعد انضمام بعضها الى بعض وفيها ما اشتمل على اعطاء القاعدة في الطهارة للشيء و
بكون الحيوان ليس له دم او ليس له نفس كان فيها ما اشتمل على بعض ما حكم به الشيخ ره وابن البراج بنجاسته يعطى ثبوت القول الاول المشهور و
لا يضر اطلاق الدم للسائل وغيره والنفس الشاملة للسائلة وغيرها لانصراف اطلاقهما الى السائل مضافا الى ما في بعض الاخبار المصرح بطهارتها
من الاشتمال على الدم الغير السائل كالذباب ثم انها من جهة كثرتها وتعاضد بعضها ببعض تستغني عن صحة السند خصوصا واشخاصها وافرادها مضافا
الى الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة التي منها ما عرفت ومنها ما في ف حيث قال فيه ما لا نفس له سائلة كالذباب والخنفساء والزنابير وغير
ذلك لا ينجس بالموت ولا ينجس الماء والمايع الذي يموت فيه ثم نقل اقوال العامة ثم قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى ومنها ما في الغنية من قوله واما ما
لا نفس له سائلة كالذباب والجراد فلا ينجس الماء بموته فيه بدليل الاجماع وظاهر كلام السيد ره ايضا في الناصريات دعوى الاجماع فان فيها ما
نصه كل حيوان ليس له دم سائل فانه لا ينجس بالموت ولا ينجس الماء وهذا صحيح عندنا ان كل ما لا نفس له سائلة كالذباب والجراد والزنابير
وما اشبهها لا ينجس بالموت ولا ينجس الماء اذا وقع فيه قليلا او ابو حنيفة وافقنا في هذه المسئلة وكذلك مالك وللشافعي قولان قال في القديم
انه لا ينجس الماء وفي الجديد انه ينجس انتهى ومثله كلام العلامة ره في التذكرة فانه قال فيها وان لم يكن ذا نفس سائلة فعندنا انه طاهر ولا
ينجس ما يقع فيه من الماء وغيره وبه قال ابو حنيفة ومالك واحمد والشافعي في احد القولين انتهى حجة القول الثاني اما على نجاسة الوزغ
فهي ما استظهره بعضهم من انه مبني على حكم الشيخ ره بنجاسته عينا وانه عنده كالكلب واما نجاسة العقرب فقد نقل العلامة ره في لف
الاستدلال عليها برواية ابي بصير عن الباقر ع قال سئلته عن الجنب يقع في الماء ايتوضأ منه قال نعم لا باس به قلت فالعقرب قال ارقه واجاب
عنها بانها غير دالة على ذلك لجواز استناد الاراقة الى وجود السم في الماء لا الى نجاسة العقرب واستجوده في الحدائق بعد نقله ثم قال و
يمكن ذلك ايضا بجواب عمار رواه سماعة في الموثق قال سئلت الصادق ع عن جرة وجد فيها خنفساء قد ماتت قال القه وتوضأ منه وان كان
عقربا فارق الماء وتوضأ من غيره قلت لا ريب في ان السم لا يسري من العقرب الى الماء الذي مات فيه وقد جربنا ذلك لكن عامة الناس
لا يتفطنون لذلك فليتنفرون ويتوحشون من ذلك لاحتمال سراية السم فيمكن ان يكون الاراقة لدفع الوحشة مع انه لا حاجة بنا
الى حمل الاخبار وتاويلها فيكفينا عدم صلاحية الروايتين المذكورتين لمعارضة تلك الروايات المؤيدة بالشهرة والاجماعات المنقولة
فقد تبين مما بينا ان الحق المعول انما هو القول الاول تتميم نذكر فيه امرين الاول انك قد عرفت المعيار في نجاسة ميتة الحيوان و
طهارتها انما هو كونه ذا نفس سائلة وكونه غير ذي نفس وقد عرفت الاجماعات المنقولة على اختصاص كل من الحكمين بشيء من القسمين و
هذا اعم من ان يكون الحيوان بريا او بحريا فكما يجري الحكم في البري كذلك يجري في البحري وقد صرح العلامة ره في التذكرة بان الحكمين في قسمي
الاول يجريان في قسمي الثاني ايض قال فيها حيوان الماء المحرم مما له نفس سائلة اذا مات في ماء قليل نجس عندنا لانفعال القليل بالنجاسة
وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة لا ينجس لانه يعيش في الماء فلا ينجس بموته فيه كالسمك ويبطل بالفرق وما لا نفس له سائلة كالضفدع
لا ينجس به الماء القليل وبه قال ابو حنيفة خلافا للشافعي انتهى ولكن قال الشيخ ره في ف اذا مات في الماء القليل ضفدع او ما لا يؤكل
لحمه مما يعيش في الماء لا ينجس الماء وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي اذا قلنا انه لا يؤكل لحمه فانه ينجس دليلنا ان الماء على اصل الطهارة والحكم
بنجاسته يحتاج الى دليل وروى عنهم ع انهم قالوا اذا مات فيما فيه حيوة لا ينجسه وهو يتناول هذا الموضع ايض انتهى فيستفاد منه ان ميتة

الحيوان البحري سواء كان ذا نفس سائلة او غيره طاهرة ولم يوافقه في هذا المعيار احد من اصحابنا لكون الفرق بالحكمين المذكورين عندهم
مدار العنوانين الذين هما كون الحيوان ذا نفس وكونه غيره ولذا رد المص ره في المعتبر على حكم العبارة المذكورة واختار التنجيس بما له نفس من الحيوان
المائي كالتمساح واحتج بانه حيوان له نفس سائلة فكان موته منجسا ولولا ان الكبرى الكلية من المسلمات لم يمكن له الاستدلال على هذا الوجه
وقد عرفت عبارة التذكرة الظاهرة في دعوى الاجماع ولهذا تاول الفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام مقالة الشيخ ره حيث قال و
ظاهر الخلاف طهارة ميتة الحيوان المائي ويجوز بناؤه على الغالب انتهى واما الرواية التي استند اليها فقد رده في الحدائق بقوله
ما نقله الشيخ ره عنهم من الرواية لم نقف عليها في شيء من كتب الاخبار ولا نقلها غيره فيما اعلم ثم قال وقد اعترضه بذلك ايض بعض افاضل
المحققين من متاخري المتاخرين فقال واما الرواية فلم نجدها في موضع مسند حتى ينظر في صحتها وضعفها انتهى لكن يبقى هنا شيء
وهو انه يتجه ما تمسك به الشيخ ره من الاصل نظرا الى ان ما له نفس معقد الاجماعات المنقولة والاخبار الدالة على نجاسة ميتته مطلق ينصرف
الى الافراد المتعارفة الشائعة فيكون ما عداها مما يشك في ثبوت حكم النجاسة له فلا جرم يجري فيه اصالة الطهارة وعلى هذا يبتني ما ذكره
في ذيل الكلام بقوله وبالجملة فان قول الشيخ ره بالنظر الى ما ذكرنا من عدم شمول الاخبار المتقدمة لمثل هذه الافراد النادرة لا يخلو من قوة
انتهى ولكن قد ذكرنا مكررا ان الانصراف يتبع غلبة الاستعمال دون مجرد غلبة الوجود واني ليبعد دعوى غلبة استعمال ما له نفس في
خصوص البري ولا اقل من الشك في حصول سبب الانصراف فيبقى الاطلاق على حاله كما حققناه في الاصول ونبهنا عليه في موارد من هذا
الكتاب مضافا الى ان معقد اجماع التذكرة هو خصوص البحري وقد عرفت استدلال المحقق ره في المعتبر على تنجيس الحيوان البحري كالتمساح بانه
مما نفس له سائلة فيصير ان فرضه على ان ما له نفس فهو معقد الاجماع على نجاسته بقول مطلق هو ما يعم البري والبحري جميعا ويمكن ح
جعل معقد الاجماع قرينة على ما في الاخبار ولو تنزلنا عن هذا كفانا الاجماع فالمختار هو القول بنجاسة ما له نفس سائلة وان كان بحريا
الثاني انه لا اشكال في حرمة استعمال الميتة فيما كانت الطهارة شرطا فيه من الاكل والشرب ونحوهما بل قد يدعى تحريم الانتفاع به كما حكي التصريح
به عن جمهور الاصحاب نعم عن التذكرة والمنتهى التردد فيه بالنسبة الى اليابس لكن فيهما ان المنع اقرب كما عن الشهيد التصريح لكن عن شرح المفاتيح
للمحقق البهبهاني ره انه ليس محل خلاف وان وقع في الذخيرة نوع تردد فيه وليس بجائز انتهى قال في الجواهر بعد نقله وهو كذلك للاطلاق والادلة
الا انه لا يترتب عليه فساد العبادة فيما لو اتخذ منه مثلا حوضا يسع ازيد من كر فتوضا منه كما صرح به في القواعد وكشف اللثام
اذ المحرم عليه جعل الماء فيه لا افراغه نعم لو قلنا بوجوب الافراغ عليه وباقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وكان الوضوء ضدا اتجه الحكم بالفساد كما انه
يتجه الفساد لو استعمله في نفس العبادة فيما لو ارتمس فيه مثلا بل لا يحوط ترك الوضوء فيه لصدق استعمال جلد الميتة كما اختاره في كشف الغطاء
ثم قال وهل يدخل في الانتفاع المحرم نحو التسقيف به والاحراق لتسخين الماء لو قلنا بجواز اصل احراق الحيوان وجهان من الشك في تناول
الادلة لمثله وعدمه انتهى واقول الاظهر ان المراد بالانتفاع المنهي عنه في طي الادلة انما هو الانتفاع المتعارف واما مثل دفن
الميتة عند اصول الاشجار لتقويتها او اتخاذ دلو من جلدها يستقى بها للزرع او التسقيف به فالظاهر انه لا اشكال في جوازه وقد حكي عن جماعة
منهم المص ره في النافع والعلامة ره في الارشاد جواز الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلوة والشرب كما ان الظاهر جواز الحراق ميتة الحيوان نعم
اكرام ميتة الانسان بما يليق به واجب بل ربما امكن البحث في الانتفاع المتعارف بالنسبة الى كل شيء كلبس الجلود وجعلها اغماد السيوف الى
ان يقوم الاجماع على عدم جوازه نظرا الى ما تقدم في رواية ابي بصير من ان علي بن الحسين ع كان يلبس فراء العراق ثم يحتاط بالنسبة الى
الصلوة فيلقيها عندها لوقوع الاشتباه في غير محصور ولا يحتاط في لبسها فلو كان لبس جلد الميتة حراما لاحتاط في ذلك ايض وفي رواية
الصيقل انه كتب الى مولينا الرضا ع اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمير الميتة فكتب ع اتخذ ثوبا للصلوة ولم يكتب النهي عن عمله فيها قوله وكل ما ينجس
بالموت فما قطع من جسده فهو نجس حيا كان او ميتا البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين الاول في الاجزاء المنفصلة بعد الموت عدا ما استعرف
استثنائه من الشعر والصوف ونحوهما والحكم بالنجاسة هنا مما لا اشكال فيه لقيام الاجماع ولان نجاسة الميتة عبارة عن نجاسة اجزائها ضرورة انه ليس
الكل الا عبارة عن الاجزاء ودعوى اعتبار الانضمام في بقاء حكم النجاسة على كل منها واضح الفساد فالحكم بالنجاسة منطبق على القاعدة مضافا
الى الاجماع فما ذكره صاحب المدارك من التردد مع قطع النظر عن الاجماع حيث قال نعم يمكن القول بنجاسة القطعة المبانة من الميت استصحابا لحكمها حالة
الاتصال ولا يخفى ما فيه انتهى ليس في محله لارتفاع التردد بما ذكرناه من الوجه كارتفاع التمسك بالاستصحاب لقيام القطع وعدم تطرق مجال
للشك المعتبر في موضوعه ولهذا يحكم بنجاسة اجزاء الكلب المنفصلة عنه بنفس الادلة الدالة على نجاسته ثم انه على تقدير تحقق موضوع الشك المستتبع

في نجاسة اجزاء الميت

الجواز

الجزء بان الاستصحاب لا وجه له بعد ما عرفته بقوله ولا يخفى ما فيه اذ ليس هناك الا تبدل الحال بالنسبة الى ذلك الجزء من حيث انه كان متصلا ثم طرء عليه الانفصال
الثاني في الاجزاء المنفصلة في حال الحيوة قال في ك هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب واراد بالحكم ما ذكره المصنف ره من نجاسة ما انفصل من الحي و
الميت وعن المعالم انه لا يعرف فيه خلاف بين الاصحاب وفي ئق الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان كل ما ينجس بالموت مما له نفس سائلة فما قطع
من جسده حيا كان او ميتا فهو نجس انتهى وعن الذخيرة ان المسئلة كانها اجماعية ثم قال ولولا الاجماع لم نقل بها لضعف الادلة انتهى والظاهر ان
ما ذكره العلامة ره في التذكرة مطابق لما عرفت من الاتفاقات المنقولة في نجس الحي فانه قال كل ما ابين من الحي مما تحله الحيوة فهو ميت فان كان
من ادمي كان نجسا عندنا خلافا للشافعي انتهى وذلك لان تخصيص الادمي بالذكر ليس من جهة الفرق عند الخاصة بينه وبين غيره من الحيوان
وانما هو لاجل التنبيه على خلاف الشافعي فيه فتدبر ويدل على حكم المسئلة نصوص اهل العصمة سلام الله عليهم وهي على قسمين احدهما ما ورد في
الاجزاء المبانة من الادمي الحي وهو ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ايوب بن نوح رفعه الى الصادق ع قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا
مسها الانسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وتقريب الدلالة ان الرجل حقيقة في الذكر الحي
من الاناسي واطلاقه على الميت مجاز كما اعترف به جماعة ونفى عنه البعد بعض المحققين ره فيختص حكم الحديث بالحي ولذا تميز المعنى الحقيقي من
المجازي ولم يعلم ان ايهما المراد فمقتضى الاصل هو الحمل على المعنى الحقيقي وهو واضح ولو تنزلنا عن الاختصاص فلا اقل من عمومه للحي والميت وهو كاف
في اثبات المطلوب ويتعدى من الذكر الى الانثى بعدم القول بالفصل ولقاعدة الاشتراك الا ما خرج وثانيهما ما ورد في الاجزاء المبانة من
الحيوان الحي الغير الادمي مثل ما رواه في الفقيه بسند صحيح عن ابان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق ع ما اخذت الحبالة وقطعت منه
فهو ميتة وما ادركت من سائر جسده حيا فذكه وكل منه ورواه الشيخ ره في يب والكليني في في بطريق صحيح وما رواه في في ويب في الصحيح
الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن قيس عن الباقر ع قال قال امير المؤمنين ع ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فذروه فانه ميت
وكلوا ما ادركتم منه حيا وذكرتم اسم الله عليه وما رواه الكليني والشيخ عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع قال ما اخذت الحبالة وقطعت
منه شيئا فهو ميت وما ادركت من سائر جسده حيا فذكه ثم كل منه وليس في التهذيب ثم كل منه وما رواه في في عن عبد الله بن سليمان عن الصادق ع
قال ما اخذت الحبالة وانقطع منه شئ او مات فهو ميتة وما رواه زرارة عن الباقر ع قال ما اخذت الحبالة وقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت
من سائر جسده فذكه ثم كل منه وما رواه في في عن الحسن بن علي الوشا قال سئلت ابا الحسن ع فقلت جعلت فداك ان اهل الجبل يثقل عندهم
اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي ميتة فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال اما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام وعن الكاهلي قال
سئل رجل الصادق ع وانا عنده عن قطع اليات الغنم قال لا باس ان تستصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي ع ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به
وعن ابي بصير عن الصادق ع قال في اليات الضان تقطع وهي احياء انها ميتة وتقريب الدلالة في مجموع هذه الاخبار ان الميتة حقيقة في مجموع الحيوان
لان الموت والحيوة من صفات نفس الحيوان فلا يوصف به اجزاؤه فحمل الميتة على الاجزاء انما هو من باب التشبيه ومن المعلوم ان اظهر اوصاف الميتة
في الشرع انما هي النجاسة وحرمة الاكل فيدل كل ما حكم فيه من الاخبار المذكورة بكون الجزء المبان من الحي ميتة على نجاسته مضافا الى ما في
رواية الوشا من قوله ع انه يصيب اليد والثوب وهو حرام فان الحرام فيه لا يحتمل غير النجاسة وما في ذيل رواية الكاهلي من قوله ع ان ما قطع منها
ميت لا ينتفع به نظرا الى استلزام عدم جواز الانتفاع بمثله للنجاسة وما في رواية عبد الله بن سليمان من الجمع بين ما اخذت الحبالة وانقطع
منه شئ وبين ما مات في الحكم عليهما بقوله فهو ميتة وقد تقدمت الروايات الدالة على نجاسة الميتة فيكون ما في هذه الاخبار من الحكم بكون
الاجزاء المنفصلة من الحي ميتة اشارة الى جريان ذلك الحكم عليها وبهذا البيان يندفع ما حكي عن صاحب المعالم ره من انه اورد في المقام روايات
الاليات الثلث خاصة وقال في الاولى اشعار بالنجاسة لكن في طريقها ضعف وقال في الاخيرتين انه لو تم سندهما لاحتاجا في الدلالة على النجاسة
الى وجود دليل عام في نجاسة الميتة ليكون اثبات ان المقطع منه ميتة مقتضيا لدخوله في عموم الدليل على نجاسة الميتة وقد علم ان العمدة في التعميم
هو الاجماع المدعى في كلام الاصحاب وح فالتمسك به موقوف على كونه متناولا لهذا المقطع ومعه لا حاجة الى توسيط الاحتجاج بما دل على انه
ميتة وعلى كل حال فالحكم ههنا ليس بموضع خلاف انتهى فقد تبين مما ذكرناه ان الحكم بالنجاسة مما لا اشكال فيه بحمد الله سبحانه تنبيهات الاول
انه لا فرق في نجاسة الجزء المنقطع من الحي بين ما فارقه الروح بالقطع وبين ما فارقه قبله ودعوى انصراف الاطلاق الى الاول ممنوع على انه لا دليل
على نجاسة ما فارقه الروح في حال كونه جزءا من الانسان وقد عرفت انه لا يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان وانما جعل
الشارع الاجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميتة فلا دليل على النجاسة قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية الشاملة لصورة موت الثالول او لحم

الجرح او بعضها متصلا بالبدن مع انه حكي عن شارح الوسائل انه نقل الاجماع على طهارتها حال الاتصال وعن المعالم نفي الريب في بطلان القول بنجاستها
وعن شرح المفاتيح دعوى الضرورة على عدم التزام الناس بقطعها فظهر مما ذكرناه ضعف التردد في الاجزاء الكبيرة التي يعرضها الموت حال الاتصال
كما عن شارح الدروس نعم اذا كان اتصالها ضعيفا بحيث يعد منفصلا عرفا فلا يبعد الحكم بنجاستها الثاني انه قال العلامة ره في المنتهى الاقرب
طهارة ما ينفصل من بدن الانسان من الاجزاء الصغيرة مثل البثور والثالول وغيرهما لعدم امكان التحرز عنها فكان عفوا دفعا للمشقة انتهى واوضحه بعض
الاواخر بلزوم الحرج من الاجتناب عنها خصوصا ما يتصل بروس الشعر في ايام الصيف وما يعلو الجراحات والدماميل وغيرها عند البرء
وما يحصل في الاظفار ويتطاير من القشور عند الحك سيما مع داء الجرب ونحوه وما يكون على الشفة خصوصا لبعض الناس في بعض الاوقات
او على باطن الاقدام عند ارادة تنظيفها وتحجيرها وغير ذلك انتهى لكن حكي عن صاحب المعالم ره انه اعترض كلام المنتهى بعد نقله فقال ويظهر
من تمسكه بعدم امكان التحرز انه يرى تناول دليل نجاسة المبان لها وان المقتضي لاستثنائها من الحكم بالتنجيس والقول بطهارتها هو لزوم الحرج والمشقة
من التكليف بالتحرز عنها وهذا عجيب فان الدليل على نجاسة المبان من الحي كما علمته اما الاجماع او الاخبار التي ذكرناها او الاعتبار الذي حكيناها
عن بعض الاصحاب اعني مساواة الجزء للكل في وجود معنى الموت فيه والاجماع لو كان متناولا لما نحن فيه لم يعقل الاستثناء منه والاخبار على تقدير صحتها
ودلالتها وعمومها انما تقتضي نجاسة ما انفصل في حال وجود الحيوة فيه لا ما زالت عنه الحيوة قبل الانفصال كما في موضع البحث والنظر الى
ذينك الاعتبارين يقتضي ثبوت التنجيس وان لم تنفصل تلك الاجزاء لتحقق معنى الموت فيها قبله ولا ريب في بطلانه والتحقيق انه ليس لما يعتمد
عليه من ادلة نجاسة الميتة وابعاضها وما في معناها من الاجزاء المبانة من الحي دلالة على نجاسة نحو هذه الاجزاء التي يزول عنها اثر الحيوة في حال
اتصالها بالبدن فهي على اصل الطهارة واذا كان التعلق بالاصل مجال فلا حاجة الى تكلف دعوى لزوم الحرج انتهى واستجوده في الحدائق بعد
نقله لكنك عرفت وجه الاستدلال بالاخبار المذكورة ثم انها على كثرتها وذهاب الاكثر اليها يستغني عن صحة سند كل واحد وقد يتمسك بالحكم
بالطهارة بوجه اخر وهو انصراف القطعة في الاخبار الى غير الاجزاء الصغار فتبقى هي على اصالة الطهارة وهذا الوجه يعطيه كلام صاحب الجواهر
حيث قال نعم قد يشك في شمول سائر ما تقدم من الادلة لما ينفصل من بدن الحي من الانسان من الاجزاء الصغار كالبثور والثالول ونحوهما
فيبقى الاصل والعموم سالمة عن المعارضة واعترض عليه بعض المحققين ره في شرحه على الارشاد بعد حكمه بان مقتضى رواية ايوب بن نوح الحكم
بنجاستها بقوله ودعوى انصراف القطعة الى غير الاجزاء الصغار ناشئة من الخلط بين التشكيك الابتدائي كانصراف الماء الى الصافي وبين التشكيك
المستقر كانصراف الدرهم والدينار الى الرائج ولهذا تمسك بعض كالمصنف ره في المنتهى على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه فانه اعتراف بعموم ادلة
النجاسة وقيام المقتضي لها ولا دليل العفو وقد يتمسك في الحكم بالطهارة [illegible] وغيره وهو ما رواه صحيحا عن علي بن
جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح
ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعل قال وترك الاستفصال عقيب السؤال يفيد العموم ويقرب
الاستدلال على القول بعدم جواز حمل النجس في الصلوة وانه لو فرض حمل ما قطع بين القطع والطرح فنفي الباس عن ذلك يستلزم طهارة
ما قطعه وكذا مع انكار القول بابطال حمل النجس للصلوة لكن مع القول بان ملاقاة الجزء المبان من الحي كملاقاة الميت توجب نجاسة ملاقيه
حتى مع عدم الرطوبة لاستلزام قطعه ملاقاة يده التي هي جزء من بدنه لتنجيسها المنافي لصحة الصلوة وكذا على القول باشتراط الرطوبة في
تنجس الملاقي للميت والجزء المبان من الحي لعدم ترك الاستفصال في الصحيحة عن الرطوبة واليبوسة فيفيد العموم بالنسبة الى القسمين خصوصا
مع ملاحظة ما قيل من غلبة العرق في بلد السؤال والجواب لشدة الحر فيها خصوصا مع تعرضه لخوف سيلان الدم المعلوم حكمه عند غير
السائل فضلا عنه وتركه التعرض للنحو فيه المحتمل الخفاء عليه وعلى غيره فما يقال من ان ترك الاستفصال لعله لمعلومية الحكم عند السائل في غير محله
من ان الاصل ينفي احتمال العلم لمسبوقيته بالعدم واورد على ذلك بان الظاهر من صحيحة علي بن جعفر ان السؤال فيها ليس عن طهارة ما يقطع
من الثالول من حيث ان قطعه او نتف اللحم لا يستلزم حمله انا ما في الصلوة ولا مسه برطوبة حتى يجب على تقدير النجاسة تقييد الامام ع لصورة
عدم لزوم حمل الجزء او مسه بالرطوبة فالحكم بنفي الباس مبني على ان السؤال انما هو عن كون هذا الفعل في الصلوة من المنافيات لها ام لا فانه
سئل ايضا قبل هذا السؤال فقال وسئلته عن الرجل يتحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل يصلح له ان ينزعه ويطرحه قال ان كان لا يجد
دما فلينزعه وليرمه وان كان يدمى فلينصرف قال وسئلته عن الرجل يكون به الثالول اه وح فالغرض من السؤال انما هو استعلام كون هذا الفعل
في الصلوة مما ينافيها ام لا فاجاب بانه لا ينافيها لانه ليس بفعل كثير تمحي به صورة الصلوة نعم ان استلزم خروج الدم كالضرس في السؤال

الأول ابطل من حيث الدم انتهى وقد وقع بعد السؤال الذي استدل به سؤال آخر كما في كتاب الصلوة من الوسائل ولفظه عن الرجل يكون في صلوته
فرماه رجل فشجه فسال الدم فانصرف فغسله ولم يتكلم حتى رجع الى المسجد هل يعتد بما صلى او يستقبل الصلوة قال يستقبل الصلوة ولا يعتد
بشيء مما صلى ومن هنا وقع في كلام بعض من قرر الايراد على الاستدلال انه انما بتوهم موضع الاستدلال وما الحقه من السؤال قرينتان على ان
المراد بنفي البأس انما هو رفع توهم كون القطع فعلا كثيرا منافيا للصلوة واجاب بعض المحققين ره تبعا لصاحب الجواهر ره بان الصحيحة المذكورة
بقرينة اشتراط عدم خوف سيلان الدم فيها الذي لا دخل له بالفعل الكثير يقتضي ان المعصوم ع في مقام الترخيص الفعلي من جميع الجهات فكان
ينبغي تقييده على تقدير نجاسة المقطوع مصوره على الحمل والمس برطوبته مع عدم انفكاك القطع عن احدهما فالاستدلال به حسن كما عن بعض
الاحكام والمعالم واقول الاولى في تقرير الجواب انه بملاحظة السؤالين الواقعين في طرفي محل الاستدلال يعلم ان محل الاستدلال
ناظر الى حكم الطهارة والنجاسة لان كون نزع الضرس وطرحه من قبيل الفعل القليل واضح لا يحتاج الى السؤال عن حال كونه قليلا او كثيرا او على
فرض اشتباه الموضوع او حكمه نقول ان من الواضح ان قطع الثالول وطرحه في النزع الضرس وطرحه موضوعا وحكما لو فرض كون السؤال
الاول مسوقا لما ذكره المورد فكان يعلم حال الموضوع في السؤال الثاني مما قرره ع السؤال في الجواب الاول فلا ابد وان يكون المراد
بالسؤال الاول استعلام حكم ما لا تحله الحيوة اذا ابين من الحي فاجاب بانه لا بأس في نزعه ولما كان تحريك الضرس معرضا لخروج الدم ولو
كان غالبا ومعلوما انه اذا مسح بيده تنجست ولزم من ذلك فوات شرط الصلوة اعني طهارة بدنه فلذلك قيد ع نفي البأس بما اذا لم يجد دما
في حال ارادة نزعه والمراد بالسؤال الثاني هو استعلام حكم ما حلته الحيوة وهو الثالول او الجزء المنفصل من الجرح ولو كان عند قطعه
كان قد فارقه الروح فاجابه بنفي البأس وقيده بما اذا لم يؤد الى الادماء لانه اذا ادى الى ذلك لزم بطلان الصلوة من جهة تنجس يده ولو فرق
بين الجوابين حيث قيد في الاول بعدم وجدان الدم وفي الثاني بان لا يؤدي الى الادماء هو انه في الثاني لو كان خروج الدم بعد نزعه لم يكن يصيب
يده ولا يكون الدم من الضرس بنزع بتلك السهولة الا من قبيل ما يتهلك والفم ليس الا من البواطن التي لا تتنجس فلا يلزم تطهيرها بعد زوال
عين النجاسة وهذا بخلاف الثاني فانه اذا ادى الى الادماء يتنجس يده فحصل من ذلك ان الجواب في المقامين يفيد الطهارة لان كلا من الضرس
والثالول وما ينفصل من الجرح لو كان نجسا ينجس البدن ونجاسته مبطل للصلوة ثم انه لما حصل الفراغ عن حكم ما لم يكن يعلم نجاسته سأل
عن حال ما علم نجاسته فتصدى لازالته فحصل من ذلك فعل كثير فاجابه بانه يستأنف صلوته ولا يعتد بما اتى به وبما ذكرناه من البيان علم ان
الاستدلال بما تمسكوا به من الصحيحة في محله وقد يتمسك للطهارة بوجه رابع وهو قيام السيرة والطريقة المستقيمة في سائر الاعصار و
الامصار على عدم اجراء شيء من احكام النجاسات على شيء من ذلك مع انه مما يعم به البلوى خصوصا مع عدم نص احد من الاصحاب على النجاسة
نعم حكى عن كشف اللثام الميل الى القول بالنجاسة لكنه ضعيف مخالف للمشهور بين المتأخرين والمصرح به في المنتهى وعن مجمع الفائدة والمعالم وشرح
الدروس وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره وكشف الالتباس والذخيرة والبحار على ما حكى عنه عن اكثرها وعن الموجز انه قال فيه وعفى عن البثور
والثالول بل في الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه منهم يعني في البثور والثالول ونحوهما تنبيهان الاول انه لا ريب في ان مقتضى الاصل و
الاستصحاب في الجزء المبان من الحي هي الطهارة لكن مقتضى مرفوعة ايوب بن نوح هو ثبوت اصل ثانوي في الشرع وهو كون كل قطعة قطعت من
الانسان نجسة كما ان الاخبار الواردة في الحيوان مقتضاها ثبوت ذلك فيه والظاهر من المرفوعة المذكورة بحكم التبادر اختصاص الحكم بما يعد
جزء من بشرة الانسان فما يعد عرفا كالخارج الاجنبي مثل القشور في اي موضع كانت من الرجل والشفة او على الدماميل والجرح عند البرء فحكمها
حكم الشعر والظفر فيجري فيها اصالة الطهارة واستصحابها لخروجها عن تحت حكم المرفوعة والسيرة مطابقة للمرفوعة في الحكم واما الاجزاء
الصغار من اللحم التي لا تعد عرفا كالخارج فهي على قسمين احدهما ما هو منصوص عليه كالثالول وهذا القسم يخرج عن تحت حكم المرفوعة بدلالة
الرواية الدالة على تخصيصه من بين الاجزاء المحكوم عليها بالنجاسة في المرفوعة وثانيهما ما ليس بمنصوص عليه كالاجزاء الصغار من لحم الانسان
او غيره اذا اخذ شيء من موضع صحيح من بدنه وهذا القسم يجب عليه الحكم بالنجاسة بدلالة الاخبار السابقة فلا مدخلية لصغر الجزء وعدمه في ذلك
كما لا مدخلية لتحقق الموت فيه قبل الانفصال وعدمه فدعوى عدم شمول الاخبار السابقة للجزء الصغير من حيث كونه صغيرا فينفي الاصل
سالما ممنوعة لعدم الفرق بين حكم الجزء والجملة كدعوى عدم شمولها لما تحقق فيه الموت حال الاتصال بالحي لظهور تعليق الحكم على المبان
فما يتصل باصول الشعر عند نتفها من جرم ابيض زايدا على اصل الشعر نجس واما ما تضمنته رواية علي بن جعفر من قطع الجراح فهو ليس الا من
قبيل القشور التي تتصل بالجرح وتنفصل عنه والا فلا يقدم احد على قطع اللحم من الجرح باختياره خصوصا في الصلوة فالمراد بذلك ما

في اقسام المسك واحكامها

يجلو من الجرح من الجلود والقشور التي ليس من قطعها الم ولا فرق فيما ذكرنا كله بين الانسان والحيوان لكن هذا الذي ذكرناه انما هو في المبان من
الحي واما المبان من الميت فيحكم بنجاسته حتى لو كان من قبيل الاجزاء التي حكمنا بطهارتها لو ابينت من الحي لكون ذلك قضية الحكم بنجاسة الميت
الثاني الظاهر انه لا خلاف في طهارة المسك وفي المنتهى ان المسك طاهر بالاجماع وفي التذكرة ان المسك طاهر اجماعا انتهى ويدل
عليها سيرة المسلمين في استعماله بل يدعى ان النبي ص كان يحبه وفي مصابيح العلامة الطباطبائي ره انه قد كان النبي ص يتطيب به بلا خلاف
بين نقلة الاثار وانه روي عنه ص ان اطيب الطيب المسك وانه روى اصحابنا عن الائمة ع اخبارا كثيرة في طهارة المسك وحليته واستحباب
التطيب به مفردا او مركبا مع غيره وجواز بيعه انتهى والظاهر ان هذا المسك المتعارف هو بعض اقسامه والا فلا اشكال في نجاسة البعض في
قض التحفة ان للمسك اقساما اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذفه الظبي بطريق الحيض او البواسير فينجمد على الاحجار الثاني
الهندي وهو دم ذبح الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر قال بعض المحققين ره بعد ذكر القسمين وهذان مما لا اشكال في نجاستهما
ولكن في مصابيح العلامة الطباطبائي جعل ثاني اقسام المسك ما ينجم الظبي على الصخور من الرطوبة الدسمة الضاربة الى السواد الشبيهة
بالدم ثم قال وقيل انه دم منجمد وربما قيل انها تحيض فتلطخ ذلك ولم يثبت ولا يبعد القول بطهارة هذا النوع للاصل والشك
في كونه دما انتهى وكل من القولين بحسب الموضوع الذي قرره كل من هذين العلمين في محله الثالث ما هو دم يجتمع في سرة
الظبي بعد صيده يحصل من شق موضع الفارة وتغميز اطراف السرة حتى يجتمع الدم فيجمد ولونه اسود وهو طاهر اذا تعقب
حصول التذكية بحيث اذا وقع قبلها وفاقا لبعض المحققين ره الرابع مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف سرة الظبي ثم يعرض للموضع
حكة يسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له وانكانت القاعدة تقتضي نجاسته لانه دم ذي نفس الا ان الاجماع دل على خروجه عن هذا
العموم اما لخروج موضوعه بدعوى استحالة الدم او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا اشكال في طهارة هذا الذي يتعاطاه
المسلمون وان كان عاريا عن الفارة استنادا الى ايديهم ومن هنا قال العلامة الطباطبائي ره بعد تقسيم المسك الى قسمين خالص ومغشوش
وان المغشوش يؤلف من اجزاء كثيرة منها دم الحمام وان ما كان كذلك فلا ريب في نجاسته وتحريم بيعه ما الفطر فان عرف وجب اجتنابه وان
اشتبه جاز استعماله عملا بالاصل وحملا لتصرفات المسلمين على الصحة انتهى هذا كله هو الكلام في نفس المسك واما فارته وهي الجلدة التي
يكون فيها ففي التذكرة والذكرى وعن الموجز اطلاق القول بطهارتها وقال في المنتهى فارة المسك اذا انفصلت عن الظبية في حيوتها او
بعد التذكية طاهرة وان انفصلت بعد موتها فالاقرب النجاسة انتهى وفي كشف اللثام ما نصه وعندي ان فارته نجسة اذا لم تؤخذ من المذكى
وكذا ما فيها من المسك مع رطوبته عند الانفصال الى ان قال وان قلنا بتعدي نجاستها مع اليبس فالمسك نجس وان كان يابسا اذا لم يؤخذ الفارة
من المذكى انتهى وقد استدل للاول بوجوه الاول الاصل والثاني الحرج والثالث ان الفارة ليست جزء من الظبي بل هو شيء مستقل كالبيض للدجاج
بل ليست الجلد مما تحله الحيوة ومجرد كونها جلدا لا يستلزم محلا للروح ولا اقل من كون ذلك غير معلوم فيتجه الحكم بطهارتها وعدم الفرق
بين ما انفصل منها عن الحي والميتة وسيجيء حكاية ما ينبئ عن هذا الوجه عن العلامة ره في التذكرة والرابع ما رواه الصدوق ره والشيخ ره
عن علي بن جعفر في الصحيح عن اخيه موسى ع قال سألته عن فارة المسك تكون مع الرجل يصلي وهي معه في جيبه او ثيابه فقال لا بأس قال في
المصابيح وجه الدلالة لترك الامرين احدهما ان اطلاق السؤال يتناول الملاقاة بالرطوبة وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال يفيد العموم وثانيهما
ان نفي البأس في الرواية اما لطهارة الفارة او للعفو عن نجاسة المحمول والثاني باطل لما رواه الشيخ ره عن عبد الله بن جعفر في الصحيح قال كتبت اليه
يعني ابا محمد ع يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك فكتب لا بأس به اذا كان ذكيا فتعين الاول وهو ان يكون نفي البأس لطهارة الفارة
كما هو المطلوب ثم قال لا يقال اشتراط الذكاة يهدم ما اعتمدتم عليه من الطهارة مطلقا لان ذلك انما يلزم لو كان الذكي بمعنى المذبوح وليس بمتعين
لجواز ان يكون بمعنى الطاهر كما في قوله كل يابس ذكي وقوله ع ذكاة الارض يبسها والمعنى انه لا بأس به اذا كان طاهرا واشتراط الطهارة لا يقتضي
اشتراط التذكية لجواز ان يكون المراد خلوه عن النجاسة العارضة وهذا هو الذي فهمه الاصحاب من الرواية ولزم منه اطلاقهم الفتوى بطهارة
الفارة ولا ريب في ان الحمل عليه اولى من تخصيص الجواز بالماخوذ بعد الذبح فانه من الافراد النادرة اذ الغالب انفصال الفارة عن الظبي
حال حيوته بل لا يكاد يعرف منها غير ذلك ولفظ الذكي فهو من الالفاظ المشتركة كما يظهر من كلام اهل اللغة والمشترك يحمل على المبين ولو
قلنا بمجازيته في الطاهر فارتكاب هذا التجوز اولى من ذلك التخصيص وحكى العلامة ره في التذكرة عن بعض العامة نجاسة الفارة المنفصلة حال
الحيوة لقوله ع ما ابين من حي فهو ميت ولجاب عنه بانه لا دلالة في الخبر لان الظبي تلقي الفارة كما تلقي الولد وكما يلقي الطير البيض وفيه

نظرا لان المنفصل بنفسه كالمبان في النجاسة بلا خلاف وطهارة الولد والبيض انما هي لفقد صفة الموت لا الانفصال بنفسه والتعويل في طهارة المنفصلة عن الحي على النص والاجماع المخرجين له عن حكم الاصل كما قلناه واجيب عن الاول بمنع الاصل بانه لا ريب في انقطاعه بما دل على ان الجزء المبان من الحي او الميت نجس وعن الثاني بانا نمنع اقتضائه طهارة خصوص الجلد اولا ونمنع تحققه وخصوصيتها بعد ثبوت طهارة المذكى منه خاصة والماخوذ من يد المسلم ثانيا وعن الثالث بامكان الفرق بان انفصاله من الحي علامة استقلاله وخروجه عن جزئية البدن بخلاف اخذه منه ميتة فانه جزء مقطوع منه وسياتي حكم ما لا تحله الحيوة فوله في حسنة الحلبي الاتية وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي نعم قد يكون الفارة في الظبي الميت مشرفة على الانفصال بحيث لم يحتج في الانفصال الى قوة دافعة ليست للميتة فهي كالمنفصلة عن الحي فالفرق المذكور مبني على الغالب ويظهر ما ذكر بقياسها على حال البيضة واما الرابع اعني التمسك بالحديث فيندفع بما ينطرق من الاشكال على ما ذكره العلامة المتقدم ذكره فنقول لا ريب في ان مجرد جواز ان يكون الذكي بمعنى الطاهر لا يجدي في تمامية الاستدلال بالحديث المتضمن له ضرورة ان اقل ما يعتبر في الدليل هو ان يكون ظاهرا ولهذا تعرض له ولوية الحمل عليه بقوله ولا ريب في ان الحمل عليه اولى من تخصيص الجواز بالماخوذ بعد الذبح لكن مما علم به من ان الماخوذ بعد الذبح من الافراد النادرة ليس ببعيد لان حمل المطلق على الفرد النادر وان كان غير صحيح الا انه اذا كان ذلك مقتضى التقييد اللفظي تعين حمله عليه ولا يندفع هذا بما ذكره من ان الذكي من الالفاظ المشتركة والمشترك يحكم عليه بالمتيقن لما يرد عليه من ان المشترك قد وقع فيه في الكلام حيث قال لا باس به اذا كان ذكيا ومقتضى كونه قيدا هو كونه حاكما على المقيد ويرتفع اجماله بعود ضميره الى ما هو من قبيل اجزاء الحيوان ومن المعلوم ان الذكي اذا اسند الى الحيوان او جزئه لا يراد به الطهارة المناسبة للحيوان وحينئذ يرتفع الاجمال ويصير الذكي من المذبوح لكون ذكاة الحيوان عبارة عن ذبحه واما ما ذكره بقوله ولو قلنا انه مجاز في الظاهر فارتكاب التجوز اولى من ذلك التخصيص فيتجه عليه انه ليس ذلك تخصيصا وانما هو تقييد ويجوز فيه ما لا يجوز في التخصيص ثم انه لو قلنا ان الذكي بمعنى الطاهر لا وجه للاحتراز عن النجاسة المعارضة لان من الفارة ما يؤخذ في حال حيوته وهو طاهر اجماعا ومنها ما يؤخذ بعد ذبحه وهو ايضا طاهر بحكم القاعدة المسلمة في ذبح الحيوان من كون ما يؤخذ من اجزائه طاهر ومنها ما يؤخذ بعد موته وهو نجس فيكون التقييد بقوله اذا كان ذكيا احترازا عن الماخوذ بعد موته فيبطل الاستدلال على التفصيل وهو القول الثاني لا على الطهارة مطلقا هذا كله مضافا الى ما اورد على الاستدلال بالرواية الصحيحة الاولى من وجهين احدهما ان التعارض بينها وبين ما دل على نجاسة المبان من الحي بالعموم من وجه ولم يثبت رجحانها وثانيهما ابتناء دلالتها على عدم جواز الصلوة من المحمول من اجزاء الميتة المبانة من الحي حتى فارة المسك ولو كانت نجسة وقد يمنع واما ما اورده على العلامة من ان طهارة الولد والبيض انما هي لفقد صفة الموت لا للانفصال بنفسه فليس في محله لان ما ذكره العلامة انما هو ان الظبي تلقى الفارة كما تلقى الولد وكما تلقى الطير البيض ولم يصرح بان وجه الشبه هو الانفصال بنفسه فليس ذلك الا من اجتهاد المورد فهلا جعل وجه الشبه عدم كون الفارة جزء من الظبي بل كونه شيئا مستقلا كالولد والبيض المستقلين غاية ما هناك ان الحيوان بالنسبة اليهما كالظرف وليس من ذلك مانع في الفارة بل به ينطبق طهارة الفارة الماخوذة من الحي على القاعدة لانها على هذا التقدير تخرج عن عنوان الجزء المبان من الحي المحكوم عليه بالنجاسة واستدل للقول الثاني بوجهين احدهما ما هو مبني على التصرف في الموضوع بان يقال ان انفصاله من الحي علامة استقلاله وخروجه عن جزئية البدن بخلاف اخذه منه ميتة فانه جزء مقطوع منه ولا بعد في ذلك لان اخذه من الميتة وقطعه من بدنها مع اتصاله انما يكون بالقشر بخلاف انفصاله بنفسه فانه يستكمل فيقع على الارض مثلا ونظيره البيضة فانها بعد استكمالها وخروجها عن الجزئية محكوم بطهارتها بخلاف ما قبل اكتساء القشر الاعلى فانها متصلة ببدن الطير متممة منه فمع موته يحكم بنجاستها وسياتي في حكم ما لا تحله الحيوة قوله في حسنة الحلبي وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي لكن قد اعترض هذا المستدل بانه قد تكون الفارة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم يحتج في انفصاله الى قوة دافعة ليست للميت فهي كالمنفصلة عن الحي فالفرق المذكور مبني على الغالب ثم نقول ان هذا القدر يكفي في عدم انطباق الدليل على مذهب المفصل الا ان يدعي ان مذهبه ايضا مبني على الغالب وهو غير معلوم واطلاق كلامه يكفي في دفعه ولعله مبني على الوجه الاول وثانيهما ما هو مبني على تسليم الجزئية وبيانه ان هنا اقساما ثلثة احدها ما هو منفصل عن الحي وهذا القسم قد يقال فيه ان النصوص والاخبار منصرفة الى ما انفصل من الحي فتفيد طهارته وقد يقال فيه ان الاجماع قائم على ان الفارة المنفصلة عن الحي طاهر كما ذكره بعضهم في رد ما ذهب اليه كشف اللثام ويساعده دعوى الاجماع في التذكرة بقوله المسك طاهر اجماعا لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يتطيب به وكذا فارته عندنا سواء اخذت من حي او ميت وللشافعي فيها وجهان وعن موضع من الذكرى المسك طاهر وان فارته وان اخذت من غير المذكى طاهرة وقد اعترف في كشف اللثام بان ظاهرهما الاجماع على طهارة

فارته مطلقا وثانيها ما هو منفصل من المذكى وهذا القسم يكفي في طهارته قاعدة طهارة اجزاء الحيوان الذي هو صالح للتذكية بها وثالثها ما هو منفصل من الميتة ويكفي في نجاسته ان ما ابين من الميتة ميتة ولا يخفى عليك انه ينتقض هذا الوجه باجماع التذكرة التي هي متاخرة عن المنتهى في التصنيف بقي هنا شيء وهو ان المحصل من اطلاق العلامة ره في المنتهى طهارة المسك وتقييد الطهارة في الفارة بان لا تكون ماخوذة من الميتة هو ان طهارة المسك لا تنافي نجاسة فارته كما صرح به في النهاية حيث قال على ما حكي عنه المسك طاهر وان قلنا بنجاسة فارته الماخوذة من الميتة كالانفحة ولا ينجس بنجاسة الظرف للحرج انتهى واعترضه بعض المحققين ره بان الحرج يندفع بالاخذ من المسلم ثم قال نعم لو ادعي ايجاد الدم قبل زمان الحكم بنجاسة الفارة تعارض اصالة عدم الملاقاة حين الرطوبة مع اصالة بقاء الرطوبة حين الملاقات لكن الانجماد عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه في الفارة الماخوذة من الميتة لا يخلو عن قوة والرواية الواردة بجواز استصحابه في الصلوة مع عدم دلالتها على الطهارة الواقعية بل يكفي في الحكم بطهارتها اخذها من مسلم معارضة برواية اخرى علقت الجواز فيها بقوله اذا كان ذكيا انتهى وفيه انظار ظاهرة احدها ان اصالة بقاء الرطوبة حين الملاقاة لا تثبت النجاسة الا بواسطة امر عادي وهو ان النجاسة تسري الى ملاقيها ومن القواعد المقررة عند المعترض ان الاصل المثبت للحكم الشرعي بواسطة غير شرعية ليس معتبرا فلا يعارض الاصل الاخر لانه يترتب عليه الحكم بالطهارة بغير واسطة وثانيها ان العادة لا اثر لها في امثال المقام لانها غالبا لا تفيد سوى الظن وهو غير معتبر في الحكم بالنجاسة وثالثها ان دعوى عدم دلالة الرواية على النجاسة الواقعية وان كونها ناظرة الى اخذ الفارة من يد المسلم خلاف الظاهر بل لا ينساق منه سوى الطهارة الواقعية خصوصا مع تضمنها للسؤال الذي تعقبه الجواب من دون استفصال عن انه اخذه من يد المسلم او غيره واستدل القائل بالقول الثالث بعموم ما دل على نجاسة ما ينفصل من حي او ميت خصوصا جلد الميتة ثم قال وان قلنا بتعدي نجاسته مع اليبس فالمسك وان كان يابسا اذا لم يوخذ الفارة من المذكى ولم يحمل على الانفحة قياس والحرج وحده لا يصلح دليلا مع اندفاعه غالبا بالاخذ من المسلم نعم ان ثبت الاجماع على الاستثناء كان هو الحجة وما في المنتهى من الفرق بين الانفصال في حيوتها وبينه بعد موتها من غير تذكية غريب لا اعرف له وجها ثم ذكر صحيحة علي بن جعفر المتقدمة واجاب عنها بانها مفتقرة بصحيحة عبد الله بن جعفر المتضمنة لقوله ع اذا كان ذكيا ثم قال ويحكم الذكاة الاخذ من مسلم ثم استشهد بما حكاه عن كريم من ان المراد به يعني بالتقييد بقوله ع اذا كان ذكيا ان يكون طاهرا او يحتمل امرين احدهما التحرز من نجاسة عارضة له والثاني التحرز مما يؤخذ من الظبي في حال الحيوة بجلده لان السؤال عن فارة المسك انتهى هذا كلامه ره ويكفي في دفعه ما عرفت به هو من ان الظاهر من التذكرة والذكرى قيام الاجماع على طهارة الفارة مطلقا وادعاه غيرهما ايضا صريحا وجعل بعضهم ما يلقيه الظبي في حال حيوته منصرف الاخبار لشيوعه بل قال بعضهم انه لا يعرف غيره والتحقيق انه على تقدير ثبوت كون الفارة جزء من الظبي يتعين القول بالتفصيل بين ما اخذ بعد موته ومثله ما اخذ في حال حيوته قبل ان يلقيه هو وبين ما اخذ من المذكى وما القاه في حال حيوته بنجاسة الاولين وطهارة الاخيرين لما عرفت ولكن ذلك غير معلوم عند المصنف ومقتضى الاصل فيما لم يعلم انه جزء من الحيوان او ليس بجزء هي الطهارة ولازم هذا هو القول بالطهارة من دون فرق بين اقسام ويدل عليه ايضا اطلاق ظاهر اجماع التذكرة والذكرى وما ادعاه بعضهم من الاجماع على بعض اقسام اعني ما يلقيه الظبي في حال حيوته كل ذلك مضافا الى قيام السيرة المستمرة بين المسلمين على استعماله وشيوع التكسب به وهون الخطب اخذه من يد المسلم لكن هذا انما يجدي في الحكم الظاهري ولا يفيد ثبوت الطهارة لجميع اقسام الفارة من حيث هي ويظهر فائدته بالنسبة الى امثالنا ممن هو في بلاد الاسلام دون من ياخذه من الكفار ولعل من الجالبين له من هو من فرق الكفار فلا يجوز اخذه منه لاهل تلك البلاد وكذلك بالنسبة الى نفس الملتقط لها من الصحراء او الاخذ اياها من بدن الظبي فلا يجري ولا يجدي هناك يد المسلم قوله وما كان منه لا تحله الحيوة كالعظم والشعر فهو طاهر قال في ك قد حصر ذلك في عشرة اشياء وهي العظم والظفر والظلف والقرن والحافر والشعر والوبر والصوف والريش والبيض اذا اكتسى القشر الاعلى ولا خلاف بين الاصحاب في طهارة ذلك كله انتهى وقال في كشف اللثام ولا ينجس اتفاقا وبالنصوص من الميتة ما لا تحله الحيوة الى الحس كالعظم ومنه القرن والسن والظفر والمنقار والظلف والحافر وبحكمه البيض المكتسي قشره الاعلى والشعر ومثله الصوف والوبر والريش من غير فرق بين جزها ونتفها الا انها اذا انتتفت غسل موضع الاتصال ان لم ينفصل معه شيء من غيرها من الاجزاء والاغسل بعد ازالته وللعامة في هذه الاشياء اقوال مخالفة لنا انتهى وفي ئو اتفق الاصحاب من غير خلاف يعرف على طهارة ما لا تحله الحيوة وهي عشرة وحكى نفي الخلاف عن الذخيرة وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني في طهارة وقد وقع دعوى الاجماع عليها متفرقة في كلام جماعة فادعاه كل منهم

على جملة منها واستدل على ذلك بالنصوص كما عرفت الاشارة اليها فمنها صحيحة حريز قال قال ابو عبد الله عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة
والشعر والصوف والقرن والناب وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وظاهر الامر بالغسل فيها
بنجاسة موضع الاتصال بالميتة ومنها صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح
وفيها دلالة على طهارة كل ما لا روح فيه اذ الظاهر ان قوله عليه السلام ان الصوف ليس فيه روح تعليل لنفي الباس عن الصلوة فيه ومنها المحكي عن
الطبرسي في مكارم الاخلاق عن قتيبة بن محمد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انما نلبس هذا الخز وسداه ابريسم قال وما باس بابريسم اذا كان
معه غيره قد اصيب الحسين عليه السلام وعليه جبة خز وسداه ابريسم قلت انا البس هذه الطيالسة البربرية وصوفها ميتة قال ليس في الصوف روح
الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وقال الصادق عليه السلام في ذيل حسنة الحسين بن زرارة العظم والشعر والصوف والريش وكل نابت لا يكون ميتا
وفي رواية عن صفوان عن الحسين بن زرارة عن الصادق عليه السلام قال الشعر والصوف والوبر والريش وكل نابت لا يكون ميتا قال في ق بعد ذكر اخبار
كثيرة من جملتها ما ذكره ما نصه انه لا يخفى على من لاحظ الاخبار التي قدمناها في نجاسة الميتة دلالتها على الحكم المذكور الشامل لجميع اجزاء الميتة من هذه
العشرة ان هذه العشرة انما استثنيت وخرجت من الحكم المذكور بهذه الاخبار المذكورة هنا الصريحة في طهارتها المعبر عنها في جملة من هذه بانها ذكية
اي طاهرة وفي بعض بانها لا تحلها الروح كما اشير اليه في صحيحة الحلبي وفي حديث ابي حمزة الثمالي انتهى وذكر صاحب الجواهر ره كلاما يتضمن التعرض
به قال بعد ذكر جملة من الاخبار التي اخرها رواية الحسين بن زرارة ومنها يستفاد صحة رواية الحسين كالتعليل السابق يعني عدم الروح بل وتعليل عدم
الباس في الانفحة بانها ليس لها عروق ولا فيها دم ولا عظم كما ستسمع ان شاء الله تعالى يستفاد عدم شمول اخبار الميتة لهذه الاجزاء حتى يحتاج
الى التقييد او التخصيص كما ظنه في الحدائق زاعما انها داخلة في مسماها كدخولها في مسمى الكلب والخنزير اذ لا يخفى وضوح الفرق بينهما فاصالة
الطهارة وعمومها حينئذ محكمة ودليل اخر على المطلوب بعد الاجماع والاخبار المتقدمين انتهى واقول لا يخفى ان هذا الايراد انما يتم لو قلنا
بان كلا من الاجزاء التي اشتمل عليها الحيوان معروض للموت والحيوة فانه حينئذ يصح ان الشعر او العظم ليس بميتة فيخرج عن موضوع الميتة قطعا لا
عن حكمها وقد قلنا سابقا ان الامر ليس على هذا المنوال لانه لا يتصف بالموت الا الحيوان فلا يكون الميتة الا وصفا له واذا ثبت بالاخبار
والادلة جريان حكم النجاسة على الميتة التي هي عبارة عن الحيوان المؤلف من الاجزاء المخصوصة كان مقتضى القاعدة جريانها على جميع اجزائها
كما هو الاصل والقاعدة في ثبوت حكم للمركب وعلى هذا تكون الاخبار الدالة على طهارة الاجزاء العشرة بحكم التعليل الجاري في الجميع مخرجة
لها عن الحكم ويكون استثناؤها من اخبار الميتة من قبيل استثناء الجزء من الكل كما في قولك اشتريت الدار الا عشرها فما ذكره صاحب الجواهر لا يعتريه
وصمة الاشكال اصلا وبما قررناه هنا ونبهنا عليه فيما مضى من الاستدلال على نجاسة الميتة بالاخبار يظهر سقوط ما افاده المحقق الخوانساري ره
فيما حكي عنه من شرح الدروس حيث قال فالدليل على طهارتها اصالة الطهارة اذ عموم دلالة نجاسة الميتة بحيث يشمل هذه الاشياء غير ظاهر والاتفاق
ظاهر او علم صدق الميتة عليها لان الموت فرع الحيوة ولا يخفى انه لو كان نص يدل على ان الميتة نجسة كما يقولون ان جميع اجزاء الكلب مثلا نجس
باعتبار انه وجد النص بنجاسة الكلب وهو ظاهر في نجاسة جميع اجزائه وكون بعضها مما لا تحله الحيوة لا يقدح فيه فالعمدة عدم وجود النص على
تعليق الحكم بالنجاسة على الميتة كما يقولون لا عدم حلول الحيوة كيف لا وظاهر ان زوال الحيوة ليس سببا للنجاسة والا لزم ان يكون الحيوان المذكى
ايضا نجسا بل عدم التذكية يصير سببا لنجاسة الحيوان ولا استبعاد في ان يصير سببا لنجاسة جميع اجزائه سواء حلته الحيوة ام لا انتهى ووجه السقوط
انا قدمنا الاخبار الدالة على نجاسة الميتة من ذي النفس مثل قوله عليه السلام لا يفسد الماء الا ما كان له نفس في اخبار متعددة والامر بغسل الثوب الملاقي لبدن الميت
من الانسان في صحيحة ابراهيم والامر بغسل الملاقي لميتة الحيوان في اخبار اخر غاية ما في الباب ان دلالتها على النجاسة بالالتزام دون المطابقة ولا
يفرق الحال في ورود الحكم على المركب من جهة استلزامه سرايته الى الاجزاء فالحكم على الميتة بالنجاسة مثل الحكم على الكلب بالنجاسة من دون فرق بينهما الا انه
ورد استثناء جملة من الاجزاء في الاول دون الثاني فالحاصل ان انكار دلالة الاخبار على نجاسة الميتة ليس في محله واضعف من ذلك ما ذكره في ذيل كلامه
من ان سبب النجاسة ليس هو زوال الحيوة وانما هو عدم التذكية اه اذ لم يقولوا ان زوال الحيوة سبب حتى ينكر عليهم ذلك كما انه لم يقولوا انه لا يكون صيرورة
عدم التذكية سببا لنجاسة جميع الاجزاء وانما يقولون انه كشف بيان الشارع عن ذلك فالمرضي به ثم ان توضيح القول في هذا المقام يتم
بالتعرض لاطراف المسئلة فلا بد لبيانها من رسم امور الاول ان المشهور بين الاصحاب عدم الفرق في الحكم بطهارة الصوف والشعر والريش والوبر
بكونها ماخوذة من الميتة بطريق الجز او القلع الا انه يحتاج في صورة القلع الى غسل موضع الاتصال من حيث ملاقاته الميتة بالرطوبة
خلافا للشيخ ره حيث خص الطهارة بصورة الجز فقال ره في كتاب الصيد والذبائح ويحل من الميتة الصوف والشعر والوبر والريش اذا جز ولا يحل شيء

منها اذا قلع منها فجعل ايضا العظم والناب والسن والظلف والقرن والانفحة واللبن والبيض اذا كان قد اكتسى الجلد الفوقاني ثم ليس ذلك
الجلد فلا يجوز اكله انتهى وذكر في كتاب الطهارة منه ما يؤدي هذا المعنى وظاهر حسنة حريز المشار اليها ان حكم القرن والناب والحافر وشبهه
الظلف والظفر حكم ما ذكره في الصوف والشعر والريش والوبر من انها متى اخذت بالقلع من الميتة فانه يغسل موضع الملاقات منها بالتقريب
المتقدم في الشعر واشباهه وانها لو اخذت بالكسر او البري بسكين ونحوها فانه يكون كالجز بالنسبة الى تلك الاشياء وخلاف الشيخ ره هنا
الا ان ظاهر عبارة النهاية المتقدمة يعطي الفرق حيث لم يقيد الحكم بحل العظم وما تبعه باشتراط الجز كما قيده في الصوف وما تبعه حجة القول
الاول امور الاول اطلاق اخبار المتقدمة اذ لا تصريح فيها بالجز ولا غيره الثاني المضمرة لا باس بما ينتف من الطير والدجاج ينتفع به
للعجين واذناب الطواويس واذناب الخيل تمسك بها بعضهم لانجبارها بالشهرة وكان دلالتها مبنية على ما يستفاد من جهة كون الماخوذ منه
اعم من ان يكون حيا او ميتا مات حتف انفه او مذكى الثالث صحيحة حريز او حسنته فانه وان كان ربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم
يتصل بالميتة كما لو اخذ جزء الكتف يندفع هذا التوهم بان غسل الشيء للصلوة فيه لا يكون الا للنجاسة وقد دلت النصوص على طهارة ما لا
تحله الحيوة بالذات فالغسل لا يكون الا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة لا تحصل بالجز حجة القول الثاني ما في الحدائق من انه نقل
عن الشيخ ره انه علل ذلك بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائها وانما يستكمل استحالتها الى حد المذكورات بعد تجاوزها عنه انتهى
وكانه نقل من غير النهاية وحيث انه ليس فيهما اثر منه وكيف كان فقد رد هذا القول بوجهين احدهما اطلاق الاخبار المتقدمة ولكن يمكن
لبعض المحققين ره دفعه بان هذا المعنى لا ترده الاخبار الدالة على طهارة الاشياء المعهودة من جهة عدم ولوج الروح لانها ابتنى في
نجاستها باتصال الجزء من الميتة بها الا ان يتمسكوا بسكوتها مع اقتضاء المقام لبيان كيفية الاخذ وانت خبير بسقوطه لان مقتضى التعليل
المذكور المنقول عنه انما هو كون اصول الشعر قبل استكمالها من جملة اجزاء الشعر المنفصلة معها واذا فرض عدم استكمالها كانت من اجزاء
الحيوان المنفصلة منه حيا او ميتا فتكون نجسة بالذات وحينئذ تكون نجاسة الشعر ذاتية بمعنى انها مشتملة على نجس العين وهي الاصول وطاهر العين
وهو ما استكمل شعرا او المجموع المركب منهما نجس فتفصيله بين الجز والنتف انما هو من جهة اشتمال الثاني على الجزء الذي هو نجس العين
بخلاف الاول فانه يتضح ما هو نجس العين عما ليس بنجس العين ولولا ان المراد هي النجاسة الذاتية لم تمس حاجة الشيخ ره الى المقدمتين
الماخوذتين في التعليل وكان يكفيه ان يقول ان ملاقي الميت برطوبة متنجس ويطهر بالغسل وعلى هذا يتجه الرد عليه بالاطلاق لا الاخبار
وثانيهما منع كون اصول الشعر الداخلة في اللحم جزء من اللحم بل هو شيء لا تحله الحيوة من الفضلات المستعدة للشعرية وان لم يكن الحال الا انه
ينتف معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز فهو عرفا ان الابيض في اصل الشعر المقلوع الجزء لطيفا ابيض ولا يشبه اللحم في شيء ولا سبيل
الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة القطع او الظن بعدمه انتهى وهذا الكلام في غاية الجودة ثم انه قال المحقق
الخوانساري ره فيما حكي عنه من شرح الدروس ما لفظه ثم حكم الاصحاب بالغسل بناء على نجاسة الملاقي للنجس بالرطوبة والميتة نجسة واصول هذه
الاشياء ملاقية لها بالرطوبة فيجب غسلها ويدل عليه ايضا حسنة حريز المذكورة مع معاضدة الاحتياط ولا يذهب عليك ان الاحوط عدم
الاكتفاء بغسل موضع الاتصال بل غسل جميعها بل على تقدير الجز ايضا لان الخبر المذكور المتضمن للامر بالغسل مطلق لا تقييد له بموضع الاتصال
وحالة القطع انتهى واعترضه في الحدائق بقوله ولا يخلو عن غرابة اما اولا فلتصريح الاخبار المذكورة بطهارة هذه الاشياء وانها ذكية
مضافا الى اتفاق الاصحاب واصالة الطهارة وعدم صدق الميتة عليها واما ثانيا فلان غسل موضع الملاقاة وجهه ظاهر واما ما عدى
موضع الملاقاة وكذا ما اخذ جزا فما وجه الاحتياط في غسله مع الوجوه المذكورة والرواية التي اشار اليها وان كانت مطلقة لكنها معارضة
فيما عدا موضع الملاقاة بالادلة المذكورة الدالة على الطهارة فلا بد من تخصيصها بموضع الملاقات كما ذكرناه جمعا بينها وبين تلك الادلة و
لو قام مثل هذا الاحتياط في المقام لجرى في جميع الاشياء المحكوم بطهارتها وبالجملة فان ما ذكره لا اعرف له وجها بالكلية انتهى وتبعه
صاحب الجواهر ره فيما اورده من الوجهين وزاد ان احتمال ارادته الخروج من شبهة خلاف الشيخ ره يدفعه ان الاحتياط لذلك يقضي
بترك المقلوع خاصة راسا لا تطهيره بالغسل انتهى واقول لولا تصريحه بالاستدلال بحسنة حريز لامكن توجيه الاحتياط
بالتحرز عن النجاسة العرضية لان الاحتياط يدور مدار الاحتمال وهو قائم هنا لان الشعر والصوف ونحوهما لا ينبت على جلد الحيوان على
وجه القيام معتدلا حتى ينحصر موضع الملاقاة في اصولها بل تميل وتفترش على سطح الجلد فكثير من اجزائها مما تريد الحيوان بل
يلصق بها شيء من اوساخ جلده وكثيرا ما يتفق سراية رطوبة من بدن الميتة او من الارض او عن الهواء او غيرهما على وجه توجب سراية النجاسة

المتلاقيين الى الآخر فاحتمال التنجس بسبب ملاقات بدن الميتة قائم خصوصا على القول بسراية نجاسة الميتة حتى مع اليبوسة ومن هنا نعلم انه لا يندفع ما ذكرناه بالتمسك باطلاق الاخبار المسوقة لبيان الطهارة الذاتية الغير المنافية للاتصاف بالنجاسة العرضية بسبب ملاقاة النجس ونعلم ايضا ان الاحتياط هنا انما هو من جهة الاحتمال والاشتباه في الموضوع لا من الاشتباه في الحكم وان ما ذكره صاحب الجواهر ره من احتمال الخروج من شبهة خلاف الشيخ ره وما ذكره في دفعه مما لا مساس له بما بيناه ولو حاول حمل الاحتياط على الخروج من شبهة الخلاف كان الخروج من شبهة خلاف من يقول بان ملاقات الميتة مع اليبوسة موجبة لسراية النجاسة او لحمل ملاقات الشعر والصوف لبدن الميتة بحكم العادة المورثة للقطع بها بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه يمكن توجيه الاحتياط بالنظر الى التمسك بالنص المتضمن للامر بالغسل مط وذلك لانه وان كان قد قيد بموضع الملاقاة لكن قد قررنا في محله ان المقيد اذا قيد بقيد لم يجب الحمل به في غير موضع القيد لكن يجري هناك قاعدة التسامح من باب الحسن العقلي لمجرد قيام الاحتمال المخالف للظاهر وما ذكره المحقق المذكور من هذا القبيل فافهم نعم ما ذكره عقيب الكلام الذي حكيناه عنه وجيه لانه قال وكذا الاوجه للاحتياط في اجتناب خصوص العظم من الميتة من جهة المناقشة في كونه مما تحله الحيوة لقوله تعالى يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة اذ هي اجتهاد في مقابلة النص والاجماع ولعل المراد باحيائها في الآية احياء الشخص المشتمل عليها لانه المراد من العظام الثاني انه قد اشتمل جملة من الاخبار المذكورة على عد البيض من جملة ما هو ظاهر مع حصوله من الميتة ولا بد من تحقيق المقال فيه فنقول ان الكلام فيه يقع تارة من جهة طهارته او نجاسته الذاتية واخرى من جهة العرضية اما اوليهما فتوضيح القول فيها ان البيض على قسمين احدهما ما كول اللحم وثانيهما بيض غير ماكول اللحم اما الاول فحكمه الطهارة للاصل والعمومات السالمة عن معارضة ما دل على نجاسة الميتة لعدم شموله لذلك قطعا مضافا الى التعليل السابق في صحيحة الحلبي وغيره من العمومات السابقة وقد تقدم عن بعض نفي الخلاف بين الاصحاب في طهارة عشرة من الميتة وقد عد هو منها البيض من جملتها و تقدم ايضا نقل الاتفاق عن كشف اللثام على الوجه المذكور وقال في المنتهى البيضة من الدجاجة الميتة طاهرة ان اكتست جلد الصلب وهو قول علمائنا اجمع انتهى وهو مطابق لصحيحة زرارة عن الصادق ع سئله عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة بعد ما مات قال لا باس قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة قال كل ذلك لا باس به وفي ذيل رواية حسين بن زرارة عن ابي عبد الله ع وسئله عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة قال يا كلها وغير ذلك من الاخبار ويتم الجميع بعدم القول بالفصل بين الدجاج وغيره من الماكول مضافا الى ما دل على طهارة مطلق البيض من حسنة حريز السابقة ورواية اسمعيل بن مرار عن يونس عنهم ع قال خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق الانفحة والبيض والصوف والشعر والوبر واما الثاني فحكمه ايضا الطهارة على المشهور خلافا للعلامة ره في المنتهى حيث قال واما بيض الدجاجة الميتة الجلالة او بيض ما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة فالاقوى فيه النجاسة ولو جعلت تحت ظاهر فخرجت فرخا فهو طاهر في قول اهل العلم انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام وعن المعالم انه قال فيه بعد ذكر الحكم بطهارة الاشياء المذكورة التي منها البيض لا نعرف فيه خلافا الا من العلامة ثم نقل كلامه في الكتابين المذكورين وقال ولا نرى لكلامه وجها ولا عرفنا عليه موافقا وقد نص في الذكرى على عدم الفرق انتهى والروايات التي اطلق فيها الحكم بانها ذكية او انها لا باس بها شاهدة بالقول المشهور ولو فرض ضعف السند في شيء منها كانت الشهرة جابرة له واما ثانيتهما فتفصيل الحال فيها ان جملة من الاخبار المتقدمة دلت على استثناء البيضة من نجاسة الميتة بدون تقييد بكون الطهارة بالنظر اليها في حد ذاتها ومن هنا قيل ان مقتضى ظاهر اطلاقها هو الحكم بالطهارة وان لاقت الميتة برطوبة لكن لما كان ذلك مخالفا لما عرفت في الصوف ونحوه من انه متى اخذ بالقلع فانه يجب تطهير موضع الملاقاة كما نطقت به كلمة الاصحاب ودلت عليه حسنة حريز ومن هنا وقع الخلاف بين الاصحاب فذهب الاكثر كما حكي نسبته اليهم عن المعالم الى الطهارة وذهب العلامة ره في المنتهى الى النجاسة فقال فيه البيضة من الدجاجة الميتة طاهرة ان اكتست الجلد الصلب وهو قول علمائنا اجمع الى ان قال لنا انها صلبة القشر لاقت نجاسة بعد تمام خلقها فلم تكن نجسة في نفسها بل بالملاقاة كما لو كانت النجاسة طارية انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام وايده في الحدائق بان حسنة حريز التي استدل بها على غسل موضع القلع من الصوف ونحوه قد تضمنت البيضة في جملة الافراد المعدودة فيها والامر بغسل تلك الاشياء المعدودة اذا اخذت بعد الموت فيدخل البيض في ذلك غاية الامر انها قد اشتملت على اللبن واللباء وهذان الفردان يجب اخراجهما من حيث عدم امكان الغسل فيهما فلا ينصرف الامر المذكور اليهما ومن هنا اشتملت بعد الامر بالغسل على الامر بالصلوة وهذا مما يشعر بظاهره بخروج البيضة ايضا حيث انه

ومن الروايات مشتملة على ما نقول به من طهارة جلد الميتة

لا يصلى فيها لكن نقول ان الامر بالغسل لا يستلزم الامر بالصلوة اذ لا يخفى ان الرواية قد اشتملت في جملة المعدودات على القرن والحافر والناب ومن المعلوم ان هذه الاشياء لا يصلى فيها وتحمل الحمل على بعض الافراد النادرة الشاذة لا وجه له اذ الاخبار انما تساق على المتعارف المعتاد وبالجملة ينبغي ان تستثني في الرواية من متعلق الامر بالصلوة ما لا يقع فيه الصلوة ولا يكون مما يصلى فيه ويبقى الغسل عاما للجميع فكانه قيل وكل شيء من هذه الاشياء متى اخذ من الميتة فاغسله من حيث ملاقاة الميتة ان كان مما يمكن غسله وصل فيه ان كان مما يصلى فيه وح فيحمل اطلاق باقي الروايات على هذه الرواية فيجب غسل البيضة ويؤيد ذلك موافقة القاعدة الكلية في ملاقاة النجاسة برطوبة موافقة غسل الصوف اذا اخذ جزا او فقيسه بالاحتياط في الدين هذا كلامه بتغيير يسير والعجب من صاحب الجواهر ره حيث قال بل في الحدائق ان الحسنة المذكورة المشتملة على البيض وغيره قد امر فيها بغسل الماخوذ بعد الموت من كل ما ينفصل من الدابة وهو شامل للبيض لا خصوص الشعر ونحوه مما يخرج عنه اللبن واللباء لعدم قابليتهما لذلك ثم قال وفيه ان قوله اغسله وصل فيه وقد يشعر بارادة غيره انتهى وانت خبير بانه قد عرفت جواب الاعتراض من كلام صاحب الحدائق فلا وجه له بعد اشارته بل تصريحه بما هو الجواب فتحصل من جميع ما تقدم للنجاسة العرضية وجهان احدهما قاعدة تنجس النجس لملاقيه برطوبة وثانيهما الحسنة المذكورة هذا وبقي الكلام في امور احدها انه قال في ك يستفاد من صحيحة حريز وصحيحة زرارة طهارة البيض المستخرج من الميتة مط لاطلاقهما الشامل لما اذا اكتسى القشر الاعلى وما اذا لم يكتسه ولكن قيده الاصحاب بما اذا كان قد اكتسى القشر الاعلى ولما رواه غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع في بيضة خرجت من است دجاجة ميتة فقال ان كانت قد اكتست الجلد الغليظ فلا باس بها ثم قال وفي السند ضعف ويلوح منه القول بطهارته مط لما عرفت من كون روايتين من الاخبار المطلقة من قبيل الصحاح وكون الرواية المقيدة مما حكم فيه بضعف السند واستظهر القول باطلاق الطهارة بعضهم من صاحب المعالم ره وعن الصدوق ره في المقنع انه لم يتعرض لهذا الشرط بل اطلق القول كما في اكثر الاخبار وجمهور الاصحاب على خلاف ذلك بل ربما استظهر اتفاقهم عليه بل قد يدعى الاجماع عليه لكن قد عرفت ضعف سند الرواية بل زاد في الجواهر دعوى ضعف دلالتها وعللها باعمية ثبوت الباس من النجاسة لكنه استدرك انجبارها بالشهرة بين الاصحاب وبما قيل انه متفق عليه بين الشيعة ولا يخفى اعمية ثبوت الباس من النجاسة انما هي من جهة احتمال حصوله بالحرمة المجردة عن النجاسة وح لا تدل على خصوص النجاسة لكن بعد ثبوت ضعف الدلالة لا وجه لانجباره بالشهرة الا ان تكون كاشفة عن قيام القرينة على المراد وليس ببعيد عن مثل هذه الشهرة مضافا الى انه قد يدعى انصراف تلك الاطلاقات الى المتعارف من البيض وهو ذوا القشر الاعلى بل قد يشك في شمول اسم البيض له حقيقة ثانيها ان عمدة المقصد في البحث هنا عن نجاسة البيضة بالعرض من جهة ملاقاتها للنجاسة التي هي الميتة لا عن نجاستها الذاتية التي تحصل بالموت ضرورة عدم حصول الروح فيها وعدم صدق اسم الميتة عليها وح نقول انه لولا قيام الاجماع على نجاسة البيضة ما لم تكتس القشر الاعلى كان للمناقشة في تنجسها مجال واسع لانها في جميع مراتبها يحيط بها حاجز رقيق فهو يمنع من سراية رطوبات الميتة الى باطنها فليس حالها الا مثل حال المكتسي للقشر الاعلى من كل جهة فلا يتنجس الا ظاهرها ويطهر بالغسل لكن بعد قيام الاجماع لا يبقى للمناقشة مجال وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال ان الله تعالى شانه اعلم من غيره بصلاحية الحاجز الذي هو غطاء القشر الاعلى لمنع سراية الرطوبات وعدم صلاحيته فعدم اعتبار ذلك دليل على عدم صلاحيته ثالثها انه قد اختلف كلام الاصحاب في التعبير عن الشرط المذكور فعن بعض المتقدمين انه اقتصر على لفظ الحديث فعبر بالجلد الغليظ واقتفى اثره الشيخ ره في النهاية وبعضهم عبر بالجلد ولكن بدل الغليظ بالفوقاني كالعلامة ره في التذكرة وعبر جماعة منهم المصنف ره والشهيد بالقشر الاعلى وفي جملة من كتب العلامة الجلد الصلب كما في عبارة النهاية والمنتهى ومرجع الجميع الى امر واحد اما اتحاد القشر الاعلى والجلد الفوقاني فواضح واما اتحاد الجلد الغليظ فلان التوصيف بالغليظ للاحتراز عن غير الفوقاني لاشتراط فعليته غلظته فمتى ما وجد الجلد الذي من شانه ان يغلظ كان كافيا واما اتحاده للجلد الصلب مع ما ذكر فان الصلابة وان كانت تحصل بعد استكمال الغلظ بزمان معتد به فهي اخص من جميع ما ذكر من التعبيرات لكن المراد به ما من شانه ان يصير صلبا ويشهد بذلك ان العلامة ره مع تعبيره في المنتهى بالصلب عبر في التذكرة بالجلد الفوقاني وحكي عنه ره في بعض كتبه انه حكى عن بعض الجمهور انه ذهب الى طهارة البيض وان لم يكتس القشر الاعلى محتجا بان عليها غاشية رقيقة تحول بينها وبين النجاسة ثم قال والاقرب عندي انها ان كانت قد اكتست الجلد الاعلى وان لم يكن صلبا فهي طاهرة لعدم الملاقاة والا فلا انتهى ويعلم من هذا الكلام انه ليس مراده بالصلب الا ما كان من شانه ان يكون صلبا الثالث انهم اختلفوا في اللبن في ضرع الميتة على قولين احدهما انه نجس وهو مذهب ابن ادريس وسلار والمصنف والعلامة ره في كثير من كتبه وابي العباس والفاضل المقداد في اطعمة التنقيح والصيمري والمحقق الكركي في جامع

المقاصد قال ابن ادريس ره في السرائر في باب ما يحل من الميتة من كتاب الذبائح اما اللبن فانه نجس بغير خلاف عند المحصلين من اصحابنا لانه مايع في ميتة ملاق لها وما اورده شيخنا في نهايته رواية شاذة لا يعضدها كتاب الله ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع الى ان قال والى ما اخترناه يذهب شيخنا ابو يعلى سلار الطبرستاني ره في رسالته انتهى وفي كتاب الاطعمة في لك وذهب ابن ادريس و المصنف والعلامة ره واكثر المتأخرين الى نجاسته لملاقاته الميتة انتهى وفي المنتهى المشهور عند علمائنا ان اللبن من الميتة الماكول اللحم بالذكاة نجس وقال بعضهم هو طاهر انتهى وقال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره اللبن تابع ما صورته اي تابع للحيوان المتكون منه فان كان طاهرا فهو طاهر والا فهو نجس وفي طهارة لبن الحيوان الذي عرضت له النجاسة بالموت قول وبه اخبار كثيرة صحيحة والمشهور النجاسة وهو الموافق لاصول المذهب وعليه الفتوى ويمكن ان يتكلف افادة عبارة المصنف هذا المعنى باعتبار ان الميتة نجسة فيتبعها اللبن في النجاسة وثانيهما انه طاهر ذهب اليه الصدوق ره والشيخ ره وكثير من الاصحاب كما في الذخيرة وقال في الكفاية الاشهر الاقرب طهارة لبن الميتة انتهى وقال في كتاب الاطعمة والاشربة من لك ذهب الشيخ ره واكثر المتقدمين وجماعة من المتأخرين منهم الشهيد ره الى انه طاهر انتهى وفي ذلك الكتاب ايضا من كشف اللثام بعد تعليل القول بعدم حله بانه متنجس ما لفظه والاكثر على حله انتهى وعن البيان انه قول مشهور وفي الكتاب المشهور من الدروس ورواية التحريم ضعيفة والقائل بها نادر وحملت على التقية انتهى فقد حصل من جميع ما ذكرنا ان كلا من القولين قد نقل عليه الشهرة فلا ترجيح لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ومحل البحث في المسئلة هو اللبن من ميتة ما يوكل لحمه و حله وطهارته من ميتة ما لا يؤكل لحمه وان حرم شربه على القول الثاني وبخلاف جميع ذلك على القول الاول فيحكم بالنجاسة والحرمة في القسمين

حجة القول الاول وجوه الاول ما ذكره ابن ادريس ره في طي ما اشرنا اليه من كلامه حيث قال ودليل الاحتياط يقتضي ما ذكرناه فانه لا خلاف بين المسلمين في انه اذا لم يأكل هذا اللبن فانه غير معاقب ولا ملوم وذمته بريئة من الآثام واذا اكله فيه الخلاف والاحتياط يقتضي ما ذكرناه انتهى ومنه يعلم تقرير الكلام في مباشرته وملاقاته الثاني ما تمسك به العلامة ره في المنتهى حيث قال لنا على التنجيس انه مايع في وعاء نجس فكان نجسا كما لو احتلب في وعاء نجس ولانه لو اصاب الميتة بعد حلبه نجس فكذا لو انفصل قبله لان الملاقاة ثابتة في البابين انتهى وبتحرير ما ذكره بعضهم من الاتفاق على نجاسة الميتة وانها تنجس ما لاقته برطوبة واللبن كذلك انتهى الثالث رواية وهب وهب عن جعفر عن ابيه ع ان عليا سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال ذلك الحرام محضا ورواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن ع قال كتبت اليه اسئله عن جلود الميتة فقال لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكل ما كان من السخال من الصوف وان جز والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها ان شاء الله لان ما اشار اليه في المنتهى من انه لم يذكر اللبن في نظم ما هو مستثنى من الميتة فلا يجوز التعدي اليه حتى يحكم بطهارته واجيب عن الاول بعدم وجوب الاحتياط عند التكليف وعن الثاني بان الاجماع على تنجيس الميتة ما يلاقيها لا يسلم شموله للبن الحاصل منها ولم ينفصل عنها بعد نعم لو انفصل عنها ثم لاقاها دخل تحت معقد الاجماع كما يدخل غير ما حصل فيها ويكشف عن ذلك مخالفة جماعة كثيرة ان لم تكن الاكثر وعن الثالث بان رواية وهب شاذة ولم يروها غيره وهو ضعيف عند اصحاب الحديث لانه قيل فيه انه عامي كذاب ولو فرض انها صحيحة وجب حملها على التقية لموافقتها لمذهب العامة لانهم يحرمون كل شيء من الميتة ورواية الفتح ضعيفة السند مع ذلك هي مكاتبة وهي اقرب الى التقية من غيرها مضافا الى ظهور السقط فيها كما عن بعض المحققين الاعتراف به حيث قال هكذا وجدنا الحديث في نسخ الكافي والاستبصار وكانه سقط منه شيء انتهى ولعل خبر المبتدأ اعني كل ما كان كما قيل نظرا الى ان اللازم ان يؤتى في خبره ذكي او طاهر او نحوهما والظاهر ان المستدل لما رأى ان الامور المذكورة بيان لقوله كل ما كان مستثناة من نجاسة الميتة ارجع الضمير المضاف اليه في غيرها الى الامور المذكورة وجعل عدم ذكر اللبن دليلا على نجاسته والمجيب لما كان معترفا باستثنائها التجأ الى سقوط الخبر و يمكن ان يقال ان لفظة كل بالجر معطوفة على لفظة اهاب والمعنى لا ينتفع بكل ما كان من السخال الخ والضمير المضاف اليه في غيرها راجع الى الميتة اي لا يتعدى في عدم الانتفاع بالاشياء المذكورة الى غير الميتة فيجوز الانتفاع بها اذا كانت من غير الميتة وهذا الاحتمال يؤيده اصالة عدم السهو وعدم السقط وقوله وان جز لانه يصلح ان يكون عذرا لخفيا في الحكم بعدم الانتفاع بالصوف بخلاف الحكم بالانتفاع به فانه العذر الا وح يكون الحديث موافقا لمذهب العامة مخالفا لفتوى اصحابنا فيجب طرحه ويؤكد ما ذكرناه كونه مكاتبة وهذا الجواب اولى واظهر مما اجابوا به فتدبر حجة القول الثاني وجوه الاول اصالة البراءة من وجوب الاجتناب الثاني العمومات الدالة على طهارة ما لم يعلم نجاسته بعد منع شمول الاجماع على ان كل نجس منجس لملاقيه برطوبة الثالث الاجماع المنقول عن ف على طهارة ما في ضرع الشاة الميتة ويتم في غير الشاة بعدم القول

بالفصل واحسن منه اجماع الغنية على جواز الانتفاع بلبن ميتة ما يقع عليه الذكاة الرابع الاخبار كصحيحة زرارة المروية في الفقيه وعن التهذيب قال سألته عن الانفحة تخرج من بطن الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به قلت فالصوف و الشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاج قال كل هذا لا باس به ورواية الحسين بن زرارة قال كنت مع ابي عند الصادق ع وابي يسئله عن السن من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة والانفحة الميتة قال كل هذا ذكي ورواه الصدوق ره في الفقيه في باب الصيد و الذبائح مرسلا فقال وقال الصادق ع عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض ثم قال وقد ذكرت ذلك مسندا في كتاب الخصال في باب العشرات انتهى وجعل في ك من جملة ما تمسك به ارباب هذا القول صحيحة حريز عن الصادق ع انه قال لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وتبعه في الاستدلال بها صاحب الجواهر ره الا انه عبر بحسنة حريز لكنه منبه على الغفلة عما في ذيلها من قوله ع وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه اللهم الا ان يقال انه ليس وجه الاستدلال الا الفقرة الاخيرة وهو قوله ع وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه نظرا الى ان الحكم انما ورد بغسل ما ذكر والصلوة فيختص الحكم بنجاسة ما اخذ من الميتة منها بما كان صالحا لذلك وليس اللبن من هذا القبيل فيبقى تحت عنوان الذكي المحكوم به اولا لكن لا يخفى خفاء دلالة لفظ الصحيحة على ذلك مضافا الى ان ظاهر كلام صاحب الجواهر ره بل صريحه هو الاستدلال بما قبل الفقرة الاخيرة لانه قال بعد الاستدلال بصحيحة زرارة ما صورته وحسنة حريز عن الصادق ع انه قال لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة الى ان قال فهو ذكي انتهى فان اقتصاره ره على هذا المقدار دليل واضح على ان ليس موضع الاستدلال منها الا ما ذكره وهو واضح لا مجال لانكاره والتحقيق ان عمدة ما يصح الاستناد اليه في الحكم بالنجاسة انما هو القاعدة المجمع عليها المدلول عليها بالاخبار وهي ان ملاقاة النجاسة برطوبة منجسة وقد عقد في الوسائل بابا قال في عنوانه باب تعدي النجاسة مع الملاقاة والرطوبة لا مع اليبوسة واستحباب نضح الثوب بالماء اذا لاقى الميتة او الخنزير او الكلب بغير رطوبة لكن لا يخفى عليك ان الاخبار انما وردت في موارد خاصة وليست مشتملة على لفظ عام يتناول جميع النجاسات لكن الاصحاب انتزعوا من جميعها العموم وعلى تقدير اشتمالها على لفظ عام تكون الرواية الصحيحة الدالة على الطهارة مخصصة واما الاجماع على القاعدة فهو محقق لا اشكال فيه لكن يجري على القاعدة العامة حكم العام الوارد في الكتاب العزيز او في السنة القطعية فيخصص بالدليل الخاص الناظر اليه فالروايات الصحيحة المذكورة المعتضدة بغيرها من الاخبار تخصصها وقد عرفت منع القائلين بالطهارة من عموم معقد الاجماع لما نحن فيه فالحق هو القول بالطهارة لا يقال ان الخبر الا الطهارة تفيد طهارة اللبن في حد ذاتها كما هو مقتضى القاعدة لانه ليس مما يصدق عليه اسم الميتة ولا اجزائها وذلك لا ينافي تنجسه بملاقاة الميتة لانا نقول لو كان المذكور في الصحيحة هو انه طاهر او ذكي امكن ان يقال ان احتمال المذكور مجالا بان يكون المراد انه طاهر في نفسه وان كان احتمالا مرجوحا لكن الموجود فيها نفي الباس به وهو صريح في ان المراد به هو جواز مباشرته بالفعل ولا تتم الا بان لا يسري اليه النجاسة بالملاقاة الرابع الظاهر انه لا خلاف بين علمائنا في طهارة الانفحة من الميتة وهي بكسر الهمزة وتشديد الحاء كما عن القاموس او تخفيفها كما عن المجمع او بالتخفيف والتشديد كما عن المغرب وعن المصباح ان التشديد اكثر وهذا الحكم نسبه في المنتهى الى علمائنا وفي ك كما عن غيره انه مما قطع به الاصحاب وعن الغنية وكشف اللثام وشرح الارشاد وشرح المفاتيح دعوى الاجماع عليه والاخبار به مع ذلك مستفيضة منها رواية الثمالي عن الباقر ع في حديث طويل قال فيها قال قتادة فاخبرني عن الجبن فتبسم الباقر ع ثم قال رجعت مسائلك الى هذا قال ضلت عني فقال لا باس به فقال انه ربما جعلت فيه انفحة الميتة قال ليس بها باس ان الانفحة ليس فيها دم ولا عروق ولا لها عظم انما تخرج من بين فرث ودم ثم قال الانفحة بمنزلة دجاجة ميتة خرجت منها بيضة الحديث وبالجملة لا اشكال في اصل الحكم وانما الخلاف والاشكال في معناها فعن القاموس والتهذيب والمغرب انها شيء اصفر يستخرج من بطن الجدي الرضيع فيعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن واليه يرجع ما في الفوائد عن النهاية وعن كشف الالتباس من انها لبن مستحيل في جوف السخلة وقيل كما عن الصحاح وعن الجمهرة وابي زيد انها كرش الحمل والجدي ما لم يأكل فاذا اكل فهو كرش وبذلك فسرت في السرائر كما عن اطعمة لك والتنقيح قال في الجواهر وقد يومي اليه عدم عد بعضهم لها فيما تحله الحيوة وربما حكم بعضهم برجحان الاول لوجوه الاول انه هو المعروف كما صرح به في كشف اللثام الثاني ما عن المحقق الخوانساري ره بعد اختياره من التعليل بانه يظهر من الروايات ان الانفحة شيء يصنع الجبن منها وهذا والظاهر ان الجبن انما يعمل من الشيء الذي في جوف السخلة مثل اللبن لا من كرشها الذي هو للحيوان بمنزلة المعدة من الانسان هذا وقد تقدم في رواية الثمالي انه ربما جعل فيه انفحة الميتة الثالث قوله ع في رواية الثمالي المتقدمة انها الانفحة

تخرج من بين فرث ودم فانّ فيه اشارة الى قوله تع نسقيكم مما في بطونها من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين ويظهر من اشارة الميسّر
ببيان اصل الانفحة حيث كانت في بطن المرضع لبنا بين الفرث والدم بناء على ظاهر ما نقل عن ابن عباس من العلف المستقر في جوف الحيوان
يصير اعلاه دما واسفله ثفلا وما بينهما لبنا فيجرى الدم الى العروق واللبن الى الضرع ويبقى الثفل الى ما يخرج من اسفله كيف كان فلا يخلو كلام
اهل اللغة في معناها فقيل انها كرش السخلة قبل ان تاكل وقيل انها شيء اصفر يستخرج من بطن الجدي وتعلّ الثاني اولى اقتصارا على موضع
الوفاق وان كان استثناء نفس الكرش ايضا غير بعيد بمقتضى الاصل انتهى لكن اعترض في الجواهر بوجهين احدهما انه لا وفاق بعد تقابل
التفسير وثانيهما ان في تمسكه بالاصل في طهارة الكرش وان قربت الانفحة بغيره تاملا لانقطاعه بما دلّ على نجاسة الميتة الا ان يكون مما لا
تحله الحيوة وفيه منع اقول صريح كلامه وهو ان مراده بالثاني هو اللبن المستحيل الذي هو المظروف والظاهر ان مراده بكونه موضع الوفاق
هو ان طهارته متفق عليها بين القائلين بطهارة الظرف ونجاسته نظرا الى انه خارج من اجزاء الميتة فلا يجري حكم النجاسة الذاتية سواء قلنا
بان الانفحة المحكوم بطهارتها عبارة عن المظروف او الظرف اما على الاول فلخروجه عن عنوان الميتة واما على الثاني فلامر واضح لانتفاء
احتمال سراية النجاسة العرضية اليه بخلاف الاول لكن يتجه على جعل الطهارة عبارة عن الذاتية انه لا يترتب على بيانها في الاخبار فائدة لعدم
انفكاك المظروف عن الظرف فيسري اليه النجاسة من ظرفه نعم لو جعل عبارة عن الظرف سلم المظروف عن النجاسة ثم ان صاحب الجواهر ره خاض
رد التفسير جميعا الى ان المراد منها بان كون الانفحة عبارة عن الظرف فقال وقد يقوى في النظر اتحاد التفسير بان يراد بالشيء الاصفر في
التفسير الاول هو ما يصير كرشا للجدي بعد ان ياكل فهو قبل اكله انفحة وبعده كرش ويومي اليه ما حكي عن الفيومي في المصباح عن التهذيب قال
لا يكون الانفحة الا لكل ذي كرش وهي شيء يستخرج من بطنه اصفر فيعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع فاذا رعى
قيل استكرش اي صارت انفحته كرشا اذ يكاد يكون صريحا فيما قلنا وكذا ما في مجمع البحرين الانفحة هي كرش الحمل والجدي ما لم ياكل فاذا اكل
فهو كرش حكاه الجوهري عن ابي زيد فانه ظاهر في اتحاد موضع الانفحة الا انه قبل الاكل يسمى انفحة وبعده كرشا واوضح منه ما عن المغرب
فانه بعد ان فسره بالتفسير الاول قال ولا يكون الا بكل ذي كرش ويقال انها كرشه ما دام لم يسم رضيعا يسمى ذلك الشيء انفحة فاذا
فصل ورعى العشب قيل استكرش ثم قال قلت لا استبعاد فيه اذ لعل ذلك اللبن بعد ان ياكل الجدي يكرشه بعينه وقيل لا تكون الكرش فيها
وانه يستحيل كرشه بقدرة الله تع انتهى وتبعه بعض المحققين ره فقال وكيف كان فالمستفاد من محكي القاموس والمصباح بل المغرب ان الانفحة
هي التي تصير كرشا بعد الرعي ولا يظهر مخالفة ذلك لما عن الصحاح والجمهرة فتنحصر الفرق بين القولين حتى انه نسب في القاموس تفسير
الجوهري الى السهو لا يخلو عن اشكال الا ان يقال ان ظاهر كلام الجوهري ان للسخلة كرشا قبل الرعي وهو محل لبنه الذي يشربه يسمى
انفحة وبعد الرعي فيصير ذلك الشيء الاصفر بعد الرعي مستحيلا الى الكرش انتهى واقول ان ما ذكر من وجوه الترجيح بل ما ذكره هذا
العلمان وان كان مما ليس ببعيد الا ان شيئا من ذلك ليس بحيث تطمئن به النفس فح نقول لما ثبت نجاسة الميتة على وجه يعم جميع اجزائها
وثبت ان كل نجاسة منجسة لما يلاقيها برطوبة وثبت طهارة الانفحة بل وقع التصريح في النص المعتبر بانها لا باس بها وهو صريح في حلية
الانتفاع بها ولو بعد التطهير لقبولها له وهو دليل خاص فلا بد من ان يكون مخصصا لكنه مجمل من جهة احتمال لفظ الانفحة للظرف و
احتماله للمظروف فان تحقق كونه عبارة عن الاول لزم تخصيص ما دل على نجاسة الميتة لكونه من اجزائها وان تحقق كونه عبارة عن
الثاني لزم تخصيص ما دل على ان كل نجس منجس لملاقيه بالرطوبة لان المظروف ليس من اجزاء الميتة حتى يلزم التخصيص في عموم ما دل على
نجاستها وح يجب الالتزام باحد الامرين لما ان نقول بان نفي الباس عبارة عن الطهارة الذاتية التي لم تقترن بالطهارة العرضية
من جهة ملاقاته للميتة بالرطوبة وليس صالحا للتطهير بالغسل واما ان نقول بان عموم تنجيس كل نجس لملاقيه قد تخصص بطهارة هذا
اللبن المخصوص والاول مناف لنفي الباس الذي هو صريح في الطهارة الذاتية والعرضية جميعا وحمله على الاولى مستلزم لعدم الفائدة
في بيانه من جهة عدم ترتب اثر عليه اصلا فيكون بيانها لغوا ويترتب على هذا البيان دوران الامر بين التخصيصين ولكن لا حاجة بنا الى التعيين
حيث تعذر لعدم المرجح وذلك لحصول الحكم بطهارة المظروف على كل حال لانه ان كان المراد بالانفحة المحكوم بطهارتها هو الظرف لم
يكن اشكال في طهارة المظروف ذاتا وفعلا وان كان المراد بها هو المظروف لم يكن اشكال في طهارته من الجهتين غاية ما هناك ان يكون
طهارته الفعلية من جهة لزوم التخصيص في عموم تنجيس كل نجس لملاقيه برطوبة ثم يبقى الكلام على تقدير الاجمال في نفس الظرف فنقول ان
مقتضى القاعدة هو الحكم بنجاسته لكونه من اجزاء الميتة ولم يثبت خروجه عن عموم نجاستها فهو له الا ان تكون عينه نجسة كالكلب والخنزير والكافر

على الاظهر هذا استثناء من الحكم بطهارة الاجزاء التي لا تحلها الحيوة من الميتة فتكون تلك الاجزاء التي لم تحلها الحيوة نجسة اذا انفصلت من الحيوان
المحكوم بنجاسته عينا وهذا هو المشهور ولم ينقل خلاف في ذلك الا في الموضعين الاول ما لا تحله الحيوة من نجس العين ولم يخالف في
نجاسته احد سوى علم الهدى ره كما صرح به جماعة فيحصل لهم حجة في المقام وهي الاجماع مضافا الى جميع ما دل على نجاسة ما هو نجس العين
من الحيوان نظرا الى ان اسم كل حيوان موضوع لجميع ما اشتمل عليه كما سيتضح لك الحال انشاء الله تع وان الاصابة في مثل الكلب والخنزير غالبا انما
تحصل بالشعر وصحيح خبر سليمان الاسكاف قال سئلت ابا عبد الله ع عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي
ومثله رواية برد الاسكاف ثم ان المحكي عن السيد ره في كلام جماعة هو طهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين بقول مطلق والمعنون في كلامه ره
شعر الميتة وشعر الكلب والخنزير ولعلهم استفادوا عموم العنوان من دليله فانه قال بعد قول الناصر شعر الميتة طاهر وكذا شعر الكلب والخنزير
ما نصه هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه وقال الشافعي ان ذلك كله نجس دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع
المتكرر ذكره قوله تع ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين فامتن علينا بان جعل لنا في ذلك منافع ولم يفرق بين الذكية
والميتة فلا يجوز الامتنان بما هو نجس لا يجوز الانتفاع به وايضا فان الشعر لا حيوة فيه لان الحيوان لا يالم باخذه منه كما يالم بقطع سائر
اعضائه وايضا لو كان فيه حيوة لما جاز اخذه من الحيوان في حال حيوته والانتفاع به كما لا يجوز ذلك في سائر اجزائه ويقوى ذلك ما روي عنه ع
من قوله ما بان من البهيمة وهي حية فهو ميتة والشعر يبين منها في حال حيوتها ولا يكون ميتة لانه لو كان ميتة كان بمنزلة سائر اجزائها وبمنع الانتفاع
به واذا ثبت ان الشعر والصوف والقرن لا حيوة فيه لم يحله الموت واذا لم يحله الموت كانت حيوته بعد الحيوة قبله وليس لهم ان يتعلقوا بقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة فان اسم الميتة يتناول الجملة بسائر اجزائها وذلك ان الميتة اسم لما يحله الموت والشعر لا يحله الموت كما لا يحله الحيوة ويخرج عن الظاهر
وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك انه يكون من جملة الحي الا ما لا يحله الحيوة ليس من جملته وان
كان متصلا به انتهى ولا يخفى على من اعطى النظر في كلامه حقه انه يستفاد منه دليلان على ما نحن فيه احدهما الاجماع فان الظ بل المقطوع به
ان الاجماع راجع الى جميع ما ذكر من شعر الميتة والكلب والخنزير بدليل قوله هذا صحيح مشيرا الى قول الناصر وحكمه بطهارة شعر الميتة والكلب و
الخنزير وقوله بعد ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا ولكن ما بعد الاجماع اشارة الى ما يختص بكل من المسئلتين من الدليل على وجه الترتيب فانه وما
بعدها استدلال على طهارة شعر الميتة الى قوله وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الكلب والخنزير الخ وهو استدلال على حكم شعرهما وهو ثاني
ما استدل به لما نحن فيه وح نقول انه يتجه على الوجه الاول ما قيل من انه غير بعيد لانه لم ينقل عن احد من الامامية سواه وعلى الثاني ان ما ذكره مخالف لما هو
المعلوم لغة وعرفا وشرعا من صدق الاسم على جميع ما تركب منه ذلك الحيوان وكان من جملته سواء كان مما تحله الحيوة ام لا وهذا بخلاف اسم الميتة
الماخوذ فيه وصف الموت الغير الساري الى ما لا تحله الحيوة واما كون الحال على ما وصفناه لغة وعرفا فظ واما شرعا فلان الاخبار الناطقة بتعدي
النجاسة بالملاقاة مع الرطوبة شاملة باطلاقها او عمومها لما لو كان الملاقاة لما لا تحله الحيوة بل الغالب في الملاقاة والاصابة حصولها بالشعر كما هو
ظاهر وزاد بعضهم في اثبات الصدق شرعا الاستناد الى ما ذكره في باب الديات في الجناية على الشعر كالجناية على سائر اجزاء البدن من راسه وعنقه
وسائر اعضائه فلو لم يكن الشعر جزء منه وداخلا في جملته لما ترتب على الجناية عليه ويؤيده ايضا ما رواه في الكافي في حكاية ابن ابي ليلى في الجارية التي لم يكن
على ركبها شعر فسال عنها محمد بن مسلم فقال اي شيء تروون عن ابي جعفر ع في المراة لا يكون على ركبها شعر ايكون ذلك عيبا فقال له محمد بن مسلم اما
هذا نصا فلا اعرفه ولكن حدثني ابو جعفر ع عن ابيه عن ابائه عن النبي ص انه قال كل ما كان في اصل الخلقة فزاد او نقص فهو عيب فقال له ابن ابي ليلى
حسبك ثم رجع الى القوم فقضى لهم بالعيب هذا ولكن لا يخفى عليك ان ثبوت الدية لا يستلزم كونه جزء لانه يكفي في ثبوتها كونها مما له تعلق به فان
الدية قيمة لذلك شرعا حيث لم يكن له قيمة عرفا كالاموال التي لها قيمة عرفية فيجوز ان لا يكون جزء ومع ذلك يحكم الشارع بالضمان كالاموال بل لا
يملك ككلب دارة اذا اتلفه غيره غاية ما هناك ان الاموال مما له قيمة عرفا بخلاف الشعر فقرر الشارع له من حيث كونه زينة في جماله او وقاية لبدنه
او غير ذلك من فوايد الدية التي هي بمنزلة التقويم وكذا الحال في العيب فان مداره على الزيادة عن الخلقة الاصلية والنقيصة عنها ويجوز ان
يكون ذلك الزايد او الناقص مما لا يدور عليه الاسم فان الخلقة تعم الاجزاء واللوازم في الوجود بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه يصح للمتصدي ان
يقول لو كان الشعر جزء كان اللازم غسله في غسل الجنابة وغيره من الاغسال وهذا اولى بالاستدلال به من التصنيفين لانه اعم من حيث انه في
الاموال والحقوق ايضا ثم انه حكي في آه عن السيد ره انه تمسك بوجه اخر وهو ان ما لا تحله الحيوة من نجس العين كالماخوذ من الميتة ثم اجاب عنه بانه
قياس مع الفارق فان المقتضي في الميتة صفة الموت وهي غير حاصلة فيما لا تحله الحيوة بخلاف نجس العين فان نجاسته ذاتية وتبعه في ذلك صاحب الجواهر

وجوب غسل مس الميت

ولكن لا يخفى على من التفت الى حقائق كلامه خصوصا بعد ما اشرنا اليه من نظمه والغرض المسوق له كل طائفة انه ليس مناط حكمه في هذه المسألة الا الاجماع وقوله لا احد آه وحاصله ان ما لا تحله الحيوة لا يكون جزءا من الحيوان الحي وليس من التمسك بالقياس في كلامه عين ولا اثر ومن جملة ما ذكره متعلق بمسألة شعر الميتة يعني الكلام في شيء وهو انه روى الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن الصادق ع قال سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر التي يشرب منها او يتوضأ منها قال لا بأس به وهما معاضدان للسيد والجواب انهما اما عرض منه لا احتجاج وهذا القدر يكفي في الجواب عنهما على طريقتنا ورد بما حملا على محامل بعيدة يأبى عنه سياق الكلام نعم الرواية الاخيرة لا تخلو عن اشعار بان السؤال انما هو عن حال ماء البئر دون الماء الذي في الدلو فيكون دليلا على عدم تنجس البئر بملاقاة النجاسة الثاني شعر الكافر فقد قال فيه صاحب ك ره اما الكافر فلم اقف على نص يقتضي نجاسة ما لا تحله الحيوة منه فلو قيل بطهارته كان حسنا انتهى ويظهر ضعفه مما قدمناه في الموضع الاول لجريان نظير ما تمسكنا به هناك في هذا الموضع قوله ويجب الغسل على من مس ميتا من الناس قبل تطهيره وبعد برده قد عرفت سابقا انه جعل الواجب ستة اغسال ثم فصل المقال في خمسة ويبقى تفصيل هذا لانهم سكتوا عنه فاستطرده هيهنا وحكم بوجوبه كما هو المشهور والمحكي عن القديمين والصدوقين والشيخين وابن ادريس والحلبي وغيرهم خلافا لعلم الهدى ره فيما حكي عنه في شرح الرسالة والمصباح من القول باستحبابه وربما يظهر من عبارة الشيخ ره في ف ان به قائلا غيره رضي الله عنه فانه قال فيه الغسل من غسل الميت واجب عند اكثر اصحابنا وعند بعضهم انه مستحب وهو اختيار المرتضى قدس الله سره انتهى وحكي عن الوسيلة والمراسم التوقف فيه لكن الموجود في الاول التصريح بالوجوب لانه قال في بيان اقسام نواقض الطهارة ما لفظه ورابعها ما يوجب كليهما يعني الوضوء والغسل وهو ثلثة الحيض والنفاس ومس الميت من الناس او قطعة ابينت من حي او ميت منهم فيها عظم بعد البرد بالموت وقبل التطهير بالغسل انتهى وكان توهم الحاكي نشأ من قوله في الوسيلة بعد ذلك في الفصل الذي عقده لبيان الطهارة الكبرى وهي ضربان اما يجب ايقاعها على المكلف في نفسه او في غيره وذلك شيئان احدهما غسل المولود بعد الولادة والثاني غسل الميت من الناس والاول ضربان لاحدهما يؤمر بالغسل لاقامة الحد عليه والثاني اربعة اضرب فرض وواجب ومختلف فيه ومندوب والجميع خمسة وثلثون غسلا فالفرض واحد وهو غسل الجنابة والواجب ثلثة غسل الحيض والاستحاضة والنفاس والمختلف فيه ثلثة غسل مس الاموات وغسل قاضي صلوة الكسوف اذا تركها متعمدا وقد احترق القرص كله وغسل من سعى الى مصلوب عامدا بعد ثلثة ايام انتهى وقال في المراسم بعد ذكر الطهارة الكبرى وهو الغسل على ضربين واجب وندب فالواجب على ستة اضرب غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل النفاس وغسل الاستحاضة وغسل من مس ميتا من الادميين على احدى الروايتين وتغسيل الاموات وغسل من تعمد ترك صلوة الكسوف وقد انكسف القرص كله انتهى فقوله على احدى الروايتين مشعر بالتوقف فما عن المناهل من حكاية موافقة صاحب المراسم للاكثر لم يظهر لنا وجهه ولعل النسخة الحاضرة عنده لم تكن مشتملة على قوله على احدى الروايتين ولا يتوهم انه يمكن القلب بابداء الغلط في نسختنا بالزيادة لانا ندفع اولا بان احتمال السقوط اقرب من احتمال الزيادة وثانيا بان صاحب ق ره قال ونسبه سلار الى احدى الروايتين مع انا لم نقف على رواية ظاهرة في الاستحباب انتهى فيعلم منه ان نسخته كانت مطابقة لما عندنا من النسخة وكيف كان فالقول بالاستحباب شاذ ومن هنا قال الشيخ ره في جنايز الخلاف يجب الغسل على من غسل ميتا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة ومن شذ منهم لا يعتد بقوله انتهى والعمدة هي الاخبار المعتبرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت الرجل يغمض الميت اعليه غسل قال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم وصحيحة عاصم بن حميد قال سألته عن الميت اذا مسه الانسان افيه غسل قال اذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل وصحيحة اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله ع حين مات ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال اما بحرارته فلا بأس انما ذاك اذا برد وما عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال يغتسل الذي غسل الميت وان قبل الميت انسان بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل فلا بأس بان يمسه بعد الغسل ويقبله الى غير ذلك من النصوص الكثيرة هذا والذي يمكن ان يكون مستندا للقول بالاستحباب وجوه الاول الاصل الثاني حصر النواقض في بعض المعتبرة في امور ليس المس من جملتها الثالث الصحيح عن الصادق ع الغسل في اربعة عشر موطنا واحد فريضة والباقي سنة آه الرابع الامر به مع الامر بالمندوبات في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اغتسل يوم الاضحى والفطر والجمعة واذا غسلت ميتا كافرا انه به ايضا في صحيحة ابن مسلم وغيرها الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبعة عشر من شهر رمضان الى ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما يبرد ويوم الجمعة وغسل الجنابة فريضة الخامس مكاتبة الحميري الى القائم ع روي لنا عن العالم ع انه سئل عن امام صلى بقوم بعض صلوتهم وحدث عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه فوقع ع ليس على من مسه

الا غسل اليد واذا لم يحدث حادثة تقطع الصلوة ويتم صلوته مع القوم السادس مكاتبة الصيقل وابن عبيد هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول الله ص عند موته فاجاب ع النبي طاهر ومطهر لكن امير المؤمنين ع فعل وجرت به السنة والسابع الرضوي والغسل ثلثة وعشرون من الجنابة والاحرام وغسل الميت وغسل من مس الميت وغسل الجمعة ثم عد باقي الاغسال وقال الفرض من ذلك غسل الجنابة والواجب غسل الميت وغسل الاحرام والباقي سنة الثامن انه لو كان واجبا لكان اما لنفسه او لغيره والاول باطل عند الخصم والثاني لا دلالة في شيء من النصوص عليه بل في المكاتبة السابقة ما يشعر بعدمه والجواب عن الاول ان الامر وما بمعناه ظاهر في الوجوب فلا يقاومها الاصل وعن الثاني ان الحصر اضافي بدلالة الاخبار المذكورة مع ان البحث هنا في وجوبه وانتفاء كون المس ناقضا لا يستلزم انتفاء الوجوب واسا الا دلالة للخاص على العام وعن الثالث ان الفريضة عبارة عما نطق به الكتاب والسنة عبارة عما جاء به النبي ص مما لم يذكر في الكتاب العزيز وعن الرابع ان كون الامر مجازا في الندب ليس باولى من كونه مجازا في القدر المشترك وان الاقتران لا دلالة فيه على الاتحاد في نوع الحكم فان مجرد المطلوبية كافية في جوازه وحسنه وعن الخامس بان مساق السؤال والجواب يعطي ان المس كان قبل البرد وعن السادس ان المراد بجريان السنة انما هو جريان سنة الوجوب بدلالة الاخبار المذكورة فالسنة وان كانت اعم من الوجوب والندب الا انه يعلم من تلك الاخبار ان المراد بها هو خصوص هذا النوع وعن السابع انه لم يتم علينا الحجة في حجيته مضافا الى ما في دلالته من جهة ما عرفت سابقا من معنى الفريضة والسنة وعن الثامن انا نختار الشق الثاني لكن نقول ان خلو دلالة الاخبار على كون وجوبه للغير لا يستلزم انتفائه لاتفاق القائلين بوجوب الغسل هنا على كونه للغير ومن الواضح بلوغ اتفاقهم حد الكشف عن قول الحجة صلوات الله عليه وتوضيح المقام انه توقف في ذلك صاحب ك حيث قال لم اقف على ما يدل على اشتراطه في شيء من العبادات ولا مانع من ان يكون واجبا لنفسه كغسل الجمعة والاحرام عند من اوجبهما نعم ان ثبت كون المس ناقضا للوضوء اتجه وجوبه للامور الثلثة لكنه غير واضح انتهى واستبعده صاحب الذخيرة وقد يؤيدهما في صحيح الحلبي عن الصادق ع في رجل ام قوما فصلى بهم ركعة ثم مات قال يقدمون رجلا آخر ويعتدون بالركعة ويطرحون الميت خلفهم ويغتسل من مسه لاشعاره بارادة الاغتسال بعد الصلوة وتوجه المنع عليه جلي لعدم دلالة العطف بالواو على الترتيب ولكن الحق خلافه وقد وقع الاستدلال عليه بوجوه الاول انه حكي عن المصابيح للعلامة الطباطبائي ره انه نقل اتفاق القائلين بوجوبه على حدثيته وناقضيته للطهارة كما نقل تصريح المقنعة والنهاية والاقتصاد والجمل والعقود وق والغنية والوسيلة والسرائر والمنتهى والدروس والذكرى والبيان وروض الجنان وكفاية الطالبين وجامع المقاصد وفوائد الشرائع ومنهج السداد والرسالة الفخرية وغيرها من كتب المتقدمين والمتأخرين وقال وهو امر مقطوع به في كلامهم ولا خلاف فيه الا ممن نفى وجوب غسل مس الميت انتهى الثاني السيرة المستقرة والعمل المستمر في الاعصار والامصار على عدم فعل شيء مما يشترط بالطهارة كالصلوة ونحوها قبل فعله وقد نقل عن جماعة التصريح بتوقف الغايات الثلث عليه وهي الصلوة والطواف ومس كتابة القران كما هو ظاهر المصرح وغيره ممن عبر كعبارته ولعله قضية كلام من صرح بحدثيته وناقضيته للطهارة مما عرفت لمكان اشتراط هذه الغايات بارتفاع الحدث الثالث ما حكاه في ك من انه استدل عليها بعموم قوله ع في كل غسل وضوء الا الجنابة لكن رده بانه مع عدم صحة سنده غير صريح في الوجوب ومعارض بما هو اصح منه واجاب بعضهم بانه يوافقه اتفاق الاصحاب على ذلك الا من شذ ووجه الدلالة ان المس ناقض والا لم يجب به الوضوء قطعا فانه لا يجب الا على المحدث اتفاقا كما قيل وناقش فيه صاحب الجواهر ره بان اقتضاء ذلك ناقضيته للطهارة وهي لا تستلزم وجوب الغسل للصلوة اذ قد يكتفي في رفع الحدث بالوضوء وان وجب الغسل تعبدا بناء على استقلاله في رافعيته بالنسبة الى الاصغر وان كان منضما مع الاكبر اللهم الا ان يقال ان المنساق منها انه حدث لا يرتفع حدثيته الا بالوضوء والغسل الرابع ما عن بعضهم من التمسك بما في رواية الفضل بن شاذان ومحمد بن سنان عن الرضا ع من تعليل الامر بغسل المس بالطهارة مما اصابه من نضح الميت قال في الاولى انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته وكذا في الثانية مع زيادة قوله فلذلك يتطهر منه ويطهر ويخفى ما فيه لان ظاهرهما هو الطهارة من الخبث دون الحدث وح لا تصلحان للدلالة على المطلوب ولا للتأييد الخامس ما تمسك به في الحدائق من عبارة الفقه الرضوي حيث قال في باب غسل الميت وتكفينه بعد ذكر غسل المس وان نسيت الغسل فذكرت بعد ما صليت فاغتسل واعد صلوتك وقد عرفت عدم ثبوت حجيته عندنا والعمدة هو الاجماع والبواقي مؤيدات هذا ويبقى الكلام بعد ذلك في شيء وهو انه بعد الالتزام بكون مس الميت حدثا هل تتوقف رفعه على الغسل وحده او يتوقف معه على الوضوء ايضا وبعبارة اخرى لو كان في حال المس متوضئا ينتقض وضوؤه ام لا الظاهر انه

شعب البحث عن كون ما عدا غسل الجنابة يلزم فيه الغسل كما هو المشهور او لا يلزم فيه ذلك كما هو مذهب بعضهم قال في شرح الط
من كلام جملة من الاصحاب ان مس الميت على الوجه المتقدم من جملة الاحداث الموجبة لنقض الطهارة المتوقف ارتفاعها على الغسل اما
خاصة كما اخترناه سابقا او مع الوضوء كما هو المشهور وبذلك صرح الشهيد ره في الالفية حيث عده من النواقض والشيخ ره
في النهاية حيث قال ومن جملة ما ينقض الوضوء ما ينقض الغسل وهو خمسة اشياء الجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة و
مس الاموات وهو ايضا ظاهر الذكرى وس والظاهر انه لا خلاف فيه بينهم انتهى وممن وافق الاكثر الشهيد ره في الذكرى
مفرعا عليه بعض الفروع حيث قال وهذا الغسل يجامعه الوضوء وجوبا ولو احدث بعد الوضوء المقدم اعاده وبعد الغسل
المقدم الوضوء لا غير وفي اثناء الغسل الاقرب حكمه حكم المحدث في اثناء غسل الجنابة ثم قال وقطع في الذكرى بانه لو احدث
في اثناء غسله اتم وتوضأ تقدم او تاخر ولعله يرى ان الحدث الاكبر يرفعه الوضوء بالتوزيع وفيه بعد لظهور ان الوضوء و
الغسل علة لرفع الحدث مط وهذا ينسحب في جميع الاغسال سوى الجنابة انتهى تقدم هذا المطلب في اول الكتاب في مبحث الغايات
وانت قد عرفت ما ذكر كله فاعلم ان توضيح القول في المسئلة يتم بالتعرض لامور الاول انه لا خلاف كما في الحدائق وغيره في انه لو مسه
قبل برده لم يجب عليه الغسل بل في المنتهى انه مذهب علماء الامصار للاصل والاخبار المستفيضة بل المتواترة وقد تقدم
من الاخبار الصحيحة ما يدل على ذلك لكن وقع الخلاف في نجاسته ح وقد اشار اليه في المنتهى بقوله قال الشيخ ره في ط لو مسه
قبل برده لم يجب الغسل ويغسل يده وفي وجوب غسل اليد عندي نظر انتهى وقد تقدم تفصيل القول في ذلك في المسئلة الثانية
من مسائل نجاسة الميتة وان الاظهر هو النجاسة ولا منافاة بين انتفاء غسل المس وبين ثبوت نجاسة بدن الميت قبل البرد كما
نبه عليه بعض المحققين ره الثاني انه لا خلاف في انه لو مسه بعد الغسل لم يجب عليه غسل المس وهو الذي دل عليه جملة من النصوص
المعتبرة قال في المنتهى ولا يجب الغسل لو مسه بعد تطهيره بالغسل ولا قبل برده بالموت وهو مذهب علماء الامصار ثم قال لانه
بعد التطهير طاهر فلا يؤثر في التنجيس العيني والحكمي وقبل البرد طاهر فلا يؤثر في التنجيس ثم استدل باخبار منها ما رواه الشيخ
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال ولا يغتسل من مسه اذا ادخلته القبر ولا اذا حملته الثالث انه هل يجب على من مس الميت المتيمم بدلا عن تغسيله
غسل المس نظرا الى عدم لحوق التيمم بالمغسل ام لا قولان صرح باولهما جماعة منهم العلامة ره في القواعد والمنتهى وهو ظاهر
جامع المقاصد وكشف اللثام وبثانيهما في كشف الغطاء حيث ذكر في عداد من لا يجب عليه غسل المس من مس بدن من يتيمم عوض
الغسل حجة القول الاول وجوه الاول العمومات الناطقة بوجوب غسل المس الثاني خصوص النصوص الدالة على وجوبه على من
مسه قبل الغسل ومعلوم ان المتيمم لم يغسل الثالث بقاء المتيمم على النجاسة ولهذا يجب تغسيله ان امكن بعد التيمم وقبل الدفن حجة
القول الثاني عموم ما دل على تنزيل التراب منزلة الماء وانه احد الطهورين فانه يرجح ان هذين العمومين حاكمان على العمومات وخصوص
النصوص المستدل بهما على القول الاول واما الوجه الثالث فيندفع بالمنع من بداهة ان وجوب غسل مس الميت مدار نجاسته فانه لو
قلنا بنجاسته ح لدليل دل عليه لم نلتزم بكون وجوب غسل المس لازما لها وقد يجاب عن هذه الحجة بان التيمم في الميت ليس لعموم ما دل
على تنزيل التراب وما دل على انه احد الطهورين لعدم دلالتهما الا على ان التراب يقوم مقام الماء في رفع الاحداث فلا يدل الا على قيام
مقام شيء مركب من الماء والخليطين متبع لازالة النجاسة بل التيمم ح انما ثبت بدليل خاص لا دلالة فيه على كونه يقوم بمنزلة غسل
الميت حتى يستلزم سقوط غسل المس عمن مس المتيمم واورد عليه بعض المحققين اولا بانا لو سلمنا تخصيص عموم ما دل على تنزيل التراب
منزلة الماء بخصوص ما لو كان الماء غير مخلوط بشيء اخر وقلنا لو كان استعماله لخصوص رفع الحدث دون النجاسة قلنا ان ذلك
انما يجري في ادلة التنزيل دون ما دل على ان التراب طهور وهو يكفي في الاستناد اليه للحكم بان التراب المتيمم به يرفع جنابته ويفيد
تنظيفه الموجب لسقوط الغسل بمسه وثانيا بان ما ذكر من تخصيص بدلية التراب بقيامه مقام الماء الخالص في التطهير لا يجري في المتيمم عن
تغسيله بماء الكافور والقراح فيجيء فيها عموم البدلية ويتم المطلوب في غيرها بعدم القول بالفصل ولا يخفى ما فيه لان عدم
القول بالتفصيل غير محقق ان لم نقل بتحقق الفصل ولعل لهذا امر في ذيل الكلام بالتامل بل نقول ان الايراد بالوجه الاول ايض
غير متجه لان المجيب قد اعتبر في نفي قيام التراب مقام الماء امرين احدهما كون المستعمل ليس ماء وانما هو شيء مركب من الماء والخليطين
وثانيهما انه استتبع الطهارة من الخبث والمورد انما قرر التسليم بطريق التنزل على وجه يتجه عليه لو كان قد اعتبر الامر الاول

وحده ولهذا قال في ذيل كلامه لكن الانصاف ان الادلة البدلية انما تدل على ان حكم المتيمم في حكم المرتفع عنه الحدث وانه في حكم المغتسل
من هذه الجهة ولم يعلم ان وجوب الغسل بالمس تابع لبقاء حكم الحدث فلعله تابع لبقاء الخبث الذي لا يزول بالتيمم لعدم بدليته عن الماء
في زوال الخبث انتهى ومعلوم ان ما دل على ان التراب طهور لا يعطي الا انه مطهر من الحدث فلا يتم به المطلوب هذا واقول قد صدر من
المحقق المذكور بالنسبة الى استلزام النجاسة لغسل المس كلمات منها ما ذكره في مسئلة عدم وجوب الغسل بالمس قبل البرد حيث انه بعد نفي
الاشكال عن عدم وجوبه قال ولا ينافيه الحكم بنجاسته ح اذ لا تلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم انتهى ومنها ما ذكره
في مسئلة من لا يجب تغسيله بعد الموت من دعوى تعليل غسل المس في النصوص بما يدل على انه لنجاسة الميتة ثم قال وهو الظاهر من
مكاتبة الحسن بن عبيد المتقدمة في قضية تغسيل امير المؤمنين للنبي ص من ان من لا ينجس بالموت لا يحتاج غاسله الى الغسل الا ان امير المؤمنين ع
فعل ذلك وجرت السنة بغسل كل مغسل للميت ثم قال ويمكن ان يستدل بها ايض على خلاف المطلب بناء على دلالة الرواية على ان امير
المؤمنين ع فعله تعبدا لا لنجاسة النبي ص وجرت السنة بفعله كذلك وان لم يكن الميت نجسا الا ان الاول اظهر انتهى ولا يخفى عليك ان
ما ذكره من عدم التلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم الذي هو غسل المس هو الحق الذي لا محيص عنه وان احتمال ان غسل
المس مسبب عن النجاسة يندفع بقيام الدليل على نجاسة الميت قبل برده وانعقاد الاجماع على انه لا يجب الغسل على من مسه ح واما دعوى دلالة
التعليل في الاخبار على ان غسل المس انما هو من جهة نجاسة الميت فيتجه عليها ان تلك الاخبار عبارة عن مكاتبة الحسن بن عبيد المتقدمة وعن
المروي عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج
منه الروح بقي اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر ورواية عبد الله القزويني سئلت ابا جعفر محمد بن علي عليهما السلم عن غسل الميت لاي علة
يغتسل الغاسل قال يغسل الميت لانه جنب وليلاقيه الملائكة وهو طاهر وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون ولا دلالة في شيء منها على ان علة
غسل المس هي النجاسة اما الاول فلان غاية ما يمكن توجيه دلالته على ان علة غسل الميت هي النجاسة هو ان يق ان الراوي توهم ان علة
الغسل هي النجاسة فلذلك سئل عن اغتسال امير المؤمنين ع والاملس في لفظ الحديث دلالة على ذلك وح نقول لم يظهر من الجواب الا رد
هذا التوهم حيث اجاب بان امير المؤمنين ع انما اغتسل مع كون النبي ص طاهرا وان السنة جرت بذلك لا عن جهة فعله ع فلا يكون محصله الا التعبد
وبهذا البيان يسقط ما ذكره المحقق المذكور ره من ان الاول يعطي كون الغسل للمس مسببا من نجاسة الممسوس اظهر واما الثاني فلانه ليس فيه
الا ان العلة هي الطهارة مما اصابه من نضح الميت وليس معنى الطهارة الا النظافة لغة وعرفا خصوصا بعد تعليل تحصيل الطهارة بان
الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته ضرورة انه اخبر بانه بقي اكثر آفته والنجاسة بعد الموت ليست آفة باقية بل هي آفة طارئة بخروج الروح
مع ان مقتضى هذا الكلام ان للانسان الحي آفات عديدة يذهب بخروج الروح بعضها وهو اقلها ويبقى اكثرها وهذا المعنى لا ينطبق
على النجاسة لانها على تقدير كونها مما يتصف بالبقاء ليست مما يقبل الاتصاف بصفة الاكثرية فلا بد وان يق ان معنى الحديث هو انه مادام
حيا لا ينفك عن آفات عديدة مانعة عن ملاقات الملائكة والمقربين فحضرة منها تعلق الروح ببدنه ومنها الكدورات الحاصلة ببدنه من
امور كثيرة معنوية تورث لمن مسه كدرا معنويا وان تغسيله يرفع تلك الكدورات واغتسال الغاسل يرفع عنه الكدر الساري اليه من
مس الميت ولو اغمضنا عن عدم صحة اتصاف النجاسة بالبقاء قلنا ان خروج الروح يذهب بواحد ويبقى بعد ذلك اثنان هما الحدث
والخبث وان مس الميت في حال تلبسه بهذين الوصفين يصير سببا لغسل المس فالعلة انما هي اجتماعهما لا وجود واحد منهما فلا يدل الحديث
على ان العلة هي النجاسة وحدها واما الثالث فلان قوله ع لانه جنب وليلاقيه الملائكة وهو طاهر يعطي كون الغرض ملاقاة الملائكة اياه وهو
طاهر من حدث الجنابة لانه بمنزلة ان يق ليحصل النزاهة من الحدث بكمال له في نفسه وليحصل رغبة الملائكة في ملاقاته وهي امر مترتب
على الكمال في نفسه وقوله ع وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون يدل على ان الغاسل يغتسل لاجل تحصيل ملاقاة المؤمنين اياه وعدم نفرتهم
عنه الموجبة لترك الملاقات واين هذا من كون السبب نجاسة الميت السارية اليه حيث لم يقل لتلاقيه المؤمنون وهو طاهر ومما يوضح هذا ان
غسل المس لا يكفي عن غسل اليد فالحق وجوب غسل المس تعبدي لا نعلم ان سببه نجاسة بدن الميت او حدثه او هما معا او امر خارج عنهما
من حكمة مجهولة عندنا نعم نقول نعلم ان سببه ما عدا الاول ولا اثر لدليل التنزيل لانه ناظر الى تنزيل التراب منزلة الماء في رفع الحدث ولا
لكون التراب احد الطهورين لانه ناظر الى الطهارة من الحدث وليس في الشرع كون التراب مطهرا من الخبث فيكون اثر هذين الدليلين هو ترتيب
كل اثر يترتب على رفع الحدث بخصوصه وقد ثبت وجوب غسل المس بادلة العامة والخاصة فاذا لم يجد حكومة الدليلين المذكورين في سقوط

الغسل وبقي مشكوكا لم يجر البراءة اذ لا بد من الرجوع الى تلك الادلة المثبتة ولو فرض شك في شمول العمومات المثبتة لوجوب مس الميت لما بعد التيمم
نجرّ هنا الاستصحاب على سقوطه فالحق ان غسل المس للتيمم واجب الرابع انه من تقدم غسله على موته كالمرجوم او غسل مع فقد الخليطين هل
يجب الغسل بمسه ام لا قال في ك بعد الكلام في المسئلة ونقل بعض اخبارها ويندرج فيمن غسل من تقدم غسله على موته ومن غسل
غسلا صحيحا ولو مع فقد الخليطين انتهى وسبقه العلامة ره في القواعد وغيره خلافا لابن ادريس ره في باب غسل الاموات من السرائر
حيث قال والضرب الثاني يجب ان يغسل قبل موته وقتله وهو المقتول قودا والمرجوم فانهما يؤمران بالاغتسال فاذا اغتسلا قتلا
ولا يجب غسلهما بعد قتلهما ويجب على من مسهما بعد القتل الغسل لانه قد مس ميتا بعد برده بالموت وقبل تغسيله بعد الموت ولا يظن
ظان ان هذا ما مسه الا بعد تطهيره قلنا ما مسه بعد تطهيره بعد موته بل ما مسه الا قبل تطهيره بعد موته انتهى وتبعه صاحب الحدائق
فقال بعد نقل كلام صاحب ك لا يخفى تطرق الاشكال الى كل من الصورتين المذكورتين اما من تقدم غسله كالمرجوم ففيه اولا ان هذا
هذا الحكم يعني تقديم الغسل له والاكتفاء به عن تغسيله بعد الرجم وان دلت عليه رواية مسمع بن كردين عن الصادق ع قال المرجوم
والمرجومة يغتسلان ويحنطان ويلبسان الكفن ويصلى عليه الا انها مع ضعف سندها معارضة بالاخبار المستفيضة بل المتواترة
الدالة على نجاسة الميت بالموت وان الميت لذلك كالجنب يغسل غسل الجنابة وتخصيص تلك الاخبار بما هي عليه من الكثرة والصراحة
بهذا الخبر الضعيف مشكل على انه قد لا يعقل سبق التطهير على وقوع النجاسة وحصولها كما لا يخفى ولولا اتفاق الخاصة على هذا الحكم
سلفا وخلفا لكان الاظهر الوقوف على تلك الاخبار ثم قال وكيف كان فالاحوط عندنا اعادة غسله واما ثانيا فلانه مع تسليم
العمل بالرواية المذكورة والحكم بصحة هذا الغسل والاكتفاء به عن تغسيله ثانيا فانسحاب احكام الغسل الصحيح المتعارف الى هذا
الغسل ممنوع وذلك لان اطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب الغسل بمس الميت بعد برده وقبل غسله وجواز المس بعد
الغسل انما ينصرف الى الغسل المتكرر المتعارف الشايع الوقوع وهو الغسل بعد الموت لما صرح به غير واحد من محققي الاصحاب
من ان الاحكام المودعة في الاخبار انما تنصرف الى الافراد الشايعة المتعارفة فانها هي التي ينصرف اليها الاطلاق ويتبادر الى الذهن
دون الفروض الشاذة النادرة وبالجملة فان غاية ما دلت عليه رواية مسمع بعد تسليمها مع مخالفتها لمقتضى القواعد هو سقوط الغسل
بعد الموت واما ما عداه فان دعوى كون هذه الامور مترتبة على الغسل مط ممنوعة لما عرفت ثم قال وقد وافقنا في هذا المقام
في الذخيرة مع اقتفائه اثر صاحب ك غالبا فقال وفي وجوب الغسل بمسه بعد الموت تردد ونظر العلامة ره في المنتهى ايضا وعن ابن
ادريس ره انه اوجب الغسل بمسه ولمن غسل مع فقد الخليطين فلعدم الدليل على صحة هذا الغسل لعدم النص وانما علل ذلك بامور
اعتبارية لا تصلح لتاسيس الاحكام الشرعية انتهى ولا يخفى عليك سقوط رد رواية مسمع بعد الاعتراف باتفاق الخاصة على مضمونها
سلفا وخلفا لحصول الاجماع بذلك قطعا ولا اقل من كونه جابرا لضعف الرواية نعم ما ذكره ثانيا بعد تسليم العمل بالرواية المذكورة
في محله لعدم الملازمة بين طهارة الميت وسقوط الغسل عمن مسه وقد اشار ابن ادريس ره الى انصراف الغسل الذي يسقط به غسل المس الى غسل
الميت بعد تغسيله ومنه استفاد صاحب الحدائق ما صرح به من الانصراف واما ما ذكره من انه لا يعقل سبق التطهير على وقوع النجاسة وحصولها ففيه
انه بعد دلالة النص عليه نقول المامور به هو الاغتسال فيكون هو في صورة تقديمه بامر الشارع مانعا عن طرو النجاسة وهذا امر معقول فلا
يصح ان يقال ان مضمون الرواية امر غير معقول وبما ذكرنا يعلم سقوط ما في الجواهر من انه يتجه الحكم بسقوط الغسل بمس من امر بتقديم
غسله بعد قتله لذلك السبب في تقديمه للغسل بناء منه على استظهار كون هذا الغسل غسل الميت وقد تقدم ما دل على مشروعيته وانه لا استبعاد
في تقديم المسبب الشرعي على سببه فيجري ح عليه حكم غسل الميت من عدم وجوب غسل المس بعده وغيره بل ربما ادعى تناول نفس ما دل
على سقوط المس بعد التغسيل له من غير حاجة الى دعوى المساواة والتنزيل وذلك لان ظهور كونه غسل الميت ممنوع غاية ما هناك انه حكم
تعبدي ثبت من جانب الشارع فيجب العمل به ولو سلم ذلك لم يستلزم سقوط غسل مس الميت لانصراف ما دل على سقوطه بعد التغسيل
الى ما وقع بعد الموت مضافا الى ان تقديم المسبب على السبب سواء كانا شرعيين او غير شرعيين غير معقول فلا بد بعد الاعتراف بالنص ودلالته
على انه بعد ذلك الغسل وبعد الموت بدل المسبب ظاهر من الالتزام بان الغسل يصير مانعا من طرو النجاسة عليه وبما ذكرناه من
الانصراف وما قبله من المنع يظهر سقوط دعوى تناول نفس ما دل على سقوط اثر المس للغسل المقدم هذا واما ما اورده صاحب الحدائق
اخيرا على صاحب ك فليس في محله لان الاصحاب متفقون على عدم سقوط الغسل راسا بفقد الخليطين كما اعترف به هو ره لكنهم اختلفوا في

انه يجب ان يغسل غسلا واحدا بالقراح او انه يجب ان يغسل ثلثة اغسال بالقراح واحدا بالاضافة واثنين على وجه البدلية فالغسل
الصحيح عند الفرقة الاولى هو الغسل الواحد وعند الفرقة الثانية هو الاغسال الثلثة فاراد صاحب ك ان صاحب كل قول يقول
بسقوط الغسل بمسه عند تحقق ما يراه صحيحا ولهذا عبر بكلمة جامعة مفيدة لما ينطبق على القولين هذا بصدد اثبات الملازمة
وابطال الملزوم الذي هو ثبوت الغسل لا يقتضي ابطال الملازمة الخامس انه قال في المنتهى الاقرب في الشهيد انه لا يجب الغسل
بمسه لان الرواية تدل بمفهومها على ان الغسل انما يجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت قبل غسله وظاهر المصنف ره في
المعتبر القطع بالحكم قال في ك بعد نقل ذلك وهو كك لان ظاهر الروايات ان الغسل انما يجب بمس الميت الذي يجب تغسيله
قبل ان يغسل ويعضده اصالة البراءة وانتفاء العموم وقال في الحدائق لا يخفى ان اكثر الروايات المتقدمة مطلقة في وجوب الغسل
على من مس ميتا مثل صحيحة حريز وحسنته ورواية عبد الله بن سنان وصحيحة عاصم بن حميد وصحيحة اسمعيل بن جابر وصحيحة معوية بن
عمار وصحيحة محمد بن مسلم فانها كلها مطلقة في وجوب الغسل بالمس بعد البرد شاملة باطلاقها الشهيد وغيره واما ما دلت عليه
صحيحة الصفار من قوله ع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وهي التي تشعر بما ذكره فيمكن الجواب عنها بان
هذا القيد خرج بناء على ما هو الغالب المتكرر فلا يدل على تقييد تلك الاخبار الكثيرة وبذلك يظهر ان دعوى صاحب ك اولا ان ظاهر
الروايات ان الغسل انما يجب بمس الميت الذي يجب تغسيله قبل ان يغسل فان اكثر الروايات كما عرفت مطلق لا اشعار فيه بما ذكره وانما
ذلك في صحيحة الصفار خاصة وثانيا دعواه انتفاء العموم في الاخبار الموجب بحيث يتناول كل ميت ليس في محله لما عرفت من شمول الاخبار
المذكورة باطلاقها الشهيد وغيره من الاموات ووقوع السؤال في بعضها عمن غسل ميتا لا اشعار فيه بما ادعوه لان هذا احد افراد المس
الذي يترتب عليه الغسل وان ظهور في العموم اظهر من صحيحة عاصم بن حميد وقوله سألته عن الميت اذا مسه الانسان فيه غسل قال اذا مسست
جسده حين برده فاغتسل ونحوها صحيحة اسمعيل بن جابر وبالجملة فظواهر الاخبار المذكورة هو العموم نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من الروايات
الدالة على نجاسة الميت بالموت وطهره بالغسل والروايات الدالة على ان الشهيد لا يغسل هو طهارة الشهيد وعدم نجاسته بالموت و
ح فيكون حكمه غير حكم غيره من الاموات بعد الغسل انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من شمول المطلقات في محله وكذا ما ذكره من كون التقييد في صحيحة
الصفار مبنيا على الغالب وعلى هذا فلا يجوز الرجوع الى اصل البراءة في مثل ما نحن فيه مما هو محل الشك بل لا بد من الرجوع الى المطلقات المثبتة
للغسل واما ما ذكره اخيرا بقوله نعم يمكن ان يق آه فيتجه عليه المنع من دلالة ما اشار اليه من طائفتي الروايات على طهارة الشهيد لاحتمال ان يكون
سقوط تغسيل الشهيد من جهة التفضل على الاحياء من جهة تعذره او تعسره في ايام الجهاد وما يليها مع التفضل على الشهيد بانه وان كان
قد تنجس بالموت بل بالدماء الا انه لما كان تعريض نفسه لذلك في سبيل الله سقط عنه التطهير مضافا الى ان الشهيد من جهة انه قتل في المعركة
لا يتيسر تغسيله لا تطهيره من الدماء ومع قيام الاحتمال ينتفي اللزوم المدعى والا ظهر ان امثال ذلك احكام تعبدية لا مسرح للعقول
في الاحاطة بعللها وحكمها بل بالقواعد الضابطة لها الا ترى تخصيصهم الحكم بعدم التغسيل بالشهيد وتفسيرهم اياه بمن قتل بين الصفين فمن
مات في رحله بعد ما اصيب في المعركة يجب تغسيله ولازم من يقول بطهارة الشهيد والملازمة بين الطهارة وسقوط غسل المس هو ان يكون هذا
نجسا مع عدم الفرق بينه وبين من قتل بين الصفين في كونه مجاهدا مقتولا في سبيل الله تع وتمسك في الجواهر لعدم الوجوب بعد نفيه وجدان
الخلاف بالاصل وظهور سيما مكاتبة الصفار وبظهور ما دل على سقوط الغسل عن الشهيد في مساواته لغيره بعد التغسيل سيما مع عدم
اشتمال شيء منها على الامر به على كثرتها وظهور تحقق المس غالبا بمباشرة الدفن ونحوه فيها وربما يحصل القطع بالحكم للفقيه المتامل
في سبب سقوط الغسل عن الشهيد من الاكرام والاحترام والتخفيف عن اولئك المجاهدين عن بيضة الاسلام ولذا لم يصل الينا امر به او
بالتيمم بدله عن النبي ص او الائمة ع في يوم من الايام في الوقايع المتعددة والغزوات المعظمة هذا كلامه ويظهر سقوط ما ذكره باسره مما
بيناه وسلك صاحب المستند مسلكا اخر وجعل ذلك مستندا فيمن قدم غسله والمغسول مع تعذر الخليطين او احدهما على فرض صحته
ومس الشهيد والميمم قال ره في وجوب الغسل بمس من تقدم غسله على موته كالمرجوم وعدمه كظاهر الاكثر قولان وظاهر المنتهى و
الذخيرة والحدائق التردد والحق هو الثاني لعموم صحيحة الحلبي بالنسبة الى المورد وان خرج عنه من يجب غسله قبل غسله الصحيح صدقا المعارض مع
المطلقات الموجب للرجوع الى الاصل ولذلك لا يجب الغسل ايضا بمس المغسول مع تعذر الخليطين او احدهما على فرض صحته ولا بمس الشهيد
والميمم انتهى بعين ان عموم صحيحة الحلبي وهو قوله لا يغتسل من مس اذا ادخله القبر ولا اذا حمله انما كان فخرج عن تحته من يجب تغسيله اذا مسه قبله

حال ادخاله القبر او في حال حمله قبل تغسيله بحكم صحيحة الصفار لكن من جهة وقوع التعارض بين ذلك العموم الثاني لغسل المس وبين المطلقات
المثبتة له يكون المرجع هو اصل البراءة وانت خبير بان وقوع التعارض بينهما مبني على كون حال ادخاله القبر او حال حمله عنوانا يدور الحكم مداره واما
ان جعل ذلك كناية عن حصول الغسل نظرا الى اللزوم العادي كما هو المعهود والمتعارف من عدم ادخاله في القبر الا بعد الغسل وكذا المعهود
في متعارف الناس انهم يغسلونه في الدار التي مات فيها ثم يحملونه فح تكون صحيحة الحلبي مخصصة لعمومها وجوب غسل المس ومقيدة لاطلاقاته
نعم يمكن الاستدلال على السقوط بتعليل الامر بغسل المس بالطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته
فلذلك يتطهر منه ويطهر بتقريب ان الشهيد ليس من قبيل من بقي اكثر آفته بعد خروج الروح ولهذا لا يغسل واذا كان كذلك فلا يجب ان
يغتسل منه لزوال العلة لكن فيه بعد الاغماض عن سند الرواية ان ظاهرها هو كون خروج الروح علة تامة لبقاء اكثر آفته وهو علة للتطهير
والتطهر منه وقد تخلف تغسيل الشهيد عن العلة لانه لا يجب تغسيله وتخلف المعلول عن علته في الشرعيات دليل على كونها حكمة فلا
تشرع فالمسألة محل اشكال والذي يهون الخطب هو انه ان وجد الشهيد وجد من يعلم حكم الواقع ولم تبق حاجة الى ما نستفيده بافهامنا الناقصة
الخامس لو مس عضوا اكمل غسله قبل تغسيل ما بعده من الاعضاء كما لو كمل غسل الراس دون غيره فهل يسقط الغسل عنده ام لا قولان
ذهب الى اولهما صاحب ك وصاحب الذخيرة وهو ظاهر روض الجنان واحتمله في الذكرى وجامع المقاصد والى ثانيهما جماعة منهم العلامة ره
في بعض كتبه حجة القول الاول ان الظاهر ان وجوب الغسل تابع لمس نجاسة الدوران وقد حكم بطهارة العضو المفروض حجة القول
الثاني استصحاب عدم السقوط والاطلاقات الدالة على انه يجب غسل المس على من مس ميتا قبل تغسيله ومعلوم انه ينصرف الى التام ان لم نقل
ليس عداه ومنع دوران الغسل بالمس مدار نجاسة الميت لانه قبل البرد والتغسيل نجس ولا يجب الغسل بمسه وان المعصومين طاهرون وقد اغتسل امير
المؤمنين ع بعد تغسيل رسول الله صلى الله عليه وآله كما نطق به الخبر وقد بني الحكم في الحدائق على كون نجاسة الميت عينية او حكمية فقال والحق في المقام ان
يق ان الكلام في هذه المسألة يتوقف على الكلام في نجاسة الميت فان قلنا بانها عينية محضة كما هو اختيار المحقق في المعتبر محتجا عليه بان
الملاقي لبدن الميت يتنجس بملاقاته وليس ذلك الا لكونه نجسا فلا اشكال في عدم الوجوب وذلك لان النجاسة العينية لا يشترط في طهارة
بعض اجزاء محلها طهارة الباقي اذ طهارة المحل تحصل بمجرد غسله وانفصال الغسالة عنه من غير توقف على امر اخر وان قلنا بانها حكمية
محضة كما ذهب اليه المرتضى رض وجعله كالجنب وفرع عليه عدم وجوب غسل المس او قلنا بانها حكمية من وجه وعينية من اخر كما هو ظاهر الاكثر
وهو الاظهر واما كونها حكمية من جهة فللاخبار الكثيرة الدالة على تعليل وجوب غسل الميت بخروج النطفة منه واما كونها عينية من
جهة فللاخبار الدالة على وجوب غسل الملاقي لجسد الميت بعد برده وقبل تطهيره بالغسل وهي صحيحة الحلبي ورواية ابراهيم بن ميمون
فاشكال ينشأ من ان الاصل كون هذا الغسل كغيره من الاغسال الواقعة في كونه بتمامه سببا تاما في دفع النجاسة الحكمية ولهذا وجبت
فيه النية كغيره من الاغسال وح فوجوب الغسل بالمس ثابت الى ان يحصل كمال الغسل لعدم صدق اسم عليه قبل الكمال ومن صدق كمال
الغسل بالنسبة الى كمال ذلك العضو ولانه لو كان منفصلا لما وجب الغسل بمسه قطعا فكذا مع الاتصال لعدم الفرق ولاصالة البراءة
والظاهر ضعفه فالاقرب هو الوجوب انتهى وضعف الوجوه الثلثة الاخيرة غير خفي اما صدق كمال الغسل بالنسبة الى كمال ذلك
العضو فلان العضو ليس له غسل يختص به وانما هو جزء من غسل المجموع فلا يجري عليه حكم المجموع فلا يصح ان يق ان الغسل قد كمل
بالنسبة الى ذلك العضو واما انه لو كان منفصلا لما وجب الغسل فلان المراد به انه لو كان منفصلا فغسل وهو منفصل لما وجب الغسل
وهو قياس باطل واما اصل البراءة فقد عرفت انه قد انقطع باطلاقات وجوب غسل المس ثم ان صاحب ق قال بعدما عرفت من كلامه
نعم ينقدح هنا اشكال وهو ان مقتضى القواعد الفقهية ان طهارة المحل من الخبث تحصل بانفصال الغسالة عن المغسول ولا يتوقف
بعدها على تطهير جزء اخر كما عرفت فعلى هذا اذا كمل غسل عضو وجب الحكم بطهارته من الخبث بحيث لا يجب غسل اللامس ولو توقف طهارة
ذلك العضو من الخبث على طهارة المجموع لزم المخالفة للقاعدة المشار اليها وح يبعد الحكم بوجوب الغسل بمسه دون غسل العضو
اللامس اذ لم يعهد انفكاك الغسل عن الغسل الا على ما يأتي من مذهب الشهيدين في ايجابه الغسل بمس العظم المجرد مع انه يكون طاهرا
من الخبث لانه مما لا تحله الحيوة وسيأتي بيان ضعفه والتحقيق في المقام هو الوقوف على ظواهر الاخبار المتقدمة وقد دلت على ان
مس الميت بعد برده وقبل غسله موجب للغسل والمتبادر منه كمال الغسل وح فما لم يكمل غسله لا يحصل مصداق للاخبار المذكورة
واستبعاد انفكاك الغسل عن الغسل غير مسموع في مقابلة الاخبار وح فالاظهر هو وجوب الغسل بمس العضو المذكور وان لم يوجب

غسله ما لاقاه انتهى وزاد بعض المحققين على ما عرفت من منع دوران الغسل مدار النجاسة مع زوال النجاسة عن العضو قبل كمال الغسل ثم قال
ولا منافاة فيه للقواعد الفقهية كما في الروض وعن الحدائق من ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انفصال الغسالة فلا يتوقف على تطهير
جزء اخر وتوضيح عدم المنافاة ان ما ذكر انما يكفي فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح الذي يحصل بدون توقف على غسل جزء اخر
دون ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة في كل مقام تتوقف على حصول ما جعل مطهرا وهذا غاية
المراعاة للقواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق امر زائد على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل مناف ظاهرا لما
ثبت في نظائره من حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء او مع انفصاله لكن التأمل يعطي ان ذلك انما هو في تطهير المتنجس لا نجس العين فالحاصل
ان طهارة الميت بالغسل بالضم حكم خاص لموضوع خاص لا نظير له من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع فافهم انتهى وانت خبير بانه لا وقع
لهذا الايراد على صاحب ق بعد ما عرفت مما ذكره بقوله والتحقيق آه السادس ان الظ من الاخبار والفتاوى عدم الفرق بين الميت
المسلم والكافر كما حكي التصريح به عن العلامة ره والشهيد ره والمحقق الثاني ره وحكي عن العلامة ره في المنتهى والتحرير التوقف في الكافر قال
في المنتهى الاقرب ان الغسل يجب بمس الكافر الى ان قال ويحتمل العدم انتهى حجة القول الاول امور احدها ما في المنتهى من ان الكافر
في حيوته نجس وبالموت لا يزول عنه هذا الحكم وثانيها النصوص التي منها العمومات المعلقة للحكم على الميت ومنها ما تقدم من تعليل وجوب
الغسل بنجاسة الميت وهي موجودة في الكافر زيادة على نجاسة كفره على الاقوى من قبول المتنجس والنجس النجاسة العينية والعرضية قلت هذا الوجه
اعني التمسك بالعموم والمطلقات سديد من دون حاجة الى اثبات تنجس بدن الكافر بالموت وان كان ما قواه من قبول المتنجس والنجس
النجاسة هو الاقوى لكون النجاسة اصنافا متعددة مختلفة تؤل الى اوصاف متفاوتة ويظهر اثر ذلك في مخالفة الرافع لكل
منها الاخر ذاتا او بحسب التكرير كتعدد الغسل في بعض النجاسات ثالثها ما تمسك به بعض المحققين ره فقال ان صحيحة معاوية بن عمار قلت له
فالبهائم والطير اذا مستها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان ظاهرة في ثبوته لمطلق الانسان المقابل للبهائم وصحيحة ابن مسلم عن
الرجل يمس الميتة اعليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان ومثلها صحيحة الحلبي ونحوهما ما عن علل الفضل بن شاذان عن مولينا الرضا ع انما
لم يجب الغسل على من مس شيئا من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك لان هذه الاشياء كلها ملبسة ريشا و
صوفا وشعرا ووبرا وهذا كله ذكي لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت وعندك ان هذه الاخبار لا تدل على المطلوب
وهو عموم وجوب غسل المس لمس الكافر لان دلالتها انما تتم اذا كانت التفرقة بين النوعين موقوفة على عموم الحكم في الطرفين وليس كذلك
فانه يصح ان يكون ثبت غسل المس في الانسان في الجملة لكن لما فارقه غيره بثبوت وصف في افراد ذلك الغير باسرها وهو كون جسده ملبسا
انتفى الحكم الثابت في الانسان في الجملة عن جميع افراد غيره واصنافه وقوله ع ليس هذا كالانسان صالح لافادة هذا المعنى على وجه لا ينافي
الاخذ بظواهر الكتاب والسنة واما التعليل المذكور في ذيل اخرها فانه غير واف باثبات الحكم الذي سيق لاجله لانه لا ينطبق على جميع موارد
مس الحيوانات فانه قد يمس الانسان من اجسادها ما ليس فيه شعر فلا يفيد في غيرها وبعبارة اخرى اوضح من ذلك انتفاء الشعر والريش
والوبر لو كان مستلزما لثبوت غسل المس كان اللازم ثبوته في مس ما كان من بدن الحيوانات خاليا عنها وعدمه معلوم البطلان حجة
القول الثاني ما اشار اليه العلامة ره في المنتهى من ان قولهم ع قبل تطهيره بالغسل انما يتحقق في ميت يقبل التطهير وهذا نظير ما قيل
في الشهيد وقرره بعض المحققين ره بوجه اوضح وهو ان الظ من جعل الغسل غاية لوجوب غسل المس انما هو اختصاص الحكم بمن
يؤثر فيه التغسيل دون من لا يؤثر اما لبقاء طهارة بدنه بدونه كالشهيد او بقاء نجاسته معه كالكافر انتهى ومن هنا جعل صاحب
ق النصوص المشتملة على هذا التقييد مقيدة للمطلقات غسل المس ومخصصا لعمومها واستنتج اختصاص مورد الاخبار بالمسلم معللا
بانه لا خلاف ولا اشكال في ان غسل الكافر داخل تحت الاخبار المطلقة وقرب الاحتمال الذي عرفته من المنتهى لكنه قال الاحتياط وجوب
الغسل بمسه غسل ام لم يغسل قلت الخبر المشتمل على التقييد المذكور صحيحة الصفار المتضمنة لقوله ع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان
يغسل فقد يجب عليك الغسل وقد قدمنا لك عند البحث عن حكم الشهيد انه اجاب صاحب ق بان هذا القيد خرج بناء على ما هو الغالب
المتكرر فلا يدل على تقييد تلك الاخبار الكثيرة وهنا يقول بما ذكرناه لك وهل هذا الا تهافت واضح فالمختار وجوب الغسل بمس
الكافر السابع انه قال في جامع المقاصد اعلم ان المصنف لم يذكر تعيين محل المس الذي يلزم به الغسل من الحي والميت فان المس لبدن
الميت ان كان بالظفر او الشعر او السن او العظم الموضح من الحي هل يجب الغسل بجميع ذلك ام لا فيه تردد ينشأ من الشك في صدق اسم المس على

المس لشيء منها او عدمه ولعل المس بالشعر لا يوجب شيئا بخلاف الظفر والعظم نظرا الى المعهود في التسمية وفي السن تردد ولو مس الحي شيئا من هذه
من الميت ففي وجوب الغسل تردد والظاهر الوجوب في العظم والظفر بخلاف الشعر وفي السن تردد ولو انفصل احدها من حي او ميت قطع
بنفي الوجوب في الشعر والظفر وكذا في السن للشك في المقتضي اما العظم المجرد فقد ذهب شيخنا الشهيد الى وجوب الغسل بمسه للدوران
الغسل معه وجودا وعدما ولم يفرق بين اتصاله وانفصاله والفرق ظاهر فان مس الميت انما اراد به مس بعض بدنه وهو صادق في
العظم ولا حاجة الى الدوران واما بعد الانفصال فحديث القطعة لا يتناوله ولا يصدق مس الميت بمسه نعم يمكن الاحتجاج باستصحاب
الحكم بوجوب الغسل بمسه حال الاتصال الى حال الانفصال ولا يرد ان هذا انما يتم في عظم الميت لانتفاء القائل بالفرق انتهى وحكى عن
روض الجنان انه قال فيه واعلم ان كل ما حكم في مسه بوجوب الغسل مشروط بمس ما تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو
انتفى احد الامرين لم يجب الغسل ثم قال هذا في غير العظم المجرد كالشعر والظفر لمساواته العظم في ذلك وفي العظم اشكال وهو في السن
اقوى ولا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او الملموس انتهى وقال بعض المحققين ره انه يظهر من التعليل في رواية
علل الفضل بن شاذان المتقدمة في المطلب السابق اعتبار كون الجزء الممسوس من الميت مما تحله الحيوة لا كشعره وظفره وعظمه وفاقا للروض
ويؤيده ما تقدم من رواية عاصم بن حميد ومكاتبة الصفار حيث علق الغسل فيهما على جسد الميت بعد برده فان الظاهر من لفظ الجسد بما يعد
اتصافه بالبرودة مقابل مطلق ما عداه ومنه شعر لحيته سيما اذا طالت لا مقابل ثياب الميت والخدشة في علية ما ذكره الامام ع وان
ذلك من باب اظهار بعض الحكم الخفية التي لا ينطبق بظاهرها ما بايدينا من القواعد ولهذا لا يحكم بوجوب الغسل اذا مس نفس جسد البهائم دون
اشعارها واوبارها مدفوعة بعد التسليم بمنع صحة الخدشة في عليته بمجرد عدم فهمنا للارتباط الواقعي بينها وبين المعلول مع ان تخلف الحكمة
عن الحكم غير ضائر فان الظاهر من هذا التعليل عدم وجوب الغسل بمس ما لا تحله الحيوة من الانسان سواء جعلناها علة حقيقية ام لا وعدم كون
العلة علة حقيقية لا ينافي اعتبار ظهور العلة في حكم الجزء الممسوس الا ترى انا نستدل بقوله ع في تعليل مشروعية التيمم لفاقد الماء ان رب الماء
رب الصعيد على تسوية استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الآثار مع انا لا نفهم الارتباط بين وحدة ربهما وبين قيام احدهما
مقام الآخر فالاقوى اعتبار حلول الحيوة في الممسوس لكن عن الذكرى بعد استقراب وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل قال واما السن
والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة لعدم نجاستهما
بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان عدم نجاستهما بالموت لا يعارض الاطلاقات الدالة على وجوب الغسل بمس الميت
الصادق بمسهما فلا يبعد ذلك وجها لعدم الوجوب الا على ما استظهرناه سابقا من اخبار تعليل غسل الميت من اعتبار كون الممسوس مما لا
يبقى طاهرا بعد الموت فالعمدة في عدم الوجوب رواية العلل المتقدمة الحسنة كالصحيح كما يظهر من طريق الصدوق ره الى الفضل هذا ومع ذلك
فالاحتياط يقتضي بالعمل بالاطلاقات هذا حكم الممسوس واما الماس فالظاهر وجوب الغسل بالمس بكل ما تحله الحيوة الا اذا لم يصدق بمسه
انه مس ميتا كالايعاز لك في المس بطرف الشعر الطويل بل مطلق الشعر انتهى واقول ربما يرد المناقشة الى جملة مما افاده ره فمنها التمسك
برواية عاصم بن حميد ومكاتبة الصفار والوجه في ذلك ان الاضافة هنا بيانية نظرا الى ان لفظ الجسد عبارة عن الجثة المشتملة على العظام
واللحم والعروق والاعصاب والجلد بل الشعر كما ينبئ عنه ما في المصباح عن البارع لا يقال الجسد الا للحيوان العاقل وهو الانسان والملئكة
والجن ولا يقال لغيره الا للزعفران وللدم اذا يبس انتهى حسبك جاسد وقوله تع فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار اي ناجثة على التشبه بالعاقل
او بالجسم انتهى وان كان تفسير الحيوان بما يعم الملئكة والجن لا يخلو عن مناقشة لاعتبار النمو في معناه على ما هو المعروف وهو في الملئكة منتف
ووجه الدلالة ان الجسد عبارة عن الجسم المشتمل على ما لا تحله الحيوة وما تحله ووصفه بالبرودة انما هو باعتبار اكثر اجزائه ويشهد لذلك ان
العظم مما لا تحله الحيوة عند الفقهاء وهو الجزء الاقوى للانسان والحيوان ومنها ان عدم فهم الارتباط بين العلة والمعلول غير قادح في
التمسك بها وذلك لان تكليف الانسان بما لا يفهم غير صحيح والتعرض لذكر العلة الغير المفهومة لغو فيكشف من ذلك عن عدم الصدور ويكون ذلك
موهنا للتمسك بها وانما قلنا ذلك لان الكلام انما سيق للافهام فالتعرض لذكر العلة الغير المفهومة مناف للغرض وكان اللازم ح هو الاقتصار
على نفس الحكم نعم قد يكون بعض التعليلات مناسبا لاسكات المخاطب وعدم افهامه لعدم ارادته ذلك مع كونه طالبا لفهم العلة فيلقى اليه من العلة ما يناسب مقامه
فلا يكون حجة في حق من يتفطن لعدم وفاء تلك العلة بالمعلول كتعليل ان الله سبحانه قادر على ايداع العالم في بيضة من دون ان يكبرها او يصغر
العالم بان الله تع جعل انسان العين بحيث يندرج فيه الاجسام الكثيرة التي ينظر اليها واما ما ذكره من انا نستدل بقوله ع في تعليل مشروعية التيمم

لفاقد

لفاقد الماء ان رب الماء رب الصعيد على تسوية استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الآثار مع انا لا نفهم الارتباط آه ففيه
اولا لا حجة في فعل غير المعصوم ع وثانيا ان قوله ع رب الماء رب الصعيد ليس مسوقا في مقام بيان علة تشريع الحكم وانما هو مسوق لتاكيد الالزام
على المخاطب بان ربنا الذي امر باستعمال الماء عند امكانه قد امرنا باستعمال الصعيد في قوله تع فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فلا ينبغي
لاحد ان يقول لا تطيب نفسي بالاقدام على المشروط بالطهارة متيمما كما سمعنا مثل ذلك من الجهال الاعراب اعديد واحسن ما قيل في هذه المسئلة هو ما
افاده صاحب الجواهر ره من انه لا فرق بين المس باي جزء من اجزاء البدن لاي جزء من اجزاء الممسوس وان لم يكن مما تحله الحيوة منهما بعد صدق
اسم المس عليه وانصرافه اليه نعم لعله لا يصدق في خصوص الشعر ماسا او ممسوسا بل الثاني كاعضاء لشعر بعدم وجوب غسله في الجنابة بخلاف
السن والظفر والعظم فيصدق اسم المس بمس واحد منها ماسا كان او ممسوسا انتهى ان نفي الصدق في الشعر مطلقا ليس بجيد لصدق المس اذا مس
انسان لحية ميت قد اخذ من شعرها بالمقراض حتى بقي ما يغطي البشرة لا ازيد من ذلك كما اذا بقي طول كل شعرة بقدر طول شعيرة ونصف مثلا
كما هو موجود في اكثر البلاد ولا ينبغي الاشكال في صدق مس الميت ح ماسا كان ذلك الشعر او ممسوسا فالمختار في المسئلة دوران وجوب غسل
المس مع صدق المس عرفا وجودا وعدما لانه اللفظ الذي انيط به الحكم في الادلة الشرعية فقوله وكذا ان مس قطعة منه فيها عظم ظاهر العبارة
يعطي اختصاص الحكم بما اذا كانت القطعة مبانة من الميت كما نبه عليه في ك وجزم المصنف ره في النافع بوجوب الغسل بمس القطعة ذات العظم
سواء ابينت من حي او ميت وهذا هو المشهور بل في كتاب الجنائز من ف ادعى عليه الاجماع قال فيه من مس ميتا بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل
وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة من حي وكان فيها عظم وجب عليه الغسل وخالف جميع الفقهاء في ذلك دليلنا ما
قلناه في المسئلة الاولى من اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط انتهى وتوقف المصنف ره في المعتبر وسبطه في ك وقيد ابن الجنيد ره فيما حكي عنه المبان
من حي بما بينه وبين سنة حجة القول الاول امور الاول اجماع ف المعتضد بالشهرة الثاني الاستصحاب في المقطوع من الميت متمما بعدم
القول بالفصل على الظاهر قال بعض من تمسك بهذا الوجه ان نفي مدخلية الاتصال ثمرة الاستصحاب فلا يقدح ح انسياق الاجتماع الى
الذهن من الادلة الثالث فحوى وجوب اجراء احكام الميت عليها من التغسيل والتكفين ونحوهما بناء على ثبوته الرابع مرسلة ايوب بن نوح
عن الصادق ع اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم
فلا غسل عليه وارسالها منجبر بالشهرة اذ صرح بعضهم بانها مطلقة في الحي والميت ولكن الظ خلافه لان الرجل مختص بالحي ولا يطلق نعم
يجري هنا اولوية الميت بهذا الحكم هذا لكن ربما قيل بانجبارها في بعض مدلولها بالرضوي وان مسست شيئا من جسد اكيل السبع فعليك
الغسل ان كان فيما مسست عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك وذلك لاطلاق الرواية واختصاص هذا بالميت ولكن قد عرفت حقيقة
الحال الخامس ما استفيد مما تقدم سابقا عند البحث على نجاستها من تنزيل القطعة المبانة منزلة الميتة المقتضي لجريان احكامها عليها بل لعل
الظ منها كغيرها دوران الحكم مدار تحقق معنى الموت فضلا عما تقدم في باب احكام الاموات من ظهور تنزيل الصدر منزلة الميت بل قد
يعطي التامل الجيد القطع بفساد القول بعدم جريان حكم المس على القطعة في القطع العظيمة سيما التي يصدق عليها اسم الميت كالباقي من الجسم بعد
قطع اليدين والرجلين والراس ومنه يقدح القطع بعدم اعتبار اجتماع اجزاء الجملة والا لانتفى وجوب الغسل بانتفاء اليسير من البدن
وهو واضح الفساد واحتمال الفرق بين ما ينتفي الصدق بانتفائه وعدمه لو سلم لم يتم في الميت المقطع قطعا متعددة بل والمقد بنصفين
بل والمفصل بعضه بحيث لا يصدق على ما بقي جسد فانه لا ينبغي التامل في وجوب غسل المس بذلك اذ ليس التقطيع من المطهرات هذا ولكن لا
يخفى ان ما دل على التنزيل في الانسان منحصر في رواية ايوب بن نوح وليس في غيرها شيء يدل على التنزيل قد عرفت ما في خصوصها في هذا المقام
من جملة الادلة فجعل التنزيل دليلا آخر غير سديد وما ذكره في ذيل ذلك من تنزيل الصدر منزلة الميت اخص من المدعى وما في ما ذكر استبعادات
ولولا الرواية لقلنا بان المعيار ما يصدق عليه مس الميت ولا يكون الا فيما لو انتفى جزء يسير لا يكون انتفاؤه موجبا لانتفاء اطلاق اسم الجملة
بل نقول ان الظ من الادلة الناطقة بوجوب مس الميت هو كونه غير متفرق الاجزاء واما وجه توقف المصنف ره في المعتبر فهو ما ذكره بعد ان نقل
عن الشيخ ره دعوى الاجماع على ذلك والاستدلال برواية ايوب بن نوح بقوله والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل
بها قليل ودعوى الشيخ ره في الاجماع لم يثبت فاذن الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ ره والرواية
انتهى وقال في ك بعد حكاية كلامه هذا كله في محله انتهى ورد الشهيد ره في الذكرى على ما حكيناه عن المعتبر بعد نقله بقوله قلت هذه القطعة بحسب
لوجوب غسلها كاملة ومن بعض من جملة يجب الغسل بمسها وخصوصا في الميت وكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها ولان

في وجوب غسل المس بمس القطعة ذات العظم

اصل

العسل يجب بمسها متصلة فما الذي اخرجه عن الوجوب بانفصالها ولانه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت ممزقا والخبر المقبول عنده حجة وكذا المقرون بالقرينة والامران حاصلان في الخبر والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير وابن الجنيد ره سابق على الشيخ ره وقد افتى بوجوبه في مس القطعة الا انه قيده بما بينه وما بين سنة ووضعها في القطعة من الحي فالتوقف في هذه بخصوصها لا وجه له لان الاصحاب مخصورون في موجب غسل الميت على الاطلاق ومنهم الاكثر وفي نافيه على الاطلاق وهو المرتضى ره ومن اخذ ماخذه فالقول بوجوبه في موضع دون موضع لم يعهد انتهى ولا يخفى عليك سقوط اكثر ما اورده على المصنف ره فمنها ما ذكره من انها مجبرة وذلك لما عرفت من عدم الملازمة بين النجاسة وبين وجوب الغسل بمسه ومنها انها بعض من الميت وكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها لانا نمنع من ذلك لان استتباع مس الميت الذي هو عبارة عن المجموع للغسل وان كان المس قد وقع على بعضه الذي في ضمنه لا يستلزم استتباع مس البعض المنفصل اياه ومنها انه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت ممزقا لانا نقول لا دليل على بطلان اللازم ومنها ان الخبر المقبول عنده حجة لان هذا الخبر في مقابل قوله والعامل بها قليل ومنها ان الاجماع المنقول ضرورة ان قول الكثير لا حجة فيه ومنها ان ابن الجنيد ره افتى بالوجوب لان افتائه ليس حجة في نفسه ولا دليل على فتوى من يحصل بفتواه الاجماع نعم قوله فما الذي اخرجه عن الوجوب بانفصالها متجه لان الظاهر انه اشار بذلك الى الاستصحاب فيكون حاكما على الاصل الذي عول عليه المصنف ره والمختار ما ذهب اليه الاكثر والعمدة مرسلة ايوب بن نوح المنجبرة بالشهرة وهذا الذي ذكرناه انما هو في القطعة المشتملة على العظم واما العظم المجرد ففيه قولان قال الشهيد في الذكرى و هل يجب الغسل بمس العظم المجرد متصلا او منفصلا الاقرب نعم لدوران الغسل معه وجودا وعدما ويمكن الالتفات الى طهارته فلا يفيد غيره بنجاسته ونحن نمنع طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس بالاتصال نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسه فالاشكال اقوى لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم ح ولو غلبنا جانب الحكم توجه وجوب الغسل وهو اقرب اما على هذا فظاهر واما على النجاسة العينية فلانه يمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا ويطهر بالغسل اما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال ومع الاتصال يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى وحكي عن الموجز وفوائد الشرايع ولك موافقته في الحكم بثبوت الغسل بمس العظم المجرد واعترضه غير واحد ممن تاخر عنه منهم بعض المحققين ره حيث قال بعد نقل كلامه وفيه ما لا يخفى من منع الدوران فلعل العلة في وجوب الغسل هو المركب من اللحم والعظم عند الانفصال ونجاسة الملموس عينا حال الاتصال ودعوى نجاسة العظم عينا بالاتصال كالتراب وتنجسه بالملاقات لا يجدي فلا ينفاوت الحال بين ما لو اوضح حال الحيوة وطهر وبين الموضح بعد الموت وقبله من دون تطهر انتهى وهو جيد قد ستعرف الى ذلك غيره الا ان نجاسة الملموس ليست هي المدار و المعيار في وجوب غسل المس كما تقدم من طريقتنا لما عرفت من التخلف في الجانبين والمناط في الحكم صدق مس الميت حتى ان مستندها في وجوب الغسل بمس القطعة التي فيها عظم هو مرسلة ايوب بن نوح المنجبرة بالشهرة والاجماع المنقول في ق فلا يضر عدم صدق مس الميت في بعض الموارد فالمشهور المنصور هو عدم الوجوب وحكي عن الفقيه والمقنع قول ثالث وهو انه لا باس بان تمس عظم الميت اذا جاوز سنة وهو مضمون رواية اسمعيل الجعفي سئل الصادق ع عن مس عظم الميت قال اذا جاز سنة فلا باس والرواية ضعيفة السند غير معمول بها عند الاكثر والمراد بنفي الباس غير معلوم انه نفي وجوب الغسل او نفي تطهير العضو الماس والتقييد بالسنة لا يظهر له نكتة تفريع على القول بوجوب الغسل عند مس العظم لو وجد عظم في مقبرة فاما ان تكون تلك المقبرة للمسلمين او تكون لغيرهم او تكون مشتركة بين الفريقين يتناوبان عليها في زمانين او مجهولة الحال اما على الاول فلا يجب الغسل بمسه لان الظ ان المسلمين قد دفنوه فيها وان الظاهر انهم لا يدفنونه الا بعد الغسل واذا كان الظاهر كونه مغسولا لزم تحكيم الظ على اصالة عدم وقوع غسله المستتبع للغسل بمسه مضافا الى قيام السيرة على ان يعامل الموجود في مقبرة المسلمين معاملتهم مع من علم ان المسلمين اجروا عليه الاحكام اللازمة والى استصحاب الطهارة وعدم وجوب الغسل بالمس في حق الماس لان الشك يرجع الى رافعية الشيء الموجود عن مس العظم الخاص وحكي التصريح بالحكم بناء على هذا الفرض عن الدروس والموجز والحدائق ولكن الانصاف ان ظهور حال المسلم وظاهر فعله يقتضيان البناء على الصحيح لكن ذلك فيما هو فيما يتحقق حال له او فعل له وليس الحال فيما نحن فيه على هذا المنوال اذ ليس فيه الا الظن بانه مسلم وان المسلمين دفنوه ضرورة انه لا يعلم به ثم يضم اليه الظن بصحة الفعل والظن الثاني وان كان معتبرا الا ان الظن الاول مما لا دليل على حجيته واعتباره واما السيرة فلم يتحقق لها الا اقلام ولم نتمسك ان المسلمين عاملوا مع العظم المفروض معاملة من اجري عليه الاحكام اللازمة في مورد فكيف يتحقق السيرة بل مدعيها انما يدعي من باب الحدس و

التخمين ولم يعثر من ذلك على مورد واما استصحاب طهارة الماس فالشك في مورده ناشئ من الشك في تغسيل الميت الذي منه هذا العظم فاذا جرى فيه استصحاب العدم ارتفع الشك من مورد الاستصحاب المذكور فلا يبقى مجال للتمسك فالاقوى وجوب الغسل على من مسه واما على الثاني فالمتجه وجوب الغسل بمسه كما عن الدروس والموجز لاصالة عدم تغسيله السالم عما يحكم عليه من الظ ولا يعارضه استصحاب عدم وجوب غسل المس لان الشك في مورده مسبب من الشك في وقوع تغسيل الميت واجراء الاصل في السبب يرفع الشك عن المسبب ولو علم كون العظم من الكافر وجب القطع بوجوب الغسل بمسه لعدم صحة غسله على فرض وقوعه ولو احتمل كونه من مسلم لزم القطع بوجوبه ايضا لتطابق الاصل والظاهر في عدم تغسيله لان الاصل عدم تغسيله والظاهر من كونه في مقبرة الكفار ذلك ايضا واما على الثالث فالمحكي عن الدروس والموجز سقوط غسل المس نظرا الى طهارته للتقية سابقا المشكوك ارتفاعها بوجود ما شك في رافعيته وهو مس العظم الموصوف لكن استشكل فيه صاحب ق وتبعه صاحب الجواهر ره معللا بانقطاع قاعدة اليقين بالطهارة واستصحاب بقائها بالشك في رافعية المس المذكور باستصحاب عدم الغسل في الممسوح الحاكم عليها كانقطاع اليقين بالطهارة من الخبث بملاحظة استصحاب النجاسة لكنه ره اضرب عن ذلك فقال الا انه قد يعكس ضمير جريان اصالة عدم الغسل هنا بعد القطع بانقطاعها في الجملة القاضي بطرو صفة الاشتباه والابهام على هذه الافراد المختلطة كسائر شبه الموضوع التي لا يقطع مباشرة احد افرادها المحصور كالاناءين طهارة الغير من الثوب ونحوه فضلا عن غير المحصور فيتجه حكمها بعدم الغسل في الفرض المذكور واما على الرابع ففي الحدائق انه يتبع البلد التي نسب اليها تلك المقبرة فان كانت بلد الاسلام سقط الغسل بمس عظمها لحق كونها مقبرة المسلمين التي لا يدفن فيها الا بعد التغسيل وان كانت بلد الكفر وجب غسل المس لان مقتضى ذلك عدم تغسيلهم له ولو غسلوه لم يكن صحيحا واشار الى هذا بقوله وان جهلت فلم يعلم كونها مقبرة المسلمين او الكفار تبعت الدار فيلحق باهلها ولا يخفى ان هذا ايضا مبني على تقديم الظاهر على الاصل في صورة كون اهل البلد مسلمين وعلى توافق الاصل و الظ في صورة كونهم كفارا ويظهر مما ذكرناه في القسم الاول ان تقديم الظاهر على الاصل في الصورة الاولى من صورتي هذا القسم لا وجه له لقيام الدليل على حجية الاصل واعتباره ولم يقم دليل على اعتبار مطلق الظاهر هذا كله اذا وجد العظم في مقبرة واما اذا وجد في فلاة او طريق او مطرح او حافر فعن الموجز انه اطلق وجوب الغسل بمسه وكذا عن الدروس كما عن كشف الالتباس نفي البأس عنه قال في الجواهر ره وكانه لاصالة عدم الغسل ثم قال لكنه لا يخلو من نظر اذا كان في فلاة المسلمين وارضهم للحكم باسلامه حح كما لو كان حيا وقاعدة اليقين محكمة وفيه ان ذلك لا يقضي بانه قد وقع عليه التغسيل المسقط لوجوب غسل المس لعدم اقترانه بشاهد حال كالدفن ونحوه اذ قد يكون ممن لم يعثر عليه مسلم بان كان اكيل سبع مثلا ومجرد غلبة غيره لا يصلح كونه قاطعا للاصل نعم لو اقترن بظاهر فعل مسلم يترتب عليه تغسيل الجنة المطروح والغرض من ذكر هذا التفريع المشتمل على الاقسام المذكورة سواء تعلق لحال القطعة المبانة ذات العظم وحال الميت نفسه بالقيام الى تلك الاقسام والامتحان لانقول بالغسل عند مس العظم بشبهات الاول انه قال في كشف الغطاء لو مسه بعد الموت قبل البرد مع الجفاف من الجانبين فليس عليه شيء ومع الرطوبة المتعدية ولو من جانب يلزمه الغسل دون الغسل ومع البرودة في القسم الاول الغسل دون الغسل وفي القسم الثاني يلزمان معا ولو برد البعض فمسه فلا حكم له الثاني انه قال في المنتهى السقط الذي له دون اربعة اشهر لا يجب بمسه الغسل قاله المفيد ره وهو قوي لما ذكرناه في المقتول ولانه لا يسمى ميتا اذ الموت انما يكون بعد حيوة سابقة وهو انما يتم في اربعة اشهر نعم يجب غسل اليد انتهى ولم يذكر في المقتول ما يصلح وجها لما هنا الا انه نظر في وجوب الغسل بمسه بعد برده من حيث انه قد امر بالتطهير اولا وقال في الجواهر بعد حكايته وهو جيد لكن اشكل بان المتجه هو الحكم بطهارته وان نفي الخلاف في نجاسته لمزيد في لو امعه لعدم تناول اسم الميتة فلا يجب غسل اليد منه اللهم الا ان يقال ان نجاسته لا لصدق الميتة بل لانه قطعة ابينت من حي وفيه مع بعده في نفسه وعدم انصراف دليل القطعة الى مثله وكونه على هذا التقدير من اجزاء الحي التي لا تحلها الحيوة الا على اعتبار المشابهة انه لا وجه لاطلاق القول بعدم وجوب الغسل بمسه بناء على ذلك بل المتجه التفصيل بين المشتمل على العظم منه وعدمه كالقطعة المبانة من حي والقول بعدم اشتماله على عظم اصلا قبل ولوج الروح حتى الرأس غير ثابت بل لعل الثابت مما دل على تمام خلقته قبل ولوج الروح خلافه والله اعلم انتهى الثالث انه يعتبر في وجوب الغسل بالمس تحقق السبب وتعينه فمع اشتباه الموت والبرودة او المس في الاصل او بين افراد محصورة او غير محصورة لا يلزم الغسل وان المس ليس له معيار مخصوص وعلى هذا يجري الحكم في تماس الظاهرين والباطنين وان حكم غسل المس حكم الحدث الاصغر فيجب لما يجب له الوضوء ويستحب لما يستحب له ويشترط لما يشترط فيه وهيئته كهيئة غسل الجنابة فيجري فيها الترتيب والارتماس كما ان هيئة غيره من الاغسال كغسل الجنابة

في غسل اليد على من مس ما العظم فيه او مس ميتا

الا ان جميع اغسال الاحياء يلزم فيها الوضوء للغايات المشروطة بالطهارة دون غسل الجنابة قوله وغسل اليد على من مس ما الاعظم فيه او مس ميتا له نفس سائلة من غير الناس لفظ الغسل بفتح الفاء معطوف على المرفوع في قوله ويجب الغسل على من مس ميتا من الناس الخ وهذا الكلام في معنى الحصر لانه ره حيث حكم في كلامه السابق بوجوب الغسل بالضم على من مس ميتا من الناس او مس قطعة منه فيها عظم فاراد بهذا الكلام نفي الغسل بالضم فيهما واثبات غسل اليد وجعله كناية عن غسل ملاقيهما لان ملاقات الانسان لهما يقع باليد فههنا دعويان الاولى نفي وجوب الغسل بالضم ويدل عليه الاصل والاجماع والنصوص فمما يدل عليه في الاول مرسلة ايوب بن نوح حيث قال في ذيلها وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وارسالها منجبر بالشهرة ومما يدل عليه في الثاني صحيحة ابن مسلم عن احدهما والحلبي عن الصادق ع في الرجل يمس الميتة ينبغي ان يغتسل قال لا انما ذلك من الانسان الثانية اثبات وجوب غسل الملاقي والكلام هنا يقع من وجهين احدهما وجوب غسل الملاقي اذا كانت الملاقات برطوبة وقد نفي في الجواهر وجدان الخلاف فيه في هذا الفرض مع كون الممسوس غير ما عرفت من الاجزاء المستثناة من الميتة ثم حكى عن كشف اللثام انه لعله اجماع ثم قال بل هو كذلك لما تقدم مما دل على نجاسة الميتة من الادمي وغيره وفي كتاب القطعة المبانة منها المقتضي لنجاسة الملاقي مع الرطوبة بل لعله في الجملة ضروري بين فضلا عن كونه اجماعيا بين المسلمين كما انه يمكن دعوى تواتر الاخبار بمعنى بملاحظة ما تقدم من الاخبار السابقة وغيرها كمرسل يونس بن عبد الرحمن عن الصادق ع سئله هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره لكن يغسل يده الحديث انتهى وجميع ما ذكره في محله سوى الاستدلال بالمرسل فان فيه نظرا لان مقتضى انطباق الجواب على السؤال بعد تصريح السائل بالتعميم بالنسبة الى الممسوس وميتة هو وجوب غسل الماس لكل منهما وليس هذا مما يقضي به الاصحاب ولهذا احمله الشهيد ره على الاستحباب وهو ايضا محل نظر لكون الغسل بالنسبة الى الميت واجبا والى الحي مندوبا فاللازم حمله على مطلق الرجحان الموجود في القسمين وثانيهما وجوب غسل الملاقي مع يبوسته ويبوسة الملاقي وهذا الحكم قد قدمنا الكلام عليه في ميت الانسان واخترنا هناك عدم التعدي مع اليبوسة ولكن لما لم يكن ملازمة بين الموضوعين في الحكم اهمنا التعرض للبحث عنه هنا تبعا للمصرح ره لذلك لانه قال العلامة ره في فصل احكام النجاسات من التذكرة ما نصه وانما يجب الغسل بملاقات النجاسة مع رطوبة احدهما ولو كانا يابسين لم يجب الا الميتة فانه يجب غسل الملاقي لها وان كانا يابسين على اشكال وهل ذلك تعبد او للنجاسة ظاهر كلام علمائنا الثاني وفيه نظر انتهى وحكى عن موضع من الموجز ان النجاسة تتعدى مع اليبوسة في ميتة غير الادمي دونه وقطع في ك بعدم تعدي نجاسة الميتة غير الادمي مع اليبوسة وتردد في ميتة الادمي اذا كان الملاقي والملاقى يابسين وهو عكس ما في التذكرة لانه تردد في ميتة الادمي والعلامة ره في التذكرة استشكل في ميتة غير الادمي مع تخالف صورتي الجزم من كل منهما وجزم فيما حكي عن الموجز بتعدي غير الادمي وعدم تعدي الادمي وكيف كان ففي المسئلة قولان احدهما تعدي نجاسة الميتة مع اليبوسة ووجوب غسل اليد منها ثانيهما عدم تعدي نجاستها الا مع الرطوبة في احد المتلاقيين وتوقف صاحب المدارك حجة القول الاول ما رواه الشيخ ره في المرسل عن محمد بن احمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قال سئلته هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وتقريب الدلالة ان المس يقع على وجهين برطوبة وبدونها وقد سئل السائل بقول مطلق واجابه بالامر بغسل يده من دون استفصال وترك الاستفصال دليل العموم والا لزم الاغراء بالجهل كما قرر في محله ومثله غيره مما تضمن اطلاق الامر بغسل اليد والثوب ونحو ذلك من مباشرة الميتة فيما تقدم سابقا من الاخبار عند البحث على النجاسة كالتوقيع وغيره بل ربما يتم من سياق بعضها اليبوسة واجيب بان الدليل منحصر في التوقيع والمرسل المذكور ونحوهما مما هو قاصر السند بل الدلالة لضعف استفادة مثل الحكم المذكور من مثل هذه الاطلاقات الواردة نظيرها في كثير من النجاسات مع عدم دعوى احد من الاصحاب تعميم سرايتها الى حالتي الرطوبة واليبوسة وما ذاك الا لانهم فهموا انها مبنية على مقدمات مطوية معلومة لديهم من قاعدة كل يابس ذكي ونحوها فمراده الامر بالغسل مع اجتماع شرايط سراية النجاسة خصوصا بملاحظة ان السؤال فيها لم يكن عن شيء من امر الرطوبة واليبوسة بل المراد معرفة حكم ذلك الحيوان مثلا من جهة نفسه فالاستدلال بهذه الاطلاقات انما هو استدلال على المقصد بما ليس هو في البيان مضافا الى ان المرسل متضمن لما لا يقول به الاصحاب من وجوب غسل اليد على من مس الثعلب والارنب حيا ومع ذلك معارض بما دل على خلافه من الاخبار في مورده فلا يصلح بيانا لما دل على نجاسة الميتة وتنجيسها حجة القول الثاني وجوه الاول استصحاب طهارة الملاقي وربما يقرر التمسك بالاستصحاب في الملاقي بالفتح على وجه اخر وهو ان الميتة اذا كانت من قبيل نجس العين فليس من شانها في حال حيوتها الا ان تنجس مع الرطوبة فلا يؤثر التنجيس مع اليبوسة وانما شككنا في انه طرء عليها افادة التنجيس مع اليبوسة بموتها ام لا فاجاء هناك استصحاب الحالة السابقة بل وربما يقرر في طاهر العين بان يقال

في حال حيوته لم يكن من شانه كون ملاقاته مع اليبوسة وكذا مع الرطوبة موجبة لغسل اليد ثم انا علمنا بتبدل الحالة السابقة فيجري استصحابها عند شك لها لكن هذا التقرير ينطبق على ايجاب غسل اليد تعبدا دون ايجابه للتنجيس المسبب من نجاسته الثاني عموم قوله كل يابس ذكي الحاكم على العمومات والمطلقات الناطقة بنجاسة الميتة مع اعتضاده كما قيل بما استفيد من استقراء كثير مما ورد في غير الميتة من النجاسات كالبول والعذرة والدم والمني والكلب والخنزير الثابتة بل قد يقال ان في بعضها ما هو كالصريح في ان مناط عدم التعدي فيها هي اليبوسة لا خصوصية المورد خاصة فيمكن استفادة القاعدة من ذلك كما استفيد من غيره قواعد شرعية الثالث خصوص صحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح له الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا باس وصحيحته الاخرى سئله ايضا عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا باس اذ لا مراد بالنضح التطهير قطعا والا لوجب الغسل دونه لعدم افادته للتطهير واحتمال ارادة معنى الغسل من لفظ النضح يندفع بعدم قرينة صالحة تصرفه عن معناه الاصلي اليه والتحقيق ان الصحيحين المذكورين تدلان باطلاقهما الشامل لصورتي وجود الرطوبة وعدمها على طهارة الملاقي وعدم وجوب غسله والمطلوب عدم وجوب الغسل عند كون الملاقات مع اليبوسة فلا تفيد ما لنا ولما رام ارباب هذا القول من التفصيل فالاولى ان يقال ان الاطلاقات والعمومات الدالة على تنجس الملاقي المحكوم عليها بقوله كل يابس ذكي بعد خروج اليابس عن تحت مدلولها تعود لتخص من الصحيحين المذكورتين فتقيدان بها فالمختار انما هو هذا القول فليس حال الميتة الا حال سائر النجاسات في ان نجاستها مع الرطوبة دون اليبوسة قوله الخامس الدماء ولا ينجس منها الا ما كان من حيوان له عرق لا ما يكون رشحا كدم السمك وشبهه اعلم ان نجاسة الدم في الجملة مما اتفق عليه علماء الاسلام والتقييد بقولنا في الجملة احتراز عن الخلاف الذي يرى من جملة من اصحابنا في بعض اصنافه كما انه احتراز عن الخلاف المنقول محققا عن ابن الجنيد ره والصدوق في بعض صنوفه الاخر والقدر المتيقن المسلم عند الجميع هو الدم الذي يخرج من العرق بدفع وكثرة مع كونه يقدر سعة الابهام وتوضيح المقال انهم يرسم الكلام في مقامين المقام الاول في بيان ان كل دم من كل حيوان له عرق يخرج منه الدم بكثرة ودفع نجس سواء كان ذلك الدم من مثل ذلك العرق المخصوص ام من غيره كما اذا شق جلده او لحمه فخرج الدم منه لا من العرق او يختص نجاسته بخصوص ما خرج من العرق وهو المعبر عنه في الكتاب العزيز بالمسفوح فلا يحكم بنجاسة غيره ظاهر عبارة المصرح وجماعة هو الاول لانه اضاف الدم الى الحيوان له عرق وهو يصدق مع عدم خروجه من نفس العرق كما يصدق مع خروجه منه وظاهر جماعة هو الثاني قال في السرائر الدم على ضربين نجس وطاهر قليله وكثيره فالطاهر على مذهب اهل البيت ع بغير خلاف بينهم دم السمك والبراغيث والبق وما اشبه ذلك مما ليس بمسفوح انتهى ولعل مما يفيد هذا المعنى كلمات اخر في هذا الباب يطلع عليها من راجعه وقال في المنتهى قال علماؤنا الدم المسفوح من كل حيوان ذي نفس سائلة اي يكون خارجا بدفع من عرق نجس وهو مذهب علماء الاسلام انتهى ونظير ذلك تعبيره في الغنية وكشف اللثام وغيرهما ومن هنا حكي عن البحار انه قال فيها انه يتوهم من عبارة بعض الاصحاب طهارة غير المسفوح وما لم يكثر وانصباب من دم ذي النفس وهو ضعيف بل ظاهر الاصحاب الاتفاق على نجاسته انتهى ولكن صاحب ك حاول تاويل ذلك لانه قال بعد ذكر عبارة المنتهى المذكورة ما نصه والمراد بالمسفوح هنا مطلق الخارج من ذي النفس كما يدل عليه كلامه في ساير كتبه انتهى وعلى هذا يكون ذكر المسفوح احترازا عن الدم المتخلف في الذبيحة وقال بعض المحققين ره في شرح الارشاد ما لفظه ان كلام المصرح هنا وفي المنتهى وان اختص بمعقد اجماع الغنية والمنتهى وكشف اللثام بالمسفوح وهو لغة كما في ثوبه ما انصب من العرق بل ربما اشعر بنفي الحكم عن غيره استدلال المصرح في المنتهى كالحلي في محكي السرائر على طهارة دم السمك بانه ليس بمسفوح واستدلال جامع المقاصد وكاشف اللثام على طهارة المتخلف في الذبيحة بذلك كالمصرح في المنتهى ولكن قد عرفت بابهام هذه العبارة ذلك في محكي البحار والحدائق على طهارة المتخلف في الذبيحة بل ربما دل ظاهر الاية على حل ما عدا المسفوح الملازم للطهارة الا انه لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم عدا المتخلف في الذبيحة المأكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر والتذكرة واستظهره جماعة كاصحاب المعالم والبحار والحدائق وشارح المفاتيح وغيرهم ومدلول النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في الموارد الخاصة والظاهر ان مراد المصرح وغيره من المسفوح ما يكون من شانه ذلك ليخرج به دم ما لا نفس له والدم المتخلف في الذبيحة اذ ليس شانهما ان يسفحا بخلاف غيرهما انتهى ولا يخفى ان الدم الخارج من لحم حيوان له عرق ودم يخرج منه بقوة ودفع ليس من شانه ان يكون طاهرا فلا محصل لهذا التوجيه فلا اثر له في دفع الاشكال وحجتهم على الاول امور الاول ما تمسك به بعضهم من قوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على ارجاع الضمير الى ما يكون ميتة او دما او لحم خنزير ولا يخلو عن تامل لما اشار اليه المستدل من البناء فانه خلاف الظاهر وعلى تقدير كونه احتمالا مساويا يحتاج الى دليل التعيين فكيف في صورة مخالفته الظاهر ولان الاستدلال موقوف على اثبات كون الرجس بمعنى النجس وهو ممنوع وسند

للمنع حمله على ما هو نجس وما هو قابل للنجاسة في قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان الثاني ما عرفت الاشارة اليه من اجماع المعتبر والتذكرة المؤيد بظهور الاجماع من الذكرى وروض الجنان والبحار والحدائق ويساعده مساق كلمات الاصحاب حيث انهم ذكروا طهارة دم السمك والدم المتخلف في الذبيحة ولم يذكر احد منهم طهارة الدم الخارج رشحا من جلد ذي النفس او لحمه بل تمايدعى ان لا خلاف في المسئلة حتى من المعتبرين بالمسفوح نظرا الى كون مرادهم به مطلق الخارج كما عرفت منك او ما من شانه ان يكون مسفوحا كما تقدم عن بعض المحققين ره الثالث النصوص التي منها النبوي المعتضد بالشهرة العظيمة بل ما فوقها يغسل الثوب من المني والدم والبول وموثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ ومنها ما تمسك به صاحب الجواهر ره من الاخبار المستفيضة او المتواترة الدالة على نجاسة مطلق دم الرعاف وما يسيل من الانف بناء على عدم فهم المسفوحية في جميع افراده وخصوصا مفهوم رواية ابن مسلم عن احدهما في الرجل يمس انفه فيرى دما كيف يصنع اينصرف فقال ان كان يابسا فليرم به فلا باس اذ قد يدعى ظهوره في غير المسفوح كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع سئل عن الرجل يكون به الثالول والجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه فقال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله كسؤاله الآخر المروي في الفقيه عن الرجل يتحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل ينزعه فقال ان كان لا يدميه فلينزعه وان كان يدميه فلينصرف ثم قال ره واوضح منه رواية المثنى بن عبد السلام عن الصادق ع اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال اذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله والا فلا اذ ارادة المسفوح منه بعيد او ممتنع وذيله مع امكان حمله على ارادة التقدير للعفو في الصلوة لا للنجاسة والطهارة لا ينافي الاستدلال بما سبقه على المطلوب قلت لا يخفى ان حمل قوله ع اذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله على كونه مسوقا لبيان نجاسة الدم وحمل قوله ع والا فلا على كونه مسوقا لبيان كون ما دون الحمصة معفوا عنه في الصلوة مما لا ينبغي ان يرتكب في تاويل كلمات الجهال فكيف في تاويل كلمات معادن الوحي والتنزيل ضرورة انه لو جعل ان يراد بقوله ع والا فلا الا يقع منه قرنها ولا على تقدير انتفاء موضوع ذلك الذي قرنه او لاقصره على ما عداه غير جائز حتى ان المتكلم لو اقام قرينة على صرفه كان كلامه مستهجنا من العقول فتدبر ومنها ما تمسك به صاحب الجواهر ره ايضا من الاخبار المعتبرة المستفيضة الدالة على نجاسة دم القروح والدماميل ونحوها نظرا الى ان دعوى المسفوحية بالمعنى السابق في جميع افرادها كما ترى ثم ان صاحب الجواهر ره جعل من جملة ادلة المسئلة اصالة النجاسة في انواع الدماء واصنافها المستفادة من اطلاق قول الصادق ع في موثقة عمار بعد السؤال عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما ومن ترك الاستفصال بعد السؤال عن الدم الذي اصاب الثوب ونحوها فنسي ولم يعلم به فصلى في الاخبار الكثيرة الخارجة عن حد الاحصاء كترك الاستفصال ايضا بعد عنوان هذا القسم من السؤال في اخبار عديدة منها ما تقدم في البئر والماء القليل ومنها غير ذلك وينبغي توضيح المقال في هذا المقام فنقول ان ثمرة الاصل انما تظهر عند الشك وهو قد يكون راجعا الى الحكم الكلي وذلك اذا كان متعلقه كليا وقد يكون راجعا الى الموضوع الخارجي وذلك اذا كان متعلقه جزئيا مثال الاول انا علمنا ان نوعا من الدم طاهر قطعا وذلك كدم السمك والدم المتخلف في الذبيحة وان نوعا منه نجس قطعا وهو الدم المسفوح من العرق ثم شككنا في ثالث وهو الدم الخارج من جلد الحيوان الذي له نفس او لحمه لا من عرق ومثال الثاني انا علمنا بطهارة دم السمك ونجاسة دم ما له نفس لكن لم نعلم ان الدم الذي على الثوب المخصوص من اي القسمين فيقع الكلام في موضعين الاول في مشتبه الحكم والمعروف من مذهب الاصحاب فيه هو اصالة النجاسة ونقل الاجماع عليه مستفيض في كلماتهم واستندوا فيه الى الاخبار التي منها ما عرفت الاشارة اليه من قول الصادق ع في موثقة عمار الا ان ترى في منقاره دما غاية ما هناك انه يشمل مشتبه الموضوع ايضا وعلاجه سيعلم بالموضع الثاني وستعرف الحال فيه فلا اشكال في الاستدلال به في هذا الموضع ومنها صحيحة ابن مسلم عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى ينصرف وحسنة ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان علم انه اصابه قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى وحكى التمسك بهما عن شرح المفاتيح للمولى المحقق البهبهاني ره لكن استشكل صاحب الجواهر ره في مدرك هذا الحكم فقال لكن لم اعثر في شيء من سائر هذه الاخبار على ما كان الغرض الاصلي منه السؤال عن نجاسة الدم لمكان تردد السائل في بعض الافراد حتى يكون ترك الاستفصال يفيد العموم بالنسبة الى ذلك بل ظاهر اكثرها علم السائل بنجاسته بل لعله المنساق من اطلاق لفظ الدم الا انه لم يعلم حكم الصلوة به مع الجهل والنسيان او القلة والكثرة مع مشقة التحرز عنه او نحو ذلك انتهى وقال بعض المعاصرين بعد نقله ان حاصله ان الظاهر كون السائل عالما بانه دم نجس وانما سئل عن حكم الصلوة الواقعة مع الدم المعلوم النجاسة جهلا بوجوده في ثوبه او بدنه او نسيانا وعلى هذا يكون الجواب بوجوب الاعادة مع العلم بوجوده في شيء منهما الا مع الجهل

وقوله ع ان لم يتخوف ان يسيل الدم

فلا عبرة باطلاق الدم الموجود في تلك الاخبار لكونه عبارة عن الدم المعلوم النجاسة ثم اورد عليه اولا بانه لا ريب في كون وقوع لفظ الدم في الاسئلة والاجوبة مقتضيا للحكم بارادة مطلق الدم على ما هو مقتضى وضعه الاصلي وغاية ما هناك انه يدعى الصارف عن حمله عليه وتقييد السؤال بحالة مخصوصة من الدم مترتبة على نجاسته نظرا الى كونه ظاهرا في المفروغية عن نجاسة المقيسة لكون الدم المسئول عنه هو المعلوم نجاسته وكون المراد في الجواب ايضا ذلك لكن نقول لا يلزم من كون المفروغية من جهة علمه بانه دم ذبح شاة مثلا بل يجوز ان يكون المفروغية من جهة كون اصالة النجاسة في الدم مسلمة كما هو الاوفق بظاهر اطلاق قوله اصاب ثوبه دم وقوله يرى في ثوب اخيه دما وعليه فلا موجب لانصراف الدم عن اطلاقه انه لم يتحقق الصارف وثانيا بان ما ادعاه من الصارف انما نشاء من السؤال بدعواه لكن هناك روايات ابتدائية من الامام ع منها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة وان هو علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فيه فعليه الاعادة وصحيحة اسمعيل بن جابر عن الصادق ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الحديث وخبر جميل عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا لا باس ان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ومثلها في عدم جريان الصارف لاطلاق الدم وان كان متضمنا للسؤال حسنة عبد الله بن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى لعدم ذكر خصوص مسئول عنها سوى اصابة الثوب الدم واجود منها خبر ابي اسامة عن الباقر ع والصادق ع انهما قالا في الدم يصيب الثوب يغسل كما يغسل النجاسات واحسن الجميع المستفيضة النبوية التي منها انما يغسل الثوب من الدم والمني والبول ومثله اخبار اخر وهي معتضدة بمعقد الاجماعات المستفيضة وهي جابرة لضعف ما ضعف منها بل نقول ان الاجماعات المستفيضة من قبيل الدليل المستقل على هذا الاصل ولهذا اعترف هو بحجيته بعد نقل الاجماعات وثالثا بانه لا يجري هذا الاشكال في الاخبار الواردة في الدماء الخاصة كدم الرعاف ودم القروح والجروح والدماء الثلثة ودم الثالول ودم حك الجلد ودم الاسنان فانه يعلم من مجموعها كون المدار والمناط هو دم ذي النفس مما هو غير المتخلف بعد الذبح ثم ان المورد قال واما قوله في الجواهر بعد ذلك كما اني لم اعثر على خبر معتبر من طرقنا حكم فيه بالنجاسة او لازمها مرادا به بيان حكمها موضوع لفظ الدم ونحوه مما يستفاد منه حكم الطبايع فضلا عن عموم لغوي فاستفادة الاصل المذكور الذي هو العمدة في اثبات النجاسة في كثير من افراد هذا القسم لا يخلو من نظر وتامل انتهى فان كان مراده عدم خبر موضوعه لفظ الدم فقد عرفت كثرته وتناهيك مستفيضة اصابة الدم الثوب فضلا عن غيرها وما كان الدم المطلق يفيد فائدة العموم اللغوي هنا وان كان مراده عدم ذلك مقصودا بالسؤال فيه نفس حكم نجاسة الدم دون بعض حالاته المخصوصة فمرجعه كلام الاول الموضع الثاني في مشتبه الموضوع كما اذا راى في ثوبه دما ولم يعلم انه دم السمك المعلوم حكمه الكلي اعني الطهارة او انه دم ذبح الشاة المعلوم نجاسته فذهب جماعة الى ان الاصل فيه هو الطهارة وهو المحكي عن صريح المنتهى ونهاية الاحكام والذكرى والموجز وشرحه وك والحدائق وكشف الغطاء بل عن نهاية الاحكام والحدائق انه لا خلاف فيه بين الاصحاب لكن عن الكفاية حكاية القول بالحكم بالنجاسة من دون تصريح بتعيين القائل وحكاه في الجواهر عن ظاهر المحقق البهبهاني واستوجهه على تقدير الحكم بالنجاسة في مشتبه الحكم حجة القول الاول قاعدة الطهارة نظرا الى انتفاء ما يقتضي الخروج عن حكمها وبطلان ما ادعى كونه مخرجا عنها كما ستعرف الحال فيه حجة القول الثاني وجهان الاول ما في الجواهر من التمسك بعموم ما نجاسة الدم قال ره بعد بيان مستند الحكم بالنجاسة في مشتبه الحكم ما نصه وعليه فالمتجه استفادته ايضا بالنسبة الى ما شك في موضوعه لم يعلم انه من النجس او الطاهر اذ كما ترك الاستفصال في تلك الاخبار عن انواع الدماء واصنافها واطلق في خبر عمار وغيره حكم النجاسة كذلك ترك ايضا واطلق بالنسبة الى موضوعها فينبغي ان يعلم ثبوت الحكم بالنجاسة حتى يثبت انه من الطاهر وكذا الكلام في موثقة عمار وغيرها بل لم اعرف خبرا اخص به الاول عن الثاني الى اخر ما قال واجاب عنه بعض المحققين ره بان شمول العموم ما لجميع افراد الدم انما هو من باب اصالة الحقيقة اذ لو اريد من العام ما عدا هذا الفرد وجب البيان وقبح عليه تركه وتاخيره وليس كك الفرد المشتبه المردد بين كونه مصداقا للنوع المقطوع دخوله وبين كونه مصداقا للنوع المقطوع بخروجه فان الحكم بكونه خارجا او داخلا لا يزيد ولا ينقص في مراد المتكلم بالعام فلا يجري اصالة الحقيقة ولا تاخير بيان فاذا رجعنا في حكم هذا المشكوك الى الاصول الشرعية فليس في العام المفروض ظهور لفظي يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء ونصب القرينة على الارادة خصوص العدول وخروج الفساق فشك في عدالة الواحد منهم فليس في المقام المذكور ما يزيل ذلك الشك حتى يغني من

في احكام الدم

الرجوع الى الاصول اذ لا يلزم من كونه فاسقا مخالفة لظاهر اللفظ كما لا يلزم موافقته له من كونه عادلا نعم لو قلنا ان الخارج هو معلوم الفسق دون الفاسق الواقعي كان ذلك خارجا عن الفرض اذ لا تردد هنا بين كون المشتبه من افراد الداخل او الخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا لو كان هنا اصل موضوعي يندرج الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل او الخارج كما لو قلنا باصالة العدالة او الفسق فانه لا اشكال في الدخول على الاول والخروج على الثاني ودعوى ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج من اطلاقات الدم دم ما لا نفس له والاصل فيما لم يعلم كونه مما لا نفس له ان لا يكون منه وهكذا الكلام في كل عنوان وجودي خرج عن مطلق او عام ولذا يقال انه لو شك في كون الدم مما يعفى عن قليله او مما لا يعفى كالدماء الثلثة فالاصل عدم كون المشكوك منها توهم فاسد لان الجاري في مسئلة الدم المشتبه بالدماء الثلثة اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم الحيض لا اصالة عدم كون هذا الدم دم حيض لانه غير مسبوق بالحالة السابقة وح فلجريان اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا نفس له لا يوجب وجوب الاجتناب عنه بل الموجب له ملاقاته لغير ما لا نفس له والاصل عدمه وافسد من الدعوى المذكورة دعوى ان الظاهر ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له مخصص خرج من عموم المنع فلا بد من الاقتصار فيه على المتيقن كما انه اذا استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيا له كما لا يبعد ذلك في مثل اكرم العلماء بعد نصب القرينة على اخراج الفاسق فلا بد من الاقتصار على ما اذا تيقن المانع الثاني اطلاق قوله ع في الموثقة المتقدمة وان رايت في منقاره دما فلا تشرب منه دل على ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج منه ما علم كونه دم ما لا نفس له نظير الحكم بالحيضية على مرئيات الدم مع عدم علمها بكونها استحاضة وبالجنابة على من راى بللا مشتبها قبل الاستبراء واجاب عنه بعض المحققين ره اولا بان مساقها ظاهر في سياق تقييد الحكم بعدم رؤية الدم المفروغ عن نجاسته كما يفيده المثل في ذلك في البول والغائط وغيرهما وثانيا بانها ظاهرة في الدماء النجسة بقرينة كون السؤال عن الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تاكل الميتة وثالثا بان الرواية معارضة بذيلها المرتب عليها في الاستبصار والمروي في الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقاره قذر لا يتوضأ ولا يشرب وان لم يعلم ان في منقاره قذرا فتوضأ منه واشرب فالنسبة عموم من وجه ومع التساقط يرجع الى عموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحقق على هذا الاصل الاصيل انتهى واقول مقتضى هذه الاجوبة سقوط الاستدلال بالموثقة على نجاسة الدم المشتبه الحكم في الموضع الاول وظاهره الاستدلال بها لا انه قال لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم عدى المتخلف في الذبيحة الماكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر والتذكرة وتظهره جماعة كصاحب المعالم والبحار و ثق وشارح المفاتيح وغيرهم ومدلول النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في الموارد الخاصة الى ان قال وبما ذكرنا يظهر ان الاصل في دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج قسمان احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما تعارف خروجه من مثلها الى ان قال والثاني دم ما لا نفس له وفي ذلك من مثله ره بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان مقتضى الجواب سراية الاشكال الى كل بساير الاخبار المذكورة في الموضع الاول فما عدى النبوي المستفيض ورواية دعائم الاسلام فلا مستند هناك سويهما فهما العمدة لانجبارهما باتفاق المعتبر والتذكرة وما بعدهما بل الاتفاقات المنقولة صريحا وظاهرا مما يصح الاستناد اليها بالاصالة تتبعه ما ذكرناه من حكم نجاسة الدم وان الاصل فيه تلك مبني على تحقيق حال موضوعه وليس في كلمات اهل اللغة كشف عن تمام حقيقته وكذا في كلمات الفقهاء رض ولكن الذي نجده في مواقع الاستعمال هو انه يطلق على ما هو جزء من الحيوان واحد الاخلاط الاربعة كالدم الخارج من عرق ومن لحم اذا شق سواء كان له نفس سائلة ام لا ويطلق على الجسم السيال الاحمر الذي يستحيل اليه بعض اجزائه كالعلقة التي استحال اليها مني الحيوان المذكور وحده او مع اختلاطه بمني الانثى في رحمها كما يشهد بذلك ما عرفت بعد حكمهم بنجاسة العلقة والاستدلال عليها اولا بالاجماع من الاستدلال عليها ثانيا بان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها واوضح منه ما حكي عن المعتبر من ان العلقة التي يستحيل اليها نطفة الادمي نجسة ثم قال لانها دم حيوان ذي نفس فيكون نجسة انتهى وقد يطلق على الجسم الموصوف المتكون فيما هو كالجزء من الحيوان كالدم الحاصل في البيضة او العلقة المتكونة فيها وقد حكي عن المعتبر وغيره تعليل نجاستها بانها دم وقد يطلق على ما يشابه دم الحيوان وان لم يكن قد حصل منه ولا فيما هو كالجزء منه مثل الدم المخلوق قانه لموسى بن عمران المحكي بقوله تعالى وارسلنا عليهم الجراد والقمل والضفادع والدم ايات مفصلات وورد في الاثار انه جرى الدم في نهر نيل وانه انقلب طعام القبطيين بهما او مثل الدم المخلوق في مصيبة شهيد كربلاء ع اما القسم الاول فلا اشكال في كونه مما وضع له اللفظ اما على وجه الاختصاص او على وجه كونه اظهر افراد الموضوع له واقواها واما القسم الثاني فقد صرح الشيخ ره في ف بنجاسته وادعى عليها اجماع الفرقة كما حكي عنه وحكي عن جماعة موافقته ونفى الاشكال بعض المحققين ره عن نجاسته وعلله بعضا للمصنف ره بانه دم ذي نفس وعن

في احكام الدم

عن الذكرى والمحقق الاردبيلي ره وكاشف اللثام الاستشكال فيه وعن الحدائق الحكم بالطهارة ولكن قال بعض من تاخر عنه انه لم يوافقه احد وعندي ان الحكم فيه اسهل من تسليم تسميته دما لان النجاسة قد حكي عن ط والسرائر والجامع والعلامة ره في التذكرة والقواعد والمحقق الثاني ره وعن القاضي في المهذب انه الذي يقتضيه المذهب وقد عرفت حكاية الاجماع عن ف واما التعليل فتطرق الاشكال اليه غير خفي لانه ان اريد بذي النفس المضاف اليه الانثى اتجه عليه انها ظرف له وليس من اجزائها كما لو فرض ان قطعة من لحم بقي في فضاء الحيوان فاستحال دما او ابتلعه فصار في كرشه او معدته دما ولم يعلم وضع لفظ الدم لما يحصل في جوف الحيوان من الجسم السيال الاحمر بل الظاهر وضعه لما هو جزء من الحيوان وان اريد بذي النفس المضاف اليه ذلك الحيوان المتكون الذي انفصل منه اتجه عليه ان الظاهر وضع الدم لما هو جزء منه بالفعل لا ما ليس كذلك كما لو فرضنا ان قطعة من لحمه بعد انفصالها منه استحال دما او ان بعض رطوباته استحال دما بعد انفصاله منه وقد حكي كاشف اللثام عن بعضهم المنع من كون مثل ذلك دما وهو في محله وان كان الذي يرى من بعض المحققين هو كون ما استحال من رطوبات الحيوان دما داخلا في حقيقته ومتماه من قبل المسامات لكنه ليس في محله وقد اجاد الشهيد ره في الذكرى حيث قال ونقل الشيخ ره في الخلاف الاجماع على نجاسة العلقة قال في المعتبر لانها دم حيوان له نفس وكذا علقة البيضة وفي الدليل منع وتكونها في الحيوان لا يدل على انها منه انتهى واما الاستشهاد على كون العلقة دما بان اهل اللغة فسروها بالدم الغليظ الذي هو الشديد الحمرة او الجامد ولم يبق عليها في العرف انها فلا وجه له لانا نعلم ان مثل ذلك مبني على المسامحة في الاطلاقات بناء على التشابه في الصورة كما يسمون ما خرج من تحت الاحجار في مصيبة شهيد كربلاء ع دما والانصاف ان الجزم بالنجاسة مشكل كما ان الجزم بوضع لفظ الدم لمايع الحاصل من فضلات الحيوان او ما انفصل منه كذلك وما هو كالجزء منه مثل البيضة غير سديد ولو سلمنا الوضع قلنا لا اقل من انصراف لفظ الدم في الادلة الى القسم الاول الذي هو القدر المتيقن من الموضوع له وقد حكي عن الشارح دعوى عدم انصراف الدم الذي هو الموضوع ومعقد الاجماعات الى مثل العلقة فان قلت قد تقدم ان الشيخ ره في ف ادعى الاجماع على نجاسة وانه قال بعد ذلك ان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها فيدل كلامه الاخير على تفسير معقد الاجماع على نجاسة الدم مط وهو من جملة المجمعين على ذلك قلت اما الاجماع الذي ادعاه هنا ففي النفس منه شيء واما التفسير فيه فلان تفسير بعض المجمعين مما لا حجة فيه نعم لو فسره جميعهم كان معتبرا واما القسم الثالث فتوضيح المقال فيه ان ما يوجد في البيضة مما يدعى كونه دما على قسمين احدهما ما يكون كالنقطة الكبيرة غالبا اما في بياضها او صفرتها وليس حصوله ولو في بعض الاحوال بعد الانفصال من الحيوان قطعا بل يكون حصوله في بطن الحيوان ولو في بعض الاوقات وح يصح اضافة الدم الى الحيوان باعتبار كون البيضة جزءا منه نظرا الى اتصالها بباطنه واستمدادها من عروقه والمفروض حصول الدم في البيضة وهي في باطنه وبهذا البيان يعلم ان اضافة الدم الى الحيوان اذا فرض حصول النقطة المذكورة بعد الانفصال من الحيوان اخفى وثانيهما العلقة الحاصلة في البيضة اما القسم الاول من هذين القسمين فالحكم بنجاسته والبناء على كونه من اقسام الدم اقوى من دعوى النجاسة و البناء على ادراج في عنوان الدم في القسم السابق نظرا الى كون لفظ الدم موضوعا للجسم الاحمر السيال الحاصل في اجزاء الحيوان من لحم وعروق وفيما هو في حكم الجزء منه كالبيضة لكن الاشكال في ان المتيقن مما لا دليل عليه الا ان يستدل عليه بمجرد الاستعمال وهو غير صالح لتعيين علامة الموضوع في مثل ما نحن فيه مما علم الاستعمال وشك في كونه على وجه الحقيقة او المجاز والمسئلة محل اشكال ومراعاة الاحتياط لا يخفى حسنها وان كان مقتضى القاعدة هو الرجوع الى اصل الطهارة واصل البرائة نظرا الى اجمال ما دل على نجاسة الدم بالنسبة الى ما نحن فيه ويظهر من صاحب الجواهر ره منع كون دم البيضة مط من دم ذي النفس وصرح بانه بنا على ذلك المتجه هو الطهارة في هذا القسم للاصل مع عدم وضوح المعارض ثم انا لو بنينا على النجاسة والتزمنا باختصاصها بمحل تلك النقطة فلو كانت في الصفرة لم يتنجس البياض قطعا لمكان وجود الحاجزة حائلة بالصفرة فلا يضر كونها من قبيل المايع لان الحاجز يمنع من ملاقاة البياض للصفرة ولو كانت في البياض لم يبعد نجاستها الى الصفرة وان كانت يتنجس ظاهر الحاجز فلو اخذ الصفرة بحاجزها وطهرها في الكر او الجاري او غيرهما مع امكانه حل اكلها ومباشرتها واما القسم الثاني من القسمين المذكورين فقد حكم بنجاسته جماعة كالمصنف ره في المعتبر والعلامة ره في التذكرة والقواعد وابن سعيد في الجامع بل قيل ان كثيرا من تعرض للعلقة عممها بالنسبة اليه وان كان يظهر من بعضها ان نجاسة علقة البيضة اضعف من العلقة الحاصلة من المني حيث قال ومنها العلقة ولو في البيضة وعن بعضهم انه تردد في هذا القسم مع الحكم بنجاسة العلقة الحاصلة من المني كما عن ظاهر الشافع بل عن المعالم وشرح الدروس واللوامع التصريح بالنجاسة جزما في العلقة الحاصلة من المني مع ميله الى الطهارة فيما يوجد في البيضة بل عن كشف اللثام انه حكى فيه عن الشيخ ره انه مع قوله بنجاسة العلقة حكم بحل ما يوجد في البيضة وهو مستلزم لعدم النجاسة فلعل القول الثاني من النجاسة والطهارة هنا مبنيا على القول به في العلقة التي تحل

اليها الليخ ثم ان القائلين بالنجاسة احتجوا على ما ذهبوا اليه بوجهين الاول الاجماع قه وقد تمسك به في الجواهر والثاني ما يقرر بنحو من احدهما انه
من العلقة كما عن المعتبر فيعمه ما دل على نجاستها وقد يمنع كونه علقة وثانيهما ما عن صاحب المعالم ره حيث قال مع ان كونه علقة ممنوع فهو
من مصاديق الدم وهذا انما يتم بناء على ان الاصل في الدم وان قلنا بعموم وضعه للمحصل من جزء الحيوان وغيره هو النجاسة او بناء على دعوى
ان العلقة في البيضة دم الحيوان الذي انفصلت منه ولا يخفى عليك ان العلقة ليست عنوانا مستقلا للنجس بدليل حتى يتم دليل نجاستها
فالنجس غير مبين لدليلها الا كونها مندرجة في عنوان الدم فرجع التقرير الاول الى التقرير الثاني ويتجه عليه المنع من كونه من مصاديق الدم
وقد اجاد بعض المحققين ره حيث قال بعد ذكر الاحتجاج بالتقرير الثاني ما صورته وفيه اشكال الا ان تكونها في الحيوان الا ان يسلم كونها جزء
منه والمتبادر من معاقد الاجماع هو ما كان في جزء من الحيوان كاللحم والعظم ونحوهما الا ما يكون في شيء خارج كالاجنبي من الحيوان وهذا هو
الفرق بين ما في البيضة وبين العلقة التي يستحيل اليها النطفة انتهى لكن ما اشار اليه في ذيل كلامه من الفرق محل نظر واما القول بالطهارة
فقد استدل عليها بالمنع من كونه علقة فلا يشمله معقد اجماع قه والمنع من كونه دم حيوان فلا يجري فيه اصالة نجاسة دم ذي النفس لما
عرفت من ان مجرد تكونها في الحيوان لا يقتضي كون الدم الحاصل فيهما مضافا الى ذلك الحيوان ثم ان بعض المحققين ره ابدى طريقا الى التردد
فقال والتحقيق انه لو علم كون علقة البيضة دما واعتمدنا في نجاسة الدم على اطلاق الدم في الاخبار لم يبق مناص من القول بنجاسته لان
انصراف اطلاقات الدم الى ما يكون جزء بالفعل من حيوان ليس مما يعتنى به كما لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما بعد خروجه منه
الا انه يمنع كونه دما كما حكاه كاشف اللثام عن بعض ولعله صاحب المعالم ره وان كان المعتمد في ذلك اطلاقات الاجماعات المنقولة فالمسئلة
في غاية الاشكال من انصراف الاطلاق فيها الى دم الحيوان وهو ما كان عند تكونه جزء من حيوان لا ما صار كذلك بعد خروجه عن الحيوانية
ومن ان غير واحد من نقلة الاتفاق كالمصنف والعلامة ره حكموا بنجاسته لكونه دما فيكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك مع انه
لم يعتبر في معقد اجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان بل قال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له سائلة والمسئلة لا تصفو عن الاشكال انتهى
وعندي ان مقتضى القواعد هو الحكم بالطهارة لان لفظ الدم قبيل من المجمل الذي له قدر متيقن وهو ما كان قد حصل من جزء من الحيوان بالفعل
اذ لو لم ندع كونه هو الموضوع له فلا اقل من الشك في مشاركة غيره له في الوضع فيكون القدر المتيقن من الادلة المحكوم فيها بنجاسة الدم
ذلك ويجري في غيره اصالة الطهارة لان المسلم من اصالة النجاسة في الدما اذا كانت الشبهة حكمية انما هو هذا القدر وقد عرفت الحال
في اجماع قه واما ما اشار اليه المحقق المذكور من تصريح المصنف ره بنجاسة علقة البيضة لكونه دما وانه يكشف عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك
فهو ايضا ليس مما تركن اليه النفس لان فتوى رجلين او جماعة من اهل الاجماع مع عدم صراحتها بل ظهورها في تفسير معقد الاجماع لا تكفي في
بيان مراد الباقين واما ما اشار اليه من انه لم يعتبر في معقد اجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان فنقول في دفعه ان الدم لا يكون الا من الحيوان
فلا حاجة الى التقييد حتى يجعل تركه دليلا على الاطلاق هذا وبعد ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط واما القسم الرابع فهو ليس بداخل فيما
وضع له لفظ الدم قطعا ولا يلحقه حكم النجاسة جزما اذ لا جامع بينه وبين ساير الاقسام بحيث لا ينتقض اذ ليس الا الجسم السيال الاحمر و
هو يشمل الاصباغ الموجودة في دكان الصباغين فح نقول ان لفظ الدم اما ان يكون موضوعا لما هو القدر الجامع لهذا القسم ولغيره
واما ان يكون مشتركا لفظيا واما ان يكون حقيقة في غيره مجازا فيه والمانع من الاول انتفاء القدر المشترك ومن الثاني كونه مخالفا للاصل
فيتعين الثالث لكونه اولى من الثاني وان كان هو ايضا مخالفا للاصل ومن هنا ظهر ضعف ما ذكره بعض المحققين ره في مستند نجاسة
هذا القسم بقوله والظاهر عدم نجاسته وان قلنا باطلاقات الدم لانصرافها الى ما كان من اجزاء الحيوان وفضلاته ولو في الاصل كعلقة البيضة
انتهى وذلك لان الانصراف انما يتم بعد ثبوت الوضع لما هو اعم ولا نلتزم به لذلك كما ظهر سقوط ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاولى بناؤه
على اصالة النجاسة للدم المشتبه الحكم وطهارته لخروجه من قسم دم ذي النفس وعدم اجماع على خصوصه ثم قال واما دعوى عدم انصراف الدم اليه
فلا يجديه اصالة النجاسة لانها بمعنى الكلية المتخذة من عموم لفظ الدم في النصوص ومعقد الاجماعات ومع فرض عدم انصرافه اليه لا
يثبت الحكم الناشئ منه مدفوعة بتبادره من اطلاق لفظ الدم قطعا وغاية ما فيه ندرة الوجود وهي غير موجبة لقطع الحكم ما لم تكن
موجبة لعدم التبادر من موارد الاستعمال كما قرر في محله انتهى ووجه السقوط ابتناء ذلك كله على دعوى وضع لفظ الدم لما يعم الاقسام
الاربعة ولا شاهد عليه ولا دليل واغرب من ذلك دعواه التبادر فليت شعري ان القدر المشترك المتبادر ما ذا ثم ان اللازم من لم يحكم بنجاسة
دم البيضة هو عدم الحكم بنجاسة هذا القسم وقد صرح باختيار طهارته في كشف الغطا مع حكمه بنجاسة العلقة ودم البيضة فانه قال فيه وما كان

بلون الدم كما يتفق في الاشجار والنباتات ونحوها التي بدعو وما كان عنه بالتكوين ولم يكن حيوانا كالمتكون اية لموسى بن عمران ع وكالمتكون
بقتل سيد الشهداء او بعض من سبق من الانبياء والاوصياء طاهر على الاقوى انتهى ومما اشرنا ظهر كلام صاحب الجواهر ره بنوع تردد فيه
والوجه ما ذكرناه تنبيه لا يلزم مما ذكرنا من كون الدم مجازا فيما ذكر كون اسم الحية مجازا في عصى موسى ع في الحالة التي اخبر عنها
الله تعالى بقوله فاذا هي حية تسعى اذ لم يعتبر في وضع اسم الحيوان وكذا في وضع اسماء اصنافه كونه متولدا من حيوان ويتفرع على هذا
كون دم مثله محكوما عليه بالنجاسة ومن هنا يلزم الحكم بنجاسة دم الفارة التي تخلق من الطين كما حكي وجوده في بعض كتب التواريخ وغيرها
دم حيوان له نفس سائلة فتحصل من جميع ما ذكرنا ان اصالة النجاسة في الدما اذا كانت الشبهة حكمية انما تسلم اذا كان ما اشتبه حكمه
مما هو جزء من الحيوان بالفعل دون غيره لان ذلك هو القدر المتيقن وان الوجه في القسم الرابع هو عدم كونه داخلا في الموضوع
قطعا وفيما عداه من القسمين المتاخرين عن الاول هو كون لفظ الدم مجملا له قدر متيقن ومشكوك فيؤخذ بالقدر المتيقن ويرجع
في غيره الى الاصل وهو اصالة الطهارة واصالة البراءة من وجوب الاجتناب في هذا المقام المقام الثاني هل يحكم بنجاسة الدم
قليله وكثيره ام يقتصر فيها على مقدار خاص المعروف بينهم على وجه ادعى بعضهم عليه الاتفاق واخر الاجماع هو الاول وهناك
قولان اخران الاول ما حكي عن ابن الجنيد ره من مصيره الى ان ما دون الابهام من الدم طاهر قال في المعتبر الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس
له قليله وكثيره وهو مذهب علمائنا عدا ابن الجنيد ره فانه قال اذا كانت سعته دون سعة الدرهم الذي سعته كعقد الابهام الاعلى
لم ينجس الثوب الى ان قال فان احتج بما روي عن عائشة انها قالت كان لاحدنا درع فيه تحيض فيه قطرة من دم فتقصعه بريقها وفي رواية تبل بريقها
ثم تقصعه بظفرها ولو كان نجسا لكان بله بالريق تكثيرا له لان الريق ليس بمطهر ومن طريق الاصحاب ما روي عن ابي عبد الله ع قلت
حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والا فلا ثم اجاب بما لا حاجة اليه بعد ضعف سلامة السند وقيام الاجماع ولكونه
على خلاف الخبر مع مخالفة الرواية الثابتة لما قدره لان قدر الحمصة لا يوازي قدر سعة عقد الابهام ويظهر من مطاوي كلام العلامة
ره في لف ان كلام ابن الجنيد ره ناظر الى مسئلة العفو في الصلوة لانه قال في فصل احكام النجاسات ما لفظه قال ابن الجنيد ره كل نجاسة
وقعت على ثوب وكانت عينها فيه مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا
ان يكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلهما وكثيرهما سواء والمشهور بين علمائنا ان اعتبار الدرهم انما هو في الدم المخصوص غير الدماء
الثلثة وغير القروح والجروح اللازمة على ما ياتي تفصيله فاما غير الدم من البول والغائط والخمر وغيرها من النجاسات العينية او بالمجاورة
فانه يجب ازالة قليله وكثيره لنا قوله تع وثيابك فطهر وما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله
مرتين ولان نجاسته اغلظ من الدم ولهذا اوجب الوضوء بخلاف الدم احتج ابن الجنيد ره بانه نجس فاعتبر فيه الدرهم كالدم والجواب قد
بينا ان نجاسته اغلظ فلا يعتبر فيه الدرهم كالمني انتهى الثاني ما حكي عن الصدوق ره في ير من انه قال فيها واما الدم فان كان دون حمصة فلا
باس بان لا يغسل الا ان يكون دم الحيض فانه يجب غسل الثوب منه ومن البول والمني قليلا كان او كثيرا ويعاد منه الصلوة علم به او لم يعلم انتهى
قال في الحدائق ان هذه العبارة مأخوذة من الفقه الرضوي بتغيير ما حيث قال وان كان الدم قدر حمصة فلا باس ان لا يغسله الا ان
يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل او كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه قد استثني
من عموم نجاسة الدم قسمان احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما يعتاد خروجه منها بلا خلاف كما عن كشف اللثام والبحار والذخيرة
وعن لف ان المتخلف في عروق الحيوان المأكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعا ويدل عليه مفهوم قوله تع الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا هذا ويبقى الكلام بعد ذلك في امرين الاول ان المتخلف في الجزء الغير المأكول من الذبيحة المأكولة كالطحال طاهر ام لا
ظاهر الاتفاقات المتقدمة طهارته وظاهر استدلالهم بمفهوم الاية عدم شمول الحكم له لان الاستدلال به انما هو من باب حل الاكل المستلزم
للطهارة ومعلوم ان الدم الكائن في الجزء الغير المأكول ليس حلالا مثل نفس ذلك الجزء ومع عدم ثبوت الملزوم لا يثبت اللازم الا ان الظاهر
في كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح فانهم حكموا بنجاسة الدم المسفوح وهو يخرج المتخلف حتى لو اريد به ما من شانه ان يكون مسفوحا كما عرفت
نقله عن بعض المحققين ره وربما ينسب الى المحقق والشهيد الثانيين ره نجاسته استنادا الى ما ذكراه من ان الدم المتخلف في الذبيحة طاهر
حلال اذا كان جزء من مأكول انتهى ورد بان الظاهر ان الظرف في كلامهما يعني اذا كان قيد للحل لا له وللطهارة الثاني المتخلف في الذبيحة
التي هي من قبيل غير مأكول اللحم فان المعروف نجاسته وعن بعضهم التردد فيها ومقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن الذخيرة والبحار وشرح الدروس

وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليها وهو ظاهر المحكي عن المعالم حيث انه بعد ان حكى عن بعض معاصريه التردد في المسئلة قال ومنشأ التردد من اطلاق الاصحاب نجاسة الدم مدعين عليه الاتفاق ومن ظاهر قوله تعالى او دما مسفوحا فانه يقتضي حل غير المسفوح وهو يدل على طهارته وهو ضعيف لمنافاته ان ظاهرهم الاطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلف في الذبيحة وقد قلنا المتبادر من الذبيحة الماكول انتهى ثم انه اخذ في رد دلالة الاية فذكر ما حاصله ان دم غير الماكول حرام قطعا فلا يتحمله الحل في الاية قطعا نعم ظاهر كشف اللثام هو التردد بل الميل الى الطهارة بعد ما اختار حكمه في مسئلة العلقة بعدم عموم في ادلة نجاسة الدم حيث انه بعد قول العلامة ره في عد والمتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح طاهر قال ولا فرق في المذبوح بين الماكول وغيره كما يقتضيه الاطلاق ويحتمل الاختصاص بالماكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه انتهى وربما نسب الى العلامة الطباطبائي ره الحكم بالطهارة في هذا القسم اعني المتخلف في ذبيحة الحيوان الغير الماكول حيث قال والدم في الماكول بعد قذف ما يقذف طهر قد حل في الدماء والاقرب التطهير فيما يحرم من المذكى وعليه المعظم ورد بعدم ظهور كلامه ره في ذلك نظرا الى انه يحتمل بالموصول نفي ما يحرم العضو المحرم من المذكى الماكول ويحتمل ان يراد به الحيوان والمراد بالتطهير على التقديرين وجوب تطهيره وازالة الدم عنه فيكون قولا بالنجاسة كما هو قول المعظم والنسبة المذكورة مبتنية على ان يكون المراد بالتطهير هو الطهر وبالموصول هو الحيوان والاول خلاف الظاهر والثاني ترجيح لاحد المحتملين من دون قرينة معينة ثانيها دم ما لا نفس له سائلة وقد نقل دعوى الاجماع على طهارته عن جملة من الاصحاب منهم علم الهدى رض والشيخ ره في ف فانه بعد ان ذكر طهارة الدم من كل حيوان لا نفس له احتج باجماع الفرقة وعدم الدلالة في الشرع على النجاسة وهي حكم شرعي لا يثبت الا بدليل وممن ادعى الاجماع على ذلك السيد ابن زهره والشهيد والعلامة ره في المنتهى والتذكرة ويظهر من المعتبر حيث ذكر ان طهارة دم السمك مذهب علمائنا اجمع وقال بعد وكذا كل دم ليس لحيوانه نفس سائلة كالبق والبراغيث وفي هذه الاجماعات بعد تراكمها ما يوجب الوثوق والسكون ففيها الكفاية وقد يتمسك للطهارة بالاصل ولا يخفى وهنه لانه معارض باصالة النجاسة في الدم المضاف الى الحيوان فلا بد من التماس المخرج عنها وليس الا ما قدمناه من الاجماعات المحكية هذا ولكن يبقى هنا شيء وهو انه ربما يحكى عن الشيخ ره في ط والجمل وعن المراسم والوسيلة القول بالنجاسة ولكن ليس له اصل وان حكاه بعض المتاخرين وذلك لان الشيخ ره قال في المحكي عن الجمل ما نصه النجاسات على ضربين دم وغيره فالدم على ثلثة اضرب ضرب يجب ازالة قليله وكثيره وهو كذا وكذا فعد انواعه وضرب لا يجب ازالة قليله وكثيره وهي خمسة اجناس دم البق والبراغيث والسمك والجروح اللازمة والقروح الدامية ومثل ذلك ما حكي عن ط ووقع مثل التعبير المذكور لسلار وابن حمزه فقال العلامة ره في لف بعد حكاية تقسيم الشيخ ره المتقدم ذكره ما صورته وظاهر هذا التقسيم يعطي حكمه بنجاسة دم السمك والبق والبراغيث ثم قال العلامة ره وقال سلار النجاسة ثلثة اضرب احدها يجب ازالة قليله وكثيره ومنها ما يجب ازالة كثيره دون قليله ومنها ما لا يجب ازالة قليله ولا كثيره وهو دم السمك والبراغيث والقروح اذا شق ازالته ولم يقف سيلانه ثم قال العلامة ره وهذا التقسيم في الحكم بالتنجيس اقوى من الاول انتهى ومن هنا نسب جماعة من المتاخرين الى الشيخ ره في الكتابين القول بالنجاسة مع ان العلامة ره انما نسب ذلك الى ظاهر كلام الشيخ ره بمعنى ان اللازم منه ذلك لا انه قال به حقيقة وحكي عن صاحب المعالم ره توجيه النسبة المذكورة بان ذلك نشاء من سوء تعبير الشيخ ره في هذا المقام والا فانه غير مراد له قطعا وينبه على ذلك انه في ف ذكر نظير هذا الكلام المنقول عن الجمل وط بعد ان نقل الاجماع على الطهارة بسطر واحد ومعلوم انه لا مناص ح من توجيه العبارة المذكورة بجعل النجاسات التي جعلها مقسما عبارة عن المعنى الذي هو ما جنس النجاسة او ما من شانها النجاسة باعتبار مجانسته للنجس وح يرتفع الاشكال ثم انا لو سلمنا مخالفة الشيخ ره وتابعيه لم يمنعنا ذلك من الاذعان بالاجماع على الطهارة ويؤكده صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت للصادق ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر ورواية الحلبي قال سئلت الصادق ع عن دم البراغيث في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة قال لا وان كثر ورواية محمد بن الريان قال كتبت الى الرجل ع هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد ان يقيس دم البق على البراغيث فيصلي فيه وان يقيس على نحو هذا فوقع ع يجوز الصلوة والطهر افضل ورواية السكوني لا باس بدم ما لم يذك بناء على ان المعنى انه لا باس بدم ما لم يجر العادة على تذكيته لعدم صلاحيته لها من جهة كونه فاقد العروق المشتملة على الدم السائل ورواها المعتبر على وجه اخر عن السكوني عن جعفر ع عن ابيه ان عليا ع كان لا يرى باسا بدم ما لم يذك يكون في الثوب يصلي فيه الرجل يعني دم السمك ولم

السادس والسابع الكلب والخنزير وهما نجسان عينا ولعابا هذا الحكم ثابت باجماع الخاصة وحكي الموافقة عليه عن اكثر العامة ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الكلب يصيب شيئا من جسد الرجل قال يغسل المكان الذي اصابه وصحيحة الفضل ابي العباس قال قال ابو عبد الله ع اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء الى غير ذلك من الاخبار ولا ينافيها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله قال وسئلته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات لوجوب حمل الاصابة فيها على الاصابة مع اليبوسة كالشعر بلا استثناء فانه لا يتغير الملاقي ح عن حكمه كما في ساير النجاسات اجماعا فيما عدا الميتة ورواية سليمان الاسكاف قال سئلت ابا عبد الله ع عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ولا فرق في اطلاق الكلب بين كلب الصيد وغيره وحكي عن الصدوق ره ان من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد فان كان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء وهو مخالف للاجماع مردود باطلاق الاخبار وخصوص حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الكلب السلوقي قال ان مسسته فاغسل يدك ثم ان تتميم المقال في هذا المقام يحصل بالتكلم في امرين الاول ان المعروف بينهم اختصاص الحكم بالنجاسة بكلب البر وخنزيره خلافا لابن ادريس ره فيما حكي عنه من تفرده بالقول بنجاسة كلب الماء وربما يلزمه القول بنجاسة خنزير الماء ايضا وحكي عن العلامة ره في المنتهى انه استقرب مقالة ابن ادريس ره ويظهر منهم في التخصيص بالبري وجهان احدهما ان اللفظ حقيقة بالبري مجاز في البحري وهو الذي يظهر من العلامة ره في التذكرة حيث قال كلب الماء طاهر بالاصل خلافا لابن ادريس ره ولا يجوز حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز بغير قرينة انتهى وثانيهما ان اللفظ مشترك بينهما معنى لكنه ينصرف الى البري وهو ظاهر المحقق الثاني ره قال في جامع المقاصد كلب الماء طاهر اقتصارا في نجاسة الكلب على المتفاهم المتعارف انتهى وحكي عن المنتهى القول بكونه مشتركا بينهما لفظا وكونهما مشتركين في النجاسة لاشتراك اللفظ لكن رد بانه لو قلنا بهذه المقالة تعين ايضا حمله على البري لان كونه مرادا باللفظ قطعي فيتوقف ارادة البحري ايضا على جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى وهو ممنوع ولو سلمنا جوازه او قلنا بان عموم الاشتراك هنا ممكن ولا اشكال في جوازه فيحمل عليه قلنا ان كلا منهما لا يصح الا مع القرينة وهي منتفية والوجه الثاني هو الاظهر وكيف كان فلا بد من طهارة البحري لما ذكر بل للاجماع عليها وربما استدل عليها بصحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز قال سئل ابا عبد الله ع رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله ع اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا باس ثم ان المستدل قال وفي التعليل اشارة الى طهارة الخنزير البحري ايضا الثاني ان اطلاق الحكم في الاخبار بنجاسة الكلب والخنزير ووجوب غسل ما لاقيهما يشمل اجزائهما وان لم تحلها الحيوة كما يظهر من رواية الاسكاف المتقدمة المعتضدة بغيرها وذهب السيد المرتضى رض في شرح المسائل الناصرية الى طهارة شعر الكلب والخنزير حيث قال الناصر شعر الميتة طاهر وكذا شعر الكلب والخنزير وقال السيد ره بعد ذكره هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه وقال الشافعي ان ذلك كله نجس ثم استدل على ما ذهب اليه بالاجماع وذكر ما لا يهمنا نقله ثم قال وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وليس من جملته وان كان متصلا به انتهى وما ذكره من الاجماع موهون بان ذلك ليس مما افتى به احد من اصحابنا سواه وتقدم عليه جده الناصر واين هذا من مرتبة الاجماع واما ما ذكره من الدليل فهو في غاية الضعف ولولا دلالة الادلة على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة وفهم استناد النجاسة فيها الى الموت لم يحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة منها قوله ولو نزى كلب على حيوان فاولده روعي باحكامه اطلاق الاسم اعلم ان المتولد من حيوانين على اقسام لانهما اما ان يكونا طاهرين او نجسين او مختلفين وعلى التقديرين الاولين اما ان يوافقهما في صدق الاسم او يسمى باسم حيوان طاهر معروف او يسمى باسم حيوان نجس معروف او لا يندرج في حيوان معروف بل يخرج بصورته حيوان غير معروف والمراد به ما يعم ما لو شابه في جزء احدهما او شابه كلا منهما في جزء او لم يشابههما في شيء اصلا فكل منهما على ثلثة اقسام وكذا على التقدير الثالث الا انه يجب ابدال موافقتهما بموافقة احدهما فالمجموع تسعة اقسام والتحقيق مراعاة صدق الاسم في جميع الاقسام نظرا الى القاعدة المعروفة من دوران الاحكام مدار اسماء الموضوعات وعناوينها من دون فرق فيما حكمنا به بين ما لو كان اسم المتولد موافقا للاصلين او مخالفا ولا

بين ما لو كان الاصلان طاهرين او نجسين وفاقا للظاهر كاشف اللثام وصريح كاشف الغطاء وصاحب الجواهر وغيرهم ففي كشف اللثام ما صورته
والمتولد من الكلب والشاة مثلا يتبع الاسم طهارة ونجاسة وافق اسم احدهما او خالفهما وكذا المتولد من كلب وخنزير بل من كلب وكلبة
او خنزير وخنزيرة نظرا الى الاقوى فلو تولد من كلبين او كلب وخنزير هرة او حيوان غير معروف كان طاهرا للاصل وتعلق الحكم بالاصل
ولا مدخل لنجاسة الاصلين انتهى وانما قلنا انه ظاهر ذلك لانه وان لم يصرح بانه لو تولد من الطاهرين ما يسمى باسم حيوان نجس معروف
الا ان مقتضى الاسناد الى تعلق الحكم بالاسم وعدم مدخلية الاصلين ذلك وقال في كشف الغطاء والمتولد ان دخل في اسم النجس
نجس وان دخل في اسم الطاهر او خرج عن الاسمين فخروج تمام او بعضه عنهما او اجتماع البعضين منهما على اشكال في الاخير طاهر
سواء تولد من طاهرين او نجسين متجانسين او مختلفين فليس المدار على المبدئين كسائر اقسام المستحيلات من الاعيان النجسة والطاهرة
بل على تحقق الاسمين وحاصل المسئلة ان المتولد اما بين طاهري العين او نجسي العين او المختلفين او المركبين مع طاهر العين او
نجس العين لصدق نجاسة العين او طهارة العين او المجتمعين والحكم في الجميع واضح مما سبق فيجري حكم الطهارة والنجاسة و
انواعهما من جهة حكم الولوغ ونزح البئر وكميته ومكروهية السؤر وعدمها على الاسم انتهى وقال في الجواهر ولو نزى كلب وخنزير
على حيوان طاهر او نجس فولده روعي في الحاقه باحكام من الولوغ ونزح البئر ونحوها اطلاق الاسم لتعليقها عليه فان لم يصدق
بان اندرج في مسمى اسم اخر او لم يندرج انتفت عنه وثبت له احكام ذلك المسمى لشمول ادلته له او الطهارة مع فرض عدم الاندراج
للاصل والعموم بل وكذا الحكم في المتولد من الكلبين والخنزيرين او الطاهرين هذا كلامه ره واطلاق كلام المصنف فيما اذا نزى كلب
على حيوان غيره كما هو ظاهر موافق لما قلنا وحكى خلاف ما قلناه عن جماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني حيث فصلوا بين المتولد
من طاهر ونجس وبين المتولد من نجسين فاقتصروا في الاعتبار بالاسم على القسم الاول وحكموا بنجاسة المتولد في القسم الثاني وهذا
القول يحلل الى دعويين احديهما الاعتبار بالاسم في القسم الاول ومستندها ما عرفت من دوران الاحكام مدار الاسماء وثانيتهما
الحكم بنجاسة المتولد في القسم الثاني مط والذي وقع في كلمات جملة من الاواخر مستندا لها امور احدها ما ذكره بعض المحققين ره بعد
نفي الدليل على النجاسة وبيان ان مجرد كونه جزء منهما في زمان لا يسوغ استصحاب النجاسة لانتفاء الموضوع والا كان اللازم الاكتفاء بتولده
من احدهما بنجاسة الام بقوله الا ان يدعى تحقق الاستصحاب من جهة بقاء الموضوع عرفا فان الجنين في بطن احد الحيوانين قبل صيرورته
حيوانا اخر نجس لما تقدم في الميتة فيستصحب نجاسته بعد ولوج الروح فيه ومنه يظهر وجه كفاية نجاسة الام لا الاب لان النطفة تستحيل
بخلاف الجنين الذي تلج فيه الروح فان ولوج الروح لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفا كما ان خروجه لا يوجب ذلك ولهذا لا يحتاج في نجاسة
الكلب بعد موته الى ادلة نجاسة الميتة ولا يستثنى منها ما لا تحله الحيوة انتهى واشار بقوله لما تقدم في الميتة الى ما ذكره هناك في ذيل الكلام بقوله
ثم ان الجنين في بطن الحيوان مذكاة امه ان كان طاهرا حلالا والا فهو محرم نجس كما صرح به في الذكرى وكشف الغطاء وفي شرح المفاتيح
دعوى اتفاق الفقهاء عليه وفي اللوامع نفي الخلاف فيه وكانه لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميتة مما تحله الحيوة فان الظ
حلول حيوة الام فيه وعدم استقلاله ما لم تلج الروح فهو كباقي ما في الاحشاء ويؤيد ما ذكرنا قوله ع ذكوة الجنين ذكاة امه فانه دال على
ان مطلق الجنين وان لم تلجه الروح محتاج الى التذكية الا ان تذكيته تحصل بتذكية امه وتوهم اختصاصه بما حل فيه الروح مدفوع بالاجماع
على شموله لما لم تحل فيه مع تمام خلقته بل بخصوص الرواية جماعة بالثاني وكيف كان فالرواية صريحة في عدم ذكوة الجنين من الميتة فهو منها نجس
وكل ما كان نجسا اذا كان من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي فتامل ومن بعض ما ذكرنا ظهر الوجه في نجاسة ما يخرج مع الولد من
اللحم او شبهه انتهى وما حكاه عن الذكرى عبارة عما ذكره الشهيد فيه بعد استقصائه ما هو من اقسام النجاسات عنده في طي المسائل التي
عقبها بقوله العاشرة الجنين ان حل فطاهر والا فنجس وان كان مضغة ثم قال ان بيض المأكول وغيره طاهر ولو من الميتة اذا اكتسى القيض
للرواية عن علي ع انتهى وما حكاه عن كشف الغطاء هو قوله فيه الرابع الميتة من ذي النفس السائلة انسانا او غيره من حار الجسم او بارده ولجته
الروح فخرجت عنه او لم تلجه كالسقط من الانسان او حيوان وفراخ الطيور قبل ولوج الروح طاهرة العين او نجسها انتهى ولا يستفاد من عبارة
الذكرى كون الجنين جزء من امه وغاية ما هناك انه من متعلقاتها التي هي كالجزء كما يستشم من جمعه بينه وبين البيض في مسئلة واحدة لكن مؤداها
ان طهارة الجنين يتبع حليته وكذا النجاسة تتبع عدمه والظاهر ان مراده بحله استكمال خلقته كما يشعر به جعل المضغة فردا خفيا وقصد
قوله ان حل بلفظه ان الدال على كون مدخولها من الامور المجهولة القابلة للشك ومقتضى عبارة كشف الغطاء هو عد السقط من اقسام الميتة

نفسه حيث خرج عن اهليته ولوج الروح بسقوطه وخروجه من الرحم فلا دلالة له فيه على نجاسة الجنين في حال كونه في الرحم ليستصحب في الحيوان المتولد
من النجسين سوى تلك النجاسة ولم يحصل الحكم بها من كلامه ره واما اتفاق شرح المفاتيح ونفي الخلاف في اللوامع فان كان متعلقهما
ما ذكره من ان الجنين في بطن الحيوان حل بذكاة امه ان كان طاهرا حلالا والا فهو محرم نجس فلا دلالة لهما فيهما الا على ان ذلك الجنين ان تمت
خلقته كان طاهرا اصالة او للذكوة بتذكية امه وهو في بطنها فيحل اكله بعد اخراجه ولا يجب التطهير على من صار بطوية للصلوة او غيرها
مما هو مشروط بالطهارة فلا يدل الا على نجاسة الجنين وهو مستقر في بطن امه في حال حيوتها والذي يجدي استصحابه انما هو في النجاسة
واما ما ذكره من الاستناد في مدرك الحكم المنقول عليه الاتفاق ونفي الخلاف بقوله لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي و
الميتة فلا يجدي فيما نحن فيه لان ما يستصحب حكمه هيهنا انما هو الجنين قبل الانفصال واما تعليله بان الظاهر حلول حيوة الام فيه وعدم
استقلاله ما لم تلج الروح فهو كباقي ما في الاحشاء فلا نفهم له محصلا لانه ان اراد بحلول الحيوة فيه انه يصيبه الالم والاذى عند قطع الجنين
بسكين ونحوه او نغزه بابرة فهو واضح الفساد وان اراد به انه ينشأ وينمو بالاتصال ببدن الحيوان فلا يدل على حلول الحيوة فيه لان الشعر و
العظام كذلك فالحاصل ان ما قيل من ان جنين الحيوان النجس نجس قبل ولوج الروح فيه استنادا الى انه من قبيل سائر اجزائه ممنوع فنمنع
نجاسته وجزئيته قبل ولوج الروح فيه خصوصا اذا كان بعد تمام خلقته على غير صورة الحيوان النجس واذا لم يعلم نجاسته بقيت اصالة الطهارة
سليمة عن المعارض فاذا سقط قبل ولوج الروح كان طاهرا بالذات وان تنجس بملاقات امه لكونه من قبيل الحيوان النجس ولا مجال لتوهم صدق
اسم الكلب مثلا على الجنين بعد استكمال خلقته وقبل ولوج الروح فيه لقضاء العرف بفساده فانه لا يسمى كلبا قطعا لانه اسم لنوع من الحيوان
ومع فرض عدم ولوج الروح لا يكون حيوانا فلا يسمى كلبا وانه كما لا يسمى بذلك الاسم اذا فارقه الروح بعد الحلول فيه الا مجازا نظرا الى انقضاء
المبدء فلم يحصل الموضوع حتى يستصحب ثم لو تنزلنا الى تسليم كون الجنين قبل حلول الروح فيه جزء لامه انقطع الاستصحاب قطعا بعد حلولها فيه وصيرورته
حيوانا مستقلا نظرا الى تغير الموضوع وبقي هيهنا شيء اخر وهو ان المحقق المذكور ايد مقالته بقوله ع ذكوة الجنين ذكوة امه وهو لا يدل الا على الجنين
والمسلم من القاعدة التي ذكرها من ان كل ما كان نجسا اذا كان من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي انما هو ما لو كان المنفصل من قبيل الاجزاء
للحيوان او لم تثبت في غيرها ولعله الى هذا اشار بالامر بالتامل وثانيها ما افاده كلام بعض المحققين ره من ان النجاسة انما جائت من تنقيح المناط
لان اهل الشرع لا يفرقون في النجاسة وفي القذارة بين المتولد من كلبين وبين المتولد من كلب وخنزير فكما يحكمون بالقذارة في الاول
كذلك يحكمون بها في الثاني وسيجيء في ولد الكافرين ان كل حيوانين حكم الشارع بنجاستهما عينا يفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة الى
ولدهما وان لم يصدق عليه عنوان احدهما وفيه ان المراد باهل الشرع ان كانوا هم الفقهاء الامامية فهم مختلفون في المسئلة مضطربون
فيها وان كانوا هم العوام فلا عبرة بحكمهم في مورد الحكم الشرعي الذي منه ما نحن فيه وليس من مقام الالفاظ حتى يرجع اليهم فيها مع انهم
مضطربون ايضا اذا سألتهم وجدتهم لا يهتدون الى الحكم سبيلا وثالثها ما افاده كلام بعض المحققين ره من دعوى القطع بعدم خروجه
عن احدهما وان المباينة لهما صورية فلا يقدح عدم صدق الاسم لان الاحكام انما تدور مدار الاسماء لكشفها عن حقائق المسميات لا لان
للتسمية بمجردها دخلا في الحكم وفيه ان اجسام الحيوانات متشاركة في التركيب من العظم واللحم والعروق والاعصاب واختلافهما انما هو بالصور
ودعوى القطع بعدم خروجه عن احدهما مباهتة تفريع مقتضى ما ذكرنا ان المتولد من النجس اذا كان يصدق عليه اسم شيء من الحيوانات
الظاهر يحكم بطهارته وحل لحمه لكن قد يقال ان الاقوى حرمة لحمه ان كان النجس خنزيرا وان كان الطاهر من ابويه محللا لفحوى النص الدال على
تحريم الجدي الراضع من لبن خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه وتحريم نسله من الغنم الذي استحله فيها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما كان كلبا
وان لم نقل بجريان اصل الحكم في الكلب بمعنى حرمة لحم الجدي الراضع من لبن الكلبة حتى كبر وشب وذلك لانه لا ينافي ثبوت الاولوية فان الحكم بحرمة
الغنم المتكون نطفتها من جدي رضع من الخنزيرة يوجب الحكم بحرمة غنم نطفتها من الكلب او سكن في رحم الكلبة بطريق اولى مضافا الى ما ورد في حرمة
نسل الموطوء ذكرا كان او انثى ولهذا احتمل كاشف الغطاء ره في هذا المقام الاجماع على حرمة اكل لحم كل ما يتفرع عن الحرام واذ قد عرفت ذلك
فلنرجع الى اصل المطلب فنقول قد علم مما حررنا ان ما يسمى باسم النجس محكوم بنجاسته وان كان الوالدان طاهرين او كان احدهما طاهرا وان ما
يسمى باسم الطاهر المعروف طاهر وان كان الوالدان او احدهما من قبيل النجس وبقي ما لو كان المتولد غير معنون بشيء من العنوانين ولا
مسمى بشيء من الاسمين وحكمه الطهارة بحكم الاصل ثم انه بقي هيهنا شيء وهو ان الشهيد الثاني في الروضة قال اما المتولد من احدهما يعني الكلب و
الخنزير وطاهر فانه يتبع في الحكم الاسم ولو لغيرهما فان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما انتهى وسبق الى الحكم باصالة

حرمة اللحم المحقق الثاني ره في حاشية الشرايع على ما حكي عنه وانكر بعض المحققين الاصل في حرمة اللحم فقال لم نجد لهذا الاصل مستندا عدا اصالة عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في صحة تذكيته او اصالة حرمة اللحم الثابتة حال الحيوة وما ذكره شارح الروضة وحكى ايضا عن بعض محشيها ونقل عن تمهيد القواعد ومحصله ان المحللات محصورة والمحرم غير محصور فاذا لم يدخل في المحصور احكم بحرمته ثم تنظر في الجميع اما في الاول فبان الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل واحال تقريره الى محله وكان الوجه فيه ان قبول الحيوان للتذكية عبارة عن طهارة لحمه وجلده وساير ما تحله الحيوة منه بعد التذكية في جملة من الحيوان وعن حل اكل لحمه بعدها في جملة اما بالنسبة الى الطهارة فاستصحابها بعد التذكية مما لا مجال للتامل فيه واما بالنسبة الى الاكل فالعمومات الناطقة بالحل جارية فيه لان قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما او لحم خنزير ونحوهما من الادلة الدالة على اصالة الحل في المطعومات الدالة على حل الاكل ويلزمه الطهارة غاية ما هناك انه قد قيد حل الاكل بالنسبة الى الحيوان بالتذكية والمفروض ابقاعها بجميع ما يعتبر فيها فلا يبقى مانع من جريان حكم العمومات الدالة مع اصالة الحل نعم لو فرض وقوع الشك في وقوع التذكية على الحيوان بالفعل كان لاصالة عدم وقوعها مجرى وكذا لو فرض الشك في اشتراط التذكية بشيء زائد كاستقبال الذابح بنفسه بناء على كون التذكية عبارة عن التطهير واما بناء على كونها عبارة عن نفس الذبح فلعدم الاشتراط بشرط زائد مجرى والفرق بين المعنيين كون المفهوم بناء على الاول مجملا شك في محصله وكونه بناء على الثاني مبينا شك في اشتراط شرط زائد وذلك في كتاب الصيد والذباحة عند قول المصنف المسوخ لا يقع عليها ذكاة كالفيل والدب والقرد وقال المرتضى رض يقع بعد بناء الخلاف على القول بطهارتها والتمسك للمرتضى بالاصل وغيره قال ولا يخفى عليك ضعف الجميع ومن ثم ذهب المصنف الى عدم وقوع الذكاة عليها لان الذكاة حكم شرعي يترتب عليه طهارة ما حكم بكونه ميتة وهذا امر يتوقف على دليل صالح مخرج عن حكم الادلة الدالة على نجاسة الميتة واجزائها التي تحلها الحيوة والجلد منها وهو هنا مفقود لظهور فساد الاصل هنا انتهى ومما بيناه يظهر لك ضعفه واما في الثاني فبان حرمة الاكل حال الحيوة لعدم التذكية فهي حرمة عرضية ترتفع بالتذكية قطعا والمقصود اثبات الحرمة الذاتية واما في الثالث فبانه لا يظهر له وجه عدا ان اكثر المحرمات وغلبتها على المحلل يمنع عن التمسك باصالة الحل فالحلية توقيفية ولهذا كان بناؤهم من السؤال عن المحللات وفيه ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وبالسنة الناطقة بانه ليس الحرام الا ما حرم الله وتمسك الامام ع من باب التعليم بقوله تعالى قل لا اجد في اباحة بعض الاشياء مضافا الى قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما هو معتضد باصالة الحل المتفق عليها على الظاهر المستفاد من تتبع الموارد في باب الاطعمة والاشربة لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت اصله فضلا عن اعتباره واما سؤال اصحاب الائمة ع عن المحللات فلعله لعدم جواز العمل بالاصول قبل الفحص كما لا يخفى قوله وفي الثعلب والارنب والفارة والوزغة تردد الاظهر الطهارة اختلف الاصحاب في حكم الثعلب والارنب والفارة والوزغة على قولين احدهما الطهارة وهو احد قولي السيد المرتضى رض حيث قال فيما حكي عن موضع من المصباح لا باس باسئار جميع حشرات الارض والسباع ذوات الاربع الا ان يكون كلبا او خنزيرا وهذا يدل على طهارة ما عدا الكلب والخنزير فيدخل فيه الثعلب والارنب والفارة والوزغة وحكي مثله عن الشيخ ره في ط ووافقهما على الطهارة ابن ادريس ره وعامة المتاخرين وثانيهما النجاسة فعن المفيد في المقنعة ما لفظه وكذلك الحكم في الفارة والوزغة يرش الموضع الذي مساه من الثوب ان لم يؤثر فيه وان رطباه واثرا فيه غسل بالماء وعن المقنعة ايضا في باب لباس المصلي ومكانه النص على نجاسة الثعلب والارنب وعن القاضي غسل ما اصاب الثعلب والارنب والوزغة وفي النهاية واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا وجب غسل الموضع الذي اصابه مع الرطوبة انتهى حجة القول الاول الاصل والنصوص منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن الفضل ابي العباس قال سئلت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سئلته عنه فقال لا باس حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا يتوضا بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء ووجه الدلالة ترفيه انه قال الراوي فلم اترك شيئا الا سئلته عنه فقال لا باس به فيدخل الفارة في عموم الشيء المنفي وكذلك الثلثة الاخر ولكن تنظر في دلالته المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح معللا بانه ترك الخنزير والكافر ولعل الفارة مثلهما انتهى ويقتضاه حمل العموم على المبالغة ومنها الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال وسئلته عن العظاية والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت ايتوضا منه للصلوة فقال لا باس به وسئلته عن فارة وقعت في حب دهن فاخرجت قبل ان تموت ايبيعه من مسلم قال نعم ويدهن منه ويستفاد من هذا الصحيح

حكم الثعلب والارنب والفارة والوزغ من الطهارة والنجاسة

فائدة اخرى وهي ان الحيوان اذا لم يكن عليه النجاسة ظاهر وذلك لان الفارة لا تنفك عن خروج البول والفضلات من المخرجين وقد حكم بجواز بيع الدهن الذي وقعت فيه الادهان منفعته ومنها قول الصادق ع في صحيحة اسحق بن عمار ان ابا جعفر ع كان يقول لا باس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان تشرب منه وتتوضا ومنها قول الصادق ع ايضا لا باس باكله في جواب سؤال سعيد الاعرج في الصحيح عن الفارة تقع في السمن والزيت ثم تخرج منه حيا ورواية البختري المروية عن قرب الاسناد عن الصادق ع ايضا عن ابيه ان عليا ع قال لا باس بسؤر الفارة ان تشرب منه وتتوضا وزاد بعضهم على هذه الجملة التمسك بالعسر والحرج في الاجتناب عن الفارة بل عما بعدها ايضا والتمسك بما دل على طهارة ميتة ما لا نفس له سائلة ومنه الوزغ حجة القول الثاني صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سئلته عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء وبهذه الرواية احتج العلامة ره في لف للقائلين بنجاسة الفارة كما احتج لهم في الثعلب والارنب بمرسلة يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال سئلته هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده نظرا الى ان المراد بنفي الضرر نفي الحرمة والعقاب وبقوله يغسل يده هو الامر بالتطهير وفي الوزغة بورود الامر بنزح ثلث في وقوعها في البئر ولولا نجاستها لما وجب النزح وفي الفارة والوزغة لاخبار اخر وبملاحظة تعارض الاخبار يعلم وجه تردد المصنف ولكن الاظهر هو الطهارة لان الاخبار الدالة عليها كما عرفت كلها صحيحة عدا الاخيرة منها وليس في الاخبار النجاسة ما هو من قبيل الصحيح عدا الاول مضافا الى ان اخبار الطهارة معتضدة بعموم ما دل على طهارة سؤر ما عدا الكلب والخنزير ومعتضدة بالشهرة العظيمة من زمان ابن ادريس الى زماننا هذا بل في السرائر نفي الخلاف بيننا عن طهارة سؤر الفارة والسباع وحكى الاجماع على طهارة ميتة غير ذي النفس ومنه الوزغ المستلزمة للطهارة في حال الحيوة مع انه لو فرض تكافؤ الطائفتين كان اللازم هو التساقط والرجوع الى اصل الطهارة قوله الثامن المسكرات وفي تنجيسها خلاف والاظهر النجاسة اراد بالمسكر ما هو مايع بالاصالة منه ولم يقيده اعتمادا على وضوح القيد وشهرته وقد بلغ نقل الاجماع على نجاسة الخمر اعلى مراتب الاستفاضة بل قيل ببلوغه حد التواتر وان اختلف كيفية النقل من حيث كون تحققه بين الخاصة او بين المسلمين ومن اشتماله على استثناء من لا يعتد بقوله وعدم استثنائه واحسن ما قيل في هذا المقام هو الذي ذكره المحقق البهبهاني ره في المحكي عن الحبل المتين بقوله اطبق علماء الخاصة والعامة على نجاسة الخمر الا شرذمة منا ومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم وحكي عن ابي عقيل والصدوق والجعفي نفي النجاسة واثبات القول بالطهارة وعن المحقق الاردبيلي ره وصاحبي المدارك والذخيرة ره والمحقق الخوانساري ره الميل الى ذلك احتج القائلون بالنجاسة بوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه نظرا الى ان الرجس هو النجس على ما ذكره بعض اهل اللغة والاجتناب عبارة عن عدم المباشرة مطلقا ولا معنى للنجس الا ذلك الثالث الاخبار وهي كثيرة منها ما رواه الشيخان في الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن الذي هو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واقروا له بالفقه والعلم عن بعض من رواه عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله فان صليت فيه فاعد واجيب عن الاول تارة بانه من الاجماع المنقول باخبار الآحاد وانه ليس بحجة واخرى بمنع الاجماع في موضع النزاع وقد عرفت انه ليس من المنقول باخبار الآحاد بل هو من قبيل المتواتر ولا اقل من كونه مستفيضا فيحصل منه الوثوق وهو علم شرعي ويمكن دفع الثاني بانه لا مانع من الاستكشاف عن قول الحجة ع من قول الجماعة فكيف اذا كان المخالفون في المسئلة محصورين خصوصا مع كونهم غالبا في شق غير الشق الذي عليه الاكثر واجيب عن الثاني بان المشهور بين اهل اللغة ان الرجس هو المآثم ولو ثبت اطلاقه على النجس فالنجس يطلق على كل مستقذر وان لم يكن نجسا بالمعنى الشرعي سلمنا انه يطلق على هذا لكن ارادته هنا مشكل لانه يقتضي نجاسة الميسر وما بعده لوقوعه خبرا عن الجميع ولا قائل به ويمنع كون الامر بالاجتناب للنجاسة لجواز ان يكون لكونه اثما ومعصية كما في الميسر وما بعده وربما يقرر هذا الجواب بوجه اقوى واظهر وهو ان الظاهر من الخمر في الآية بقرينة عطف الميسر عليها وجعلها من عمل الشيطان هو شربها فيصير الرجس شربها لا عينها فيتعين حمل الرجس على الحرام والانصاف ان هذا الجواب وجيه فلا وجه للاستدلال بالآية وعن الثالث بانه يمكن الجمع بينها وبين ما سيجيء من اخبار الطهارة بحمل ما تضمن الامر بغسل الثوب منه على الاستحباب لان استعمال الامر في الندب مجاز شايع وهذا ضعيف وقد فصلنا المقال في وجهه في الاصول احتجوا للقول بالطهارة بالاصل وبما رواه الحسن بن ابي سارة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع ان اصاب ثوبي شيء من الخمر اصلي فيه قبل ان اغسل فقال لا باس ان الثوب لا يسكر وبما رواه عبد الله بن بكير في الموثق قال سئل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب قال لا باس به وبما رواه عبد الله

في نجاسة المسكرات

جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد عن احمد وعبد الله بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الخمر والنبيذ
المسكر يصيب ثوبي اغسله او اصلي فيه قال صل فيه الا ان تقذره فتغسل منه موضع الاثر ان الله تعالى انما حرم شربها والتحقيق انه لا بد في المقام
من الرجوع الى المرجح وقد تفضل اهل العصمة سلام الله عليهم بما يخلص من المرجح بهذا المورد فروى الكليني في الصحيح عن الحسين بن محمد
عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار قال قرات في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك روى زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله
عليهما السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا باس ان يصلي فيه انما حرم شربها وروى غير زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا
اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله كله فان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمني ما آخذ به فوقع بخطه وقرأته خذ بقول ابي عبد الله
ومن الواضح ان ارادة قوله المنفرد عن قول ابيه عليه السلام والاخذ بهما جميعا ممتنع والتخيير غير مقصود قطعا على انه لو كان المراد قوله مع ابيه لكان
اللازم استناده اليهما معا الى ابي جعفر كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام وهي مع اشتمالها على الاعراض من تلك الاخبار الدالة
على الطهارة اكمل دلالة وابلغها على علو سندها وتعدد طريقها وصدورها عن الامام اللاحق وحاكمة على الاخبار المروية عمن قبله وليس في
تلك الاخبار ما يعارضها في نفسها سيما بعد اعتضادها بما عرفت من الشهرة والاجماعات المنقولة ولهذا استجود بعضهم ما صنعه المحقق الشيخ
حسن فيما حكي عن المنتقى عن الاقتصار عليها في الاستدلال على النجاسة ورواية خيران بالخاء المفتوحة المعجمة والياء المنقطة تحتها نقطتين
الساكنة والراء والالف والنون خادم الرضا كما في ايضاح الاشتباه قال كتبت الى الرجل اسئله عن الثوب يصيب الخمر ولحم الخنزير ايصلى
فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صل فيه فان الله حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه فكتب لا تصل فيه فانه رجس
وفي هذه الرواية قد رويت في التهذيب والاستبصار طرق ليس فيها من يتوقف في شانه الا سهل بن زياد مضافا الى ما هنا من مرجحات عامة
كالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة فانها ترجح الاخبار الدالة على النجاسة مع كون معتبر السند فيها اكثر من معتبر السند في اخبار الطهارة
وقد يقوى ان اخبار الطهارة موافقة للتقية لكون الطهارة مذهب ربيعة الرأي وقد كان ربيعة من فقهاء المدينة في عصر الصادق عليه السلام
فلا غرو ان يتقى منه خصوصا مع كون حكام الجور مولعين بشرب الخمر ولا حاجة اليه ولا الى تنقيح الوجه بتكلفات ارتكبها صاحب الجواهر
وبعض المحققين من معاصريه هذا كله هو الكلام في الخمر واما مطلق المسكر الشامل لغيرها فالمعروف فيه ايضا هي النجاسة وحكي عن
الصدوق ره ووالده وغيرهما ممن تقدم ذكره في الخمر الحكم بالطهارة حجة القول الاول وجوه الاول الاجماع المنقول عن ف والغنية وعن
شرح الرسالة للشهيد الثاني ره لكن مع استثناء من شذ المؤيد بما عن المعتبر من ان الانبذة المسكرة عندنا في التنجيس كالخمر وما عن التحرير
من ان على ذلك عمل الاصحاب وما عن المعالم من عدم معرفة الخلاف وما عن ك من انه قطع به الاصحاب بل عن علم الهدى ره انه لم يعتد بالخلاف
فقال الشراب الذي يسكر كثيره كل من قال انه محرم الشرب ذهب الى انه نجس كالخمر وانما يذهب الى طهارته من يذهب الى اباحة شربه وقد دلت
الادلة الواضحة على تحريم كل شراب مسكر كثيره فيجب ان يكون نجسا لانه لا خلاف في ان نجاسته تابعة لتحريم شربه انتهى الثاني الادلة الدالة
على نجاسة الخمر بضميمة عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها من المسكرات المايعة الثالث الادلة الدالة على نجاسة الخمر بانفسها نظرا الى
ان بعض الفقهاء وجماعة من اهل اللغة فسروا الخمر بالمسكر مطلقا الشامل لجميع الاقسام فيكون لفظ الخمر حقيقة في ذلك المعنى العام الشامل
لها فيجب حمل اللفظ عليها في الادلة المذكورة وذلك لان ظاهر المصرح في المعتبر ان الخمر اسم لما يخمر العقل فيشمل جميعها وعن الغريبين في تفسير الآية
ان الخمر ما خامر العقل اي خالطه وخمر العقل ستره وهو المسكر من الشراب وعن القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام كالخمرة وقد يذكر والعموم
اصح لانها حرمت وما بالمدينة خمر عنب وما كان شرابهم الا البسر والتمر ثم ذكر وجه التسمية بالخمر وعن المصباح المنير الخمر يقال هي اسم
لكل ما خامر العقل وغطاه وعن مجمع البحرين الخمر معروف وعن ابن الاعرابي انما سمي خمرا لانها تركت واختمرت واختمارها تغير ريحها
الى ان قال والخمر فيما اشتهر بينهم كل شراب مسكر ولا يختص بعصير العنب الى آخر ما قال الرابع الاخبار التي يستفاد منها ما دل على تعميم
الخمر بالمسكر فمنها ما دل على تقسيم الخمر على اقسام هي عصير العنب وغيره كصحيحة ابن الحجاج عن الصادق عليه السلام الخمر من خمسة اشياء العصير من الكرم
والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيذ من التمر ورواية علي بن اسحق الهاشمي ورواية النعمان بن بشير المحكية عن الامالي ومرسلة
الحضرمي المروية عن الكافي ورواية ابن السقط المنقولة عن تفسير العياشي ومنها ما نطق بحمل الخمر على كل مسكر مثل رواية عطا بن سيارة
عن الباقر عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر خمر وقوله في خبر ابي الجارود المروي عن تفسير علي بن ابراهيم وهو طويل اما الخمر فكل مسكر من الشراب
فهو خمر بل فيه انه لما نزل تحريمها انما كان الخمر بالمدينة فضيح التمر والبسر فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله ودعى بالاواني فكفاها وقال هذه كلها خمر

وفي نجاسة المسكرات

اعلم انه كفى يومئذ من خمر العنب شيئا الا اناء واحدا كان فيه زبيب وتمر جميعا واما عصيره فلم يكن يومئذ بالمدينة منه شيء الى غير ذلك من الاخبار و
تقريب الاستدلال بها وقع في كلماتهم على وجوه احدها ما ذهب اليه صاحب الحدائق ره من ان المستفاد منها ان الخمر حقيقة شرعية في كل
مسكر ثانيها ان الاخبار المذكورة مسوقة لبيان ان المراد بالخمر المحكوم بحرمتها او نجاستها في الخطابات الشرعية هو مطلق المسكر من اي قسم
كان ثالثها ان المراد بها تشبيه سائر المسكرات بالخمر وتنزيلها منزلتها فتفيد العموم في وجه الشبه الشامل للحرمة والنجاسة جميعا والاول في
غاية البعد والثالث لا يخلو من نظر لان العموم انما يسري الى وجه الشبه اذا لم يكن هناك ما هو اظهر من غيره في جملة خواص المشبه ومن المعلوم ان
الحرمة هنا اظهر بلا ريب لان النص عليها في الكتاب العزيز دون النجاسة ومن هنا وقع الخلاف فيها عن بعض دون الحرمة فالظاهر المنساق من
الاخبار المذكورة انما هو الثاني وربما يجعل من قبيل الاخبار المذكورة ما دل على ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها
فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان الظاهر من السياق انما هو الالحاق في التحريم دون النجاسة الخامس الاخبار التي وقع فيها التصريح
بترتيب شيء من احكام النجس على المسكر منها موثقة عمار لا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسله ومنها رواية عمر بن حنظلة قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا
اهريق ذلك الماء الى غير ذلك من الاخبار ثم انك قد عرفت ان الحكم بالنجاسة يختص بالمايع بالاصالة وان اطلاقه مبني على وضوح
التقييد ولازم ذلك طهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن الدلائل دعوى الاجماع عليه وعن الذخيرة ان الحكم بنجاسة
المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمايع منها بالاصالة وعن ك انه مقطوع به بين الاصحاب وفي الحدائق اتفاق كلمتهم عليه وعن
شرح الدروس عدم ظهور الخلاف في ذلك وبعد وجود هذه الاجماعات يكون مقتضى الاصل في غير المايع بالاصالة هي
الطهارة وربما يدعى انصراف الاخبار الدالة على نجاستها الى المايع بالاصالة وهو ممنوع ولو فرض وقوع الشك فيه كان اللازم
هو الاخذ بالاطلاق كما قررناه في الاصول ان كل مطلق شك في انصرافه لم يكن فيه عبرة بالانصراف وما ذكرناه من الشك في الانصراف
انما هو في الخبرين الاخيرين اعني موثقة عمار ورواية عمر بن حنظلة واما مثل رواية عطا بن سيارة كل مسكر خمر فلا مجال لدعوى
الانصراف هناك لكونه من قبيل العموم دون المطلقات نعم وقع في رواية ابي الجارود وكل مسكر من الشراب فهو خمر لكنه اذا لوحظت
هذه الرواية ورواية عطا بن سيارة كان من قبيل العام والخاص المتوافقي الظاهر والخاص لا ينفي ثبوت الحكم في غير مورده فلا يحمل العام
على الخاص كما لا يخفى على من تدبر واما ما ماع بالعرض فصار شرابا فمقتضى التقييد المذكور عدم نجاسته ايضا لكن في الجواهر استشكل
الحكم بطهارته اولا نظرا الى شمول النصوص والفتاوى له وكونه اولى من شراب مسكر يخلق في مثل هذا الزمان وبذلك ينقطع الاستصحاب
لكن حكى بعد ذلك تصريح العلامة ره في التذكرة والشهيد بالطهارة بل قال انه قد يظهر من الذخيرة والحدائق الاجماع عليها ولعله
الاصل والاستصحاب وانسياق المايع اصالة من الادلة ثم قال وهو لا يخلو من قوة قلت ان اراد بظهور الاجماع من الذخيرة والحدائق ما حكيناه
عنهما ويقرب منهما ما حكيناه عن ك والدروس وشرح الدروس ولا مانع من الاعتماد على مجموع ما ذكر لما فيه من الوثوق بالمطلوب ولو فرضنا عدم الظهور
والوثوق كان مجرد الشك في تبدل حكم الجامد اعني الطهارة بحكم المايع وهي النجاسة كافيا في جريان اصالة الطهارة واستصحابها واما
ما ذكره من انسياق المايع اصالة من ادلة النجاسة فقد عرفت ما فيه بقي ههنا شيء آخر وهو ان المايع الاصلي لو طرئه الجمود فهل يبقى في
النجاسة او ينقلب حكمه الى الطهارة ففي الجواهر وعن المنتهى والتذكرة والذكرى هو الاول وربما استظهر من التقييد بالمايع ونحوه في بعض
العبارات الثاني احتج في الجواهر للاول بالاصل مع عدم ظهور الادلة في اشتراط استدامة نجاسته بميعانه وان اشترط بالابتداء وعدم معرفة
كون الجمود من المطهرات بل زاد على ذلك انه اذا ذهب مع جموده او بدونه اسكاره ولو لنفسه اي لا بممازجة مايع آخر ونحوه كان الحكم ما عرفت
من البقاء على النجاسة لجريان استصحاب النجاسة فيه ثم انه ره استشكل في اتحاد حكم ما جمد بلا عروض زوال الاسكار وما زال عنه الاسكار مع الجمود
او غيره بقيام الفرق بينه وبين الاول من حيث تعليق الحكم هنا نصا وفتوى على المسكر وقد ينفتح صدق عليه حقيقة بخلاف بل لو قلنا بحجية
مفهوم الوصف لو قلنا بان انتفاء الوصف عن المتلبس به يجعله ممن لم يكن متلبسا من اول الامر كان انتفاء الحكم الذي هو النجاسة عنه مستندا
الى دلالة الدليل لا الى الاصل ولكن لا يخفى ان مفهوم الوصف ضعيف لا نقول باعتباره الا مع قيام قرينة على دلالة الوصف عليه فلا يبقى
بعد عدم الاستناد اليه سوى اصل الطهارة نظرا الى انتفاء العنوان المعلق عليه النجاسة ولا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب في اثبات الحكم
بالنجاسة وجه لتغير الموضوع كما انه لا يبقى مجال لجريانه لو قلنا بحجية مفهوم الوصف نظرا الى حكومة الادلة الاجتهادية على الاصول وقد يحتمل

ان يكون الرجوع الى الاصل الطهارة او الاستناد الى مفهوم الوصف هو الوجه فيما حكى عن ظاهر المنتهى او صريحه من الحكم بطهارة ما زال عنه
وصف الاسكار وقواه صاحب الجواهر ره فيما الخمر دليل نجاسة فى المعلق على وصف المسكر اما لو كان دليل اخر لم يتضمن تعليق حكم النجاسة
على المسكر وانما تضمن تعليقه على اسم فرض عدم انتفائه بانتفاء وصف الاسكار كالخمر والنبيذ ونحوهما فقد يقوى ح النجاسة وفاقا لظاهر
كشف الغطاء اللهم الا ان يدعى انصراف الاسم المذكور الى المعهود المتعارف وهو الواجد للوصف فيبقى الاصل ح المعارض فرع
اذا كان شراب مسكرا فى بلدة دون اخرى او فى اقليم دون اخر ففيه وجهان احدهما عموم النجاسة وثانيهما اختصاصها بالمكان الذى
يتحقق فيه الوصف ومنشأ الوجهين تحقق الصدق ودوران الحكم مدار الوصف لكن قيل انه يبعد الثانى اشتفاء نظير ذلك شرعا فى
النجاسات تنبيهان الاول ان المدار فى حصول الاسكار على المزاج المعتدل لا على سريع الانفعال او بطيئه وقد يحتمل ثبوت الحكم بمجرد
الاول لتحقق ماهية الاسكار كما انه يكفى فى نجاسة القليل تحقق الاسكار فى الكثير منه للصدق فى الصنف وان كان الصنف ات لم يكن فى الشخص فالمكون
فى بعض حبات العنب كالكثير فى النجاسة وكذا الممزوج بغيره كما فى الرياض الفارق والثانى ان المرجع فى معنى السكر وفى الفرق بينه وبين
الاغماء ونحوه هو العرف واليه يرجع ما قيل انه حالة تبعث على نقص العقل بالاستقلال بخلاف الاغماء فانه يقضى به بالتبع لضعف القلب
والبدن او انه حالة تبعث على قوة النفس وضعف العقل والاغماء على ضعفهما وايكالهما الى العرف كغيرهما من الالفاظ اولى قوله
وفى حكمها العصير اذا غلا واشتد فى المسئلة قولان احدهما النجاسة وهو مذهب جماعة كثيرة ونسبه الشهيد الثانى ره فى كتاب الاطعمة و
الاشربة الى اكثر المتاخرين بل صرح جماعة بشهرته وثانيهما القول بالطهارة وهو المحكى عن ابن ابى عقيل ره والشهيد ره فى الدروس بل فى
الذكرى حيث قال فيها ان فى حكم المسكرات العصير اذا غلى واشتد عند ابن حمزة ره ثم قال وفى المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا
ينجس الا مع الاشتداد كانه يرى ان الشدة المطربة اذ التخانة حاصلة بمجرد الغليان وتوقف الفاضل فى نهايته ولم نقف لغيرهم على قول
بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى وهذا القول هو خيرة الاردبيلى ره وصاحب المعالم ره وصاحب ك وكاشف اللثام والشيخ
جواد بن سعد الكاظمى ره فيما حكى عنه فى الفوائد العلية شرح الجعفرية والمحدث الكاشانى فى المفاتيح وصاحب الحدائق ره وصاحب
الرياض وفى ك انه مال اليه المحقق فى حواشى القواعد انتهى وهو ظاهر الشيخ حسين بن عبد الصمد حيث قال فى شرح الالفية بعد نسبة القول
بالنجاسة الى الشهرة وليس فى نجاسته نص انتهى وممن اختار القول بالطهارة صاحب المستند ره وحكى الشهيد الثانى ره فى كتاب الاطعمة و
الاشربة من لك قولا ثالثا قال وفصل ابن حمزة فحكم بنجاسته مع غليانه بنفسه وبتحريمه خاصة ان غلى بالنار ثم قال وهو تحكم وان كان
اقرب الى الاصل من المشهور انتهى واراد بالمشهور النجاسة واشار بذلك الى ما ذكره فى الفصل الذى عقده لبيان احكام الاشربة فى
كتاب المباحات من الوسيلة حيث قال فى طى تقسيم الاشربة فان كان عصير العنب لم يخل اما غلى او لم يغل فان غلى لم يخل اما غلى من قبل نفسه او
بالنار فان غلى من قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه حرم ونجس الا ان يصير خلا بنفسه او بفعل غيره فيعود حلالا طيبا وان غلى بالنار
حرم شربه حتى يذهب على النار نصفه ونصف سدسه ولم ينجس او يختضب الاناء ويعلق به ويحلو وان لم يغل اصلا حل خلا كان او عصيرا
انتهى والظاهر انه ليس تفصيلا وان ما غلى بنفسه يصير خمرا وآما ذيل كلامه فسيجئ الكلام عليه فى محله ان شاء الله وقد عرفت حكاية التوقف
فى كلام الشهيد ره عن العلامة فى النهاية وان انكر عليه بعضهم مدعيا ان مذهبه فيها هو النجاسة وعلى القولين لا خلاف فى حرمته قال فى نق
لا ريب ان التحريم انما يترتب على مجرد الغليان بلا خلاف نصا وفتوى انتهى و اذ قد عرفت نقول ان مقتضى الاصل هو القول بالطهارة
ومعلوم ان المصير الى القول بالنجاسة ح يحتاج الى دليل وقد اعترف جماعة بعدم قيام الدليل عليها وان كانت الفتوى بها مشهورة و
منهم الشهيد الثانى ره فى كتاب الاطعمة والاشربة فى طى كلام له فى شرح قول المصنف ره ويحرم العصير اذا غلى حيث قال وبالجملة فهذا الحكم
وهو نجاسته من المشاهير بغير اصل لكن تصدى جماعة ممن تاخر عنه للاحتجاج له بوجوه الاول الاجماع المنقول فى كلام جماعة منهم الشهيد
الثانى ره فى كتاب الحدود من لك حيث قال المصنف ره فى باب حد شرب المسكر ما نصه ويتعلق الحكم بالعصير اذا غلى وان لم يقذف بالزبد
الا ان يذهب بالغليان ثلثاه او ينقلب خلا وما عداه اذا حصلت فيه الشدة المسكرة وقال هو ره فى شرحه ما صورته مذهب الاصحاب
ان العصير العنبى اذا غلى بان صار اسفله اعلاه يحرم ويصير بمنزلة الخمر فى الاحكام ويستمر حكمه الى ان يذهب ثلثاه او ينقلب بحقيقة
اخرى بان يصير خلا او دبسا انتهى ووجه الدلالة ان الاصحاب جمع محلى باللام فيفيد العموم للجميع وكذا الاحكام فيعم النجاسة ومنهم الفاضل
المقداد ره على ما فى كتاب الحدود من التنقيح حيث قال فيما حكى عنه اتفق علماؤنا على ان عصير العنب اذا غلى حكمه حكم المسكر الا ان يذهب ثلثاه

انتهى

القول فى نجاسة العصير وطهارته

انتهى قال بعض المحققين ره بعد ذكره وهو كك اذ القائل بالطهارة من القائلين بنجاسة المسكر غير معلوم كما يظهر من لك انتهى وفى كتاب
الطهارة من كنز العرفان فى طى الكلام على الاية العاشرة وهى قوله تع فى سورة المائدة يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب و
الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ما لفظه العصير العنبى قبل غليانه طاهر حلال وبعد غليانه واشتداده
نجس حرام وذلك اجماع من فقهائنا اما رضوان الله عليهم اما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام اجماعا منا واما النجاسة فعند بعضنا انه نجس ايضا و
عند الاخرين انه طاهر والاول احوط انتهى ومنهم الشهيد الطريحى فى مجمع البحرين حيث قال وهو قبل غليانه طاهر حلال وبعد
غليانه واشتداده وهو بصيرورته اعلاه اسفله نجس حرام نقل عليه الاجماع من الامامية اما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام ايضا
واما النجاسة فمختلف فيها انتهى لكنه ليس هو المدعى لانه ارسل نقله عن غيره وقد اعتمد عليه فى الجواهر فى قطع الاصل والعموم الدالين على
الطهارة مدعيا اعتضاده وانجباره بالشهرة وبدعوى الاتفاق من التنقيح الذى قد تقدم وبالمحكى عن الرضوى الذى هو
عين عبارته وبالاخبار الدالة على نفى الخير عن العصير اذا غلى ثم ان الاجماعات المذكورة مؤيدة بنسبة
العلامة ره فى لف القول بالنجاسة الى اكثر اصحابنا وقال فى جامع المقاصد ان هذا يعنى لحوق العصير بالخمر فى النجاسة هو المشهور بين
الاصحاب كما ذكره المصنف ره فى لف وفى الجواهر عن الروض وشرح المفاتيح للمحقق البهبهانى فى طهارة ومنظومة العلامة الطباطبائى ره و
الرياض بدعوى الشهرة عليه وانت خبير بان الاجماعات المدعاة ليست مما تركن اليه النفس اما العمدة لان كلام المدعى على انطباقه على المطلوب
او لوجوده موهن قوى بالنسبة اما الاول اعنى ما حكيناه عن لك فى الحدود فلانه يكشف عن عدم ارادته ما يعم النجاسة قوله فى هذا
المبحث الذى هو مبحث النجاسات والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين الاصحاب ومستنده غير معلوم بل النص انما دل على التحريم ولو
كان ما ذكره فى لفظ الاحكام فى العبارة السابقة شاملا للنجاسة لم يكن وجه لانكار مستندها لان عموم المنزلة فى معقد الاتفاق يكون
مستندا معلوما واظهر من هذه العبارة فى تخصيص العموم المذكور قوله ره فى كتاب الاطعمة والاشربة بعد نفى الخلاف عن حرمته
بالغليان واكثر المتاخرين على نجاسته ايضا الى ان قال وبالجملة فهذا الحكم وهو نجاسته من المشاهير بغير اصل والحاقه بالمسكرات او بالفقاع
من حيث التحريم لا يوجب الحاقه بهما مط انتهى ولو كان ما تقدم من الاحكام مرادا به العموم لم يكن لانكار الالحاق وجه لقيام الاتفاق لكان
عن الاجماع عليه واما الثانى اعنى ما حكيناه عن التنقيح فالظاهر انه لم يرد بحكم المسكر فيه ما يعم النجاسة وانما اراد غيرها لانه حكى عنه انه
قال قبل ذلك كل ما اسكر كثيره فالقليل منه حرام ويثبت لجميع احكام المسكر من الحد والفسق ورد الشهادة وذلك اجماع انتهى فيكون
هذه العبارة قرينة على ان المراد بحكم المسكر فى العبارة المتقدمة عنه هو ما ذكره فى هذه العبارة واما الثالث اعنى ما حكيناه عن كنز
العرفان فهو وان كانت دلالته واضحة الا انه موهون بان المسئلة التى وقع فيها التشويش والاضطراب حتى نفى الشهيد ره فى الذكرى
الوقوف على قائل بالنجاسة غير ابن حمزة والمص ره فى المعتبر ونفى الشهيد الثانى ره تحقق القول بالطهارة فى المقاصد العلية حيث قال و
الحكم بنجاسته مشهور بين المتاخرين وليس عليه نص ظاهر كما اعترف به المص ره فى البيان بل نسب النجاسة فى الذكرى الى قليل من الاصحاب
غير ان الباقين لم يصرحوا بالطهارة فتحقق القول فى المسئلة مشكوك فيه وان ضعف طريق المشهور انتهى ولا يسع فيها مجال اللظن
باحد الطرفين فكيف بالاطمينان خصوصا مع تصريح الثانى بان الباقين لم يصرحوا بالطهارة كما لم يصرحوا بالنجاسة فان مقتضاه
سكوتهم عن الطرفين المستلزم لعدم انعقاد الاجماع على شئ منهما وقد عرفت ايض توقف العلامة ره وهو ايضا يعطى ان الحكم ليس من قبيل
ما يحصل فيه الاستكشاف عن قول الحجة ع وكيف يمكن دعوى الاجماع على النجاسة وجماعة حصروا النجاسات فى غير العصير كما عرف
من فى الجواهر كما ان جماعة سكتوا عن التعرض لنجاسته ومنهم الصدوق فى الفقيه والمقنع والهداية والمفيد ره فى المقنعة والشيخ ره فى
والنهاية والجمل والسيد المرتضى رض فى الناصريات والانتصار وسلار فى المراسم بل كلام ابن ادريس ره ايضا خال عن التعرض لنجاسة العصير
بالغليان فى باب النجاسات وكذا فى مبحث الاشربة نعم قال فى مبحث المياه فى رفع استبعاد تطهر الماءين النجسين المتفرقين اذا اجتمعا
وبلغا كرا الا ترى ان عصير العنب قبل ان يشتد حلال طاهر فاذا حدثت الشدة حرمت العين ونجست والعين التى هى جوهر على
ما كانت عليه وكك اذا انقلب خلا زالت الشدة عن العين وطهرت وهى على ما كانت عليه هذا كلامه ره الا ان الظاهر بل المتيقن
ان مراده بالاشتداد هو القوة الحاصلة فى العصير عند صيرورته مسكرا دون الغليان او الثخانة ويفصح عما بيناه قوله اذا انقلب خلا
زالت الشدة عن العين والا كان اللازم ان يذكر ذهاب الثلثين هذا وفى المستند بعد ذكر هذا الوجه ايده بان ابن ادريس ره فى مقام ذكر

الامثلة

الامثلة التي يتغير حكم الطهارة والنجاسة فيها بالتغير المعنوي فمثل بالايمان والكفر والموت والحيوة ولو اريد بالشدة الثخانة لم يكن
الجواهر على ما كانت عليه مع انه لم يفسر الشدة من اللغويين احد بالثخانة وفسروها بالقوة وبالجملة والصلابة وغيرها انتهى و
يمكن المناقشة فيما ذكره بانه مع الموت ينقص من الانسان شيء وهو الروح كما ينقص العصير بالغليان والامر في هذا سهل ويعلم
مما ذكرناه سريان الاشكال الى الاجماع المنقول في مجمع البحرين لان ما ذكرناه يوهن الاعتماد عليه ويضعفه بل الظاهر انه عين الاجماع في
كنز العرفان كما يتنشم من ملاحظة عبارتيهما بل يتطرق الاشكال الى دعوى الشهرة في المسئلة على الاطلاق وقد اجاد الشهيد الثاني
في كتاب الاطعمة والاشربة حيث قيد الشهرة بكونها بين المتاخرين ويمكن تقييد ما ذكره في باب الطهارة من اطلاق دعوى الشهرة
به واوضح منه ما في المستند من حكاية القول بالطهارة عن ابن عقيل واكثر الثالثة كالشهيد الثاني ره ومن تاخر عنه واوضح من ذلك
ما ذكره فيه بقوله والذي يظهر لي ان المشهور بين الطبقة الثالثة الطهارة وبين الثانية النجاسة واما الاولى فالمصرح منهم بالنجاسة
قليل او معدوم ثم ذكر كلام ابن ادريس ره ووجهه بما قدمنا ذكره ومن جميع ما ذكرناه يظهر ما في كلام العلامة ره من الاختلال فانه
قال في لف الخمر وكل مسكر والفقاع والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد ره
والشيخ ابي جعفر والسيد المرتضى ره وابي الصلاح وسلار وابن ادريس ره ثم حكى عن ابن ابي عقيل القول بطهارة الخمر والمسكر
وعن ابن بابويه ره القول بطهارة الخمر ثم استدل بالاجماع وعلله بان السيد المرتضى رض قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا
ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وانه قال الشيخ الخمرة نجسة بلا خلاف وكل مسكر حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا الفقاع بذلك ثم قال
وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فانه اجماع منقول بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة
اذا نقل متواترا فكذا اذا نقل احادا ثم استدل باية تحريم الخمر المحكوم فيها عليها بانها رجس وبالاخبار الدالة على نجاسة الخمر ولم يات
في العصير بشيء ولهذا حكى الايراد عن لسان الخواص والبحار بوجوه اقواها امران الاول ان نسبة القول بنجاسة الجميع الداخل فيه العصير
المذكور الى اكثر العلماء الذين عد منهم الشيخ ره والمرتضى مع خلو كلامهما الذي نقل عنهما عن ذكر العصير ومع ما مر من تصريح الشهيد
مع كمال تبحره والمعلوم لكل من راى تصانيفه وعدم وقوفه على قول بالنجاسة الا ممن عده ومع عدم ادخال الحلبي ممن عده في جملة العلماء
المذكورين الثاني دعواه الاجماع على هذا الحكم المشتمل على نجاسة العصير المذكور بنقل المرتضى والشيخ مع ان ما نقله عن المرتضى انما هو
في الخمر وما نقله الشيخ خال عن ذكر العصير فح نقول ان الذي يحصل مما ذكرناه عدم العبرة بالاجماعات والشهرات المنقولة في هذه
المسئلة الثاني ان من ادلة القول بالنجاسة ما حكاه في الحدائق عن الامين الاسترابادي في تعليقاته على الكافي بعد اختياره القول بالنجاسة
من الاستدلال عليه بصحيحة محمد بن عمار قال سئلت الصادق ع عن الرجل من اهل المعرفة ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا
اعرف انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه واطلاق الخمر يقتضي لحوق حكمه به واعترض في الحدائق بان هذه الرواية بهذا المتن
رواها في يب وفي عن معاوية بن عمار واما ما ذكره من محمد بن عمار فهو سهو من قلمه وايضا في سند الرواية يونس بن يعقوب وحديثه
عندهم معدود في الموثق لتصريح جملة منهم بكونه فطحيا وان وثقه آخرون وهذا المتن الذي نقله هو الذي في يب واما المتن
المنقول في في وهو عار عن لفظ الخمر وهذه صورته سئلت الصادق ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ
على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه وعلى هذه الرواية فلا دلالة له في
الخبر الى ان قال وكيف كان فالاعتماد على ما ذكره الشيخ ره مع خلو الكافي عنه لا يخلو من اشكال لما عرفت من احوال الشيخ ره وما وقع
له من التحريف والزيادة والنقصان في الاخبار ومع اغماض النظر عن ذلك فاثبات النجاسة بذلك لا يخلو عن
توقف اذ لعل الغرض من التشبيه انما هو بالنسبة الى التحريم المتفق عليه انتهى واجيب عن الاشكال في الاعتماد على ما ذكره الشيخ ره بانه
مبني على انه ره سهى في لفظ الخمر وهو معارض بان الكليني ره لعله سهى فنقص لفظ الخمر واحتمال النقيصة اقوى من احتمال الزيادة
وان كان من يحتمل في حقه النقيصة اضبط وذكر بعض المحققين ره في تاييد وجود لفظ الخمر في الرواية تعبير والد الصدوق ره بمضمونها
في رسالته الى ولده التي هي كالرواية المنقولة بالمعنى حيث قال يا بني اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلى من غير ان تمسه
فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه انتهى ولا يخفى ما فيه لان غاية ما هناك ان يدعى انه لما كان من دابه التعبير
بمضمون الاخبار فالذي ذكره مضمون شيء منها واما انه مضمون هذا الخبر المستدل به بخصوصه فلا مجال لدعواه لاحتمال انه عثر على

خبر يدل على حرمة شربه دون نجاسته فذكر مضمونها كما ينبئ عنه قوله فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه وفتوية بمجرد الحرمة من دون نجاسة
ومن الغريب ما قاله المحقق المذكور بعد ما حكيناه من عبارته من ان المقصود من الاستشهاد بفتواه بكونه خمرا والا فالصدوق ره وولده
على طهارة الخمر انتهى وذلك لان كون العصير خمرا ليس مما يتعلق به الفتوى لان مرجعه الى وضع لفظ الخمر لما يعم العصير او ما يؤول
اليه من المسكر الخاص وليس قول الصدوق ره وامثاله حجة فيه ولكن سقوط المؤيد المذكور لا يقتضي سقوط الجواب بان احتمال النقيصة
اقوى من احتمال الزيادة الا ان صاحب الرياض ره مع ذكره للجواب المذكور قال لكن في الاكتفاء بمثل هذا الاحتمال في تخصيص
الاصول والعمومات اشكال انتهى ويمكن دفعه بان الشيخ ره رجل عادل فنقول الادلة الدالة على قبول قوله واصالة عدم السهو
في حقه بالنسبة الى هذه الرواية غير موهونة بل معتضدة بذلك الاحتمال القوي فيجب العمل بروايته وغاية ما هناك ان في المقام
رواية اخرى رواها الكليني ره وحالها لا يخلو من وجهين سهوه فيها بسقوط لفظ الخمر من قلمه ره او كونها رواية مستقلة غير معارضة
لرواية الشيخ ره وعلى التقديرين لا ضير في الاستدلال بها واذ قد عرفت ذلك فلا بد من التكلم على وجه دلالة الخبر وقد ذكر لها وجهان
احدهما ما عرفت من عموم وجه التشبيه ويرد عليه ما تقدم من صاحب ئق ره وان انكر عليه جماعة ممن تاخر عنه لكن الحق ما ذكره هو
نظرا الى ان الحرمة اظهر اوصاف الخمر فلا يكون وجه الشبه سواها مضافا الى ملاحظة ظهور سياق الخبر فيها حيث عقب قوله خمر
بقوله لا تشربه خاصة وثانيهما ان لفظ الخمر حقيقة في العصير العنبي وحكي عن ظاهر الصدوق ووالده ره والكليني من الخاصة والبخاري من العامة
بل قيل انه ظاهر كنز العرفان ايضا حيث قال فيه الخمر في الاصل مصدر خمره اذا ستره سمي به عصير العنب والتمر اذا غلى واشتد لانه يخمر
العقل اي يستره كما سمي سكرا لانه يسكره انتهى وكذلك المحكي عن والد الصدوق ره من رسالته المتقدم ذكره بل حكي عن المهذب البارع
ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا انتهى بل قيل انه يومي اليه قول الصادق ع في الصحيح وغيره الخمر من خمسة العصير من الكرم
والنقيع من الزبيب الحديث وقوله ع وقد سئل عن ثمن العصير قبل ان يغلى لا باس وان غلى فلا يحل وفي اخر اذا بعته قبل ان يكون
خمرا فهو حلال فلا باس وما قيل من ان حده حد شارب الخمر ولا يخفى عليك سقوط الجميع اذ لا حجة في قول الصدوق ره والكليني و
البخاري ونظرائهم لعدم كونهم من اهل اللغة مضافا الى ان الحاكي انما حكاه عن ظاهرهم ولعل المراد غير ما فهمه الحاكي مع انه يحتمل ان
يكون مراد كنز العرفان انه اذا غلى فصار اعلاه اسفله واعلاه اسفله واشتد غليانه فهو خمر ومن المنقول من اهل الخبرة بتلك الصناعة
ان العصير في الآن عند صيرورته خمرا ينقلب اسفله الى اعلاه واعلاه الى اسفله بل ربما ادعى بعض فقهائنا ان الحال لا بد وان
يكون قبل صيرورته خمرا وطرو الحالة المذكورة عليه فالمراد الا بيان حال العصير الذي يصير خمرا ويدل على ما ذكرنا تعليله بانه
يخمر العقل اي يستره ضرورة ان العصير اذا غلى بالنار فذهب منه شيء ولو نسبته الى حد ذهاب الثلثين ليس مسكرا فليست حرمته الا تعبدية
ودعوى تحقق الاسكار في الكثير منه او لحتمه مصادمة للبديهيات المحسوسة ودعوى بعضهم ثبوت الاسكار الخفي فيه لا يجد له محصلا
ويحتمل ان يكون مراد المهذب البارع بيان مسمى الخمر في مقابل المسكر المتخذ من الشعير او التمر او الزبيب وامثال ذلك او ان المجمع عليه مما
يسمى خمرا هو المتخذ من عصير العنب وغيره مما اختلف في تسميته خمرا مع ان دعوى الاجماع على التسمية مما لا ينطبق على المصطلح واما ما
قيل من انه يومي اليه قول الصادق ع في الصحيح وغيره الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب الحديث ففيه ان التعبير بالعصير عن الخمر
لعله باعتبار ما كان كما ان التعبير بالخمر في قوله تعالى اني اعصر خمرا باعتبار ما يؤول اليه واما الاخبار الاخيرة فعدم دلالتها على المطلوب
بمكان من الوضوح ثم ان بعض المحققين ره بعد ما اختار القول بالنجاسة واستدل عليها بموثقة معوية بن عمار وصرح بضعف
انحصار وجه الشبه في مجرد الحرمة قال مع انه لا يبعد ان تكون الحرمة لاجل النجاسة اذ ليس فيه اسكار فليس عاقبته عاقبة الخمر حتى يحرم لا من
حيث النجاسة فتامل ويؤيده غير واحد مما دل على انه لا خير في العصير اذا غلى حتى يذهب ثلثاه وما عن العيون بسنده الى ابن مسلم وفيه
حكاية ابليس مع نوح على نبينا واله وعليه السلام في شجرة العنب حتى اعطى الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث قال ع فما كان فوق الثلث
من طبخها فلابليس وهو حظه وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح ع وهو حظه وذلك الحلال الطيب فيشرب اه فان الظاهر من
الطيب مقابل الخبيث فيدل على ان الزائد عن الثلث حرام خبيث والخبائث المغايرة للحرمة ليست الا النجاسة الظاهرية فتامل ومثلها بعض
الاخبار الاخر الحاكية لقصة نوح ع وابليس وفي ذيلها قوله ومن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء عصير العنب ولا يخفى عليك سقوط
الجميع اما دعوى ضعف انحصار وجه الشبه في الحرمة فوجه سقوطها ما عرفت سابقا من كون الحرمة اظهر وضعف الخمر بدلالة التصريح بها في

الكتاب ووقوع الخلاف في نجاستها دون الحرمة واما دعوى كون ثبوت الحرمة في العصير قبل ذهاب ثلثيه مستندا الى النجاسة وسقوطها
عند الدليل عليها بل الظاهر ان الحرمة تعبدية مستندة الى مصالح خفية وانتفاء الاسكار فيه لا يدل على كون الحرمة من جهة النجاسة فلعلها
تعبدية والعام لا يعين الخاص واما ما ذكره من تأييده بما دل على انه لا خير في العصير اذا غلى فلعله مبني على ان كلا من الطهارة والحل
في العصير خير فهو بمقتضى انتفاء الجميع نظرا الى ان النكرة المنفية تفيد العموم ولكن يتجه عليه ان اصل الخير هو المال لوضعه لغة ثم انه يستعمل
لكل ما فيه نفع والنفع هنا انما هو في الحل فيشرب ويتقوت دون عدم وجوب الاجتناب وعدم تطهير ما لاقاه وان ابيت الا عن صدق
النفع عليه قلنا ان قولهم لا خير فيما تعارف استعماله في مقام عدم الاعتناء بالنفع الموجود وجعله كالمعدوم اما لكون النفع المفقود اعظم
من الموجود حقيقة او ادعاء كقول من مات ولده مثلا لا خير في الحيوة بعد ولدي وبالجملة لا يظهر من قوله لا خير في العصير اذا غلى
نفي الطهارة والحقيقة وان كانت مقدمة على المجاز والادعاء لكونها الظهر نوعا الا ان الظهور الشخصي مقدم على الظهور النوعي ولا
اقل من الاجمال وعدم الظهور واما ما ذكره من التأييد برواية العيون وتقريب دلالتها فلعله مبني على ان الوصف بالطيب يستفاد منه علية
الطيب للحل وليس ذلك بظاهر بل الظاهر ان قوله فذلك الحلال الطيب اشارة الى الترخيص في قوله تعالى فكلوا مما رزقنا كم حلالا او
مؤداه ان مجمع وصفي الحل والطيب انما الثلث وغيره ليس مجمعا للوصفين ويكفي في نفي الاجتماع كونه حراما بدون النجاسة ولعله الى
هذا اشار بالامر بالتامل واما ما ذكره من التأييد بقوله ومن هنا طاب الطلاء على الثلث فهو مبني على ان المراد بالطيب ما هي الطهارة
او ما هو اعم منها ومن الحل فيلزمه انتفاء الطهارة في غيره ونحن نقول في دفعه لعل المراد به ارتفاع الخباثة التي هي سبب الحرمة ثم انه ره
عقب كلامه الذي حكيناه بقوله ولكن في دلالتهما يعني الخبرين الاخيرين على المطلوب بل تأييدهما له نظر سيما الاولى انتهى وليته ذكر الغرض
لجميع ما ذكره لا طائل تحته هذا ولا يخفى ان ما حررناه مبني ان يعود الضمير المنصوب في قوله ويؤيده الى كون الحرمة من اجل النجاسة كما هو مقتضى
قرب المرجع واما ان كان عائدا الى اصل القول بالنجاسة كما يشعر به الترقي ببل في طي قوله نعم في الاخبار الحاكية لقصتي ادم ونوح على نبينا
وآله وعليهما السلام مع ابليس الواردة في اصل تحريم الخمر والدالة على ان تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر دلالة واضحة على ان عصير العنب اذا غلى
بالنار او نش بنفسه فحكمه حكم الخمر الا ان يذهب ثلثاه او يصير خلا بل عرفت انه لا يبعد ان يدعى ان حرمته من حيث النجاسة وليس كالخمر في
كون تحريمه لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار انتهى فيظهر وجه سقوطه مما قدمناه فلا حاجة الى الاعادة الثالث من ادلة القول
بالنجاسة ما تمسك به بعض المحققين ره في العبارة المذكورة من الاخبار الحاكية لقصتي ادم ونوح ع مع ابليس عليه اللعنة الواردة في اصل
تحريم الخمر فنقول قد تعرض في الكافي لنقلها في باب اصل تحريم الخمر وهي اربعة احاديث احدها ما رواه عن ابي الربيع الشامي قال سئلت ابا عبد الله ع
عن اصل الخمر كيف بدء حلالها وحرامها ومتى اتخذ الخمر فقال ع ان ادم ع لما اهبط من الجنة اشتهى من ثمارها فانزل الله تعالى قضيبين من عنب
فغرسهما فلما ان اثمرا واورقا جاء ابليس فحاط عليهما حائطا فقال ادم ع ما حالك يا ملعون فقال ابليس انهما لي فقال كذبت فرضيا بروح
القدس فلما انتهيا اليه قص ادم قصته فاخذ روح القدس ضغثا من نار فرمى به عليهما والعنب في اغصانهما حتى ظن ادم انه لم يبق منهما شيء
وظن ابليس مثل ذلك قال فدخلت النار حيث دخلت وقد ذهب منهما ثلثاهما وبقي الثلث فقال الروح فاما ما ذهب فحظ ابليس واما ما
بقي فلك يا ادم وانت خبير بانه لا دلالة فيه الا على ان اذهاب الثلثين انما لكونهما حظ الشيطان واما انهما بعد الغليان وقبل ذهابهما
يحكم عليها بالحرمة فقط او بها وبالنجاسة ايضا فهو ساكت عنه ومجرد الحرمة كاف في اذهابهما فلا يدل على ما زاد على ذلك وثانيها ما رواه عن
ابراهيم عنه ع وهو طويل وفيه ان حواء اخذت عنقودا من عنب فاعطته فمصته فلم يأكل منه لما كانت حواء قد اكلت عليه فلما ذهب بعضه
جذبته حواء من فيه فاوحى الله تعالى الى ادم ان العنب قد مصه عدوي وعدوك ابليس وقد حرمت عليك من عصيره الخمر ما خالطه نفس ابليس
فحرمت الخمر لان عدو الله ابليس مكر بحواء حتى مص العنب ولو اكلها لحرمت الكرمة من اولها الى اخرها وجميع ثمرها وما يخرج منها الى ان
قال ع بعد حكاية امتصاصه من التمر ايضا ثم ان ابليس لعنه الله ذهب بعد وفاة ادم ع فبال في اصل الكرمة والنخلة فجرى الماء في عروقهما
من بول عدو الله فمن ثم يختمر العنب والتمر فحرم الله على ذرية ادم ع كل مسكر لان الماء جرى ببول عدو الله في النخل والعنب وصار كل مختمر
خمرا لان الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول عدو الله ابليس ولا يخفى ان غاية ما افاده هذا الحديث هو ان العصير اذا اختمر بريح او غيره
اثر بول الشيطان حرم ونجس وهذا لا يدل على حكم ما لم يختمر وهذا لا ينجس العصير ولا يحرم قبل الغليان ومن المعلوم عدم حصول الاختمار
بالغليان وثالثها ما رواه في الحسن عن الباقر ع قال لما هبط نوح ع من السفينة غرس غرسا فكان فيما غرس الحبلة ثم رجع الى اهله فجاء ابليس

فقلعها ثم ان نوحا ع غاد الى غرسه فوجده على حاله ووجد الحبلة قد قلعت ووجد ابليس عندها فاتاه جبرئيل فاخبره ان ابليس قلعها فقال
نوح ع لابليس ما دعاك الى قلعها فوالله ما غرست غرسا احب الي منها ووالله لا ادعها حتى اغرسها فقال ابليس وانا والله لا ادعها حتى
اقلعها فقال اجعل لي فيها نصيبا فجعل له الثلث فابى ان يرضى فجعل له النصف فابى ان يرضى فابى نوح ع ان يزيد فقال جبرئيل انا
رسول الله اليك فان منك الاحسان فعلم نوح ع انه قد جعل له عليها سلطانا فجعل له الثلثين فقال الباقر ع اذا اخذت عصيرا
فاطبخه حتى يذهب الثلثان فكل واشرب فذلك نصيب الشيطان قلت الحبلة بالضم الكرم او اصل من اصوله على ما صرح به اهل اللغة
وانت خبير بانه لا دلالة فيه الا على ان اذهاب الثلثين انما هو لاخراج نصيب الشيطان واما ان نصيب الشيطان محكوم عليه بالحرمة
فقط او بها وبالنجاسة ايضا فهو ساكت عنه ومجرد الحرمة كاف في الامر باخراجه رابعها ما رواه في الموثق عن سعيد بن يسار عن الصادق ع
قال ان ابليس نازع نوحا في الكرم فاتاه جبرئيل فقال ان له حقا فاعطاه الثلث فلم يرض ابليس فاعطاه النصف فلم يرض فطرح جبرئيل ع
نارا فاحرق الثلثان وبقي الثلث فقال ما احرقت النار فهو نصيبه وما بقي فهو لك يا نوح حلال ولا يخفى انه لا دلالة فيه الا على كون
الثلثين نصيب الشيطان فيعلم عدم دلالته مما ذكرناه في سابقه فتلخص من جميع ما ذكرناه ان الاقوى هو القول بالطهارة بعون الله بقي
الكلام في مواضع الاول انه قال المص ره في المعتبر وفي نجاسة العصير بغليانه قبل اشتداده تردد اما التحريم فعليه اجماع فقهائنا ثم
منهم اتبع التحريم بالنجاسة والوجه الحكم بالتحريم مع الغليان حتى يذهب الثلثان ووقوف النجاسة على الاشتداد انتهى ويستفاد منه
امران الاتفاق على الحرمة بالغليان والخلاف في النجاسة على القولين احدهما ترتب النجاسة ايضا عليه وثانيهما توقفها معه على الاشتداد
ويوافقه في افادة الامرين في الجملة ما ذكره العلامة ره في التذكرة حيث قال العصير اذا غلى حرم حتى يذهب ثلثاه وهل ينجس بالغليان او
يقف على الشدة اشكال انتهى ومقتضى كلام المص ان العصير له حالات ثلث احدها الطهارة وهو ما قبل الغليان والثانية الحرمة وهو عند تحقق
الغليان والثالثة النجاسة وهو عند تحقق الاشتداد وان هذه المراتب متغايرة وقد اجاد الشهيد الثاني ره في بيان مراد المص حيث قال
في ذلك والذي صرح المص في المعتبر انه يحرم بالغليان ولا ينجس الا مع الاشتداد فاحدهما منفك عن الاخر انتهى ويؤدي كلام العلامة ره المتقدم
ذكره هذا المؤدى الا انه على وجه التردد وكلام المص ره على وجه الجزم واذ قد عرفت ذلك فنقول لا بد من تحصيل الامرين المذكورين اما الامر الاول
فيدل عليه مع الاتفاق من اصحابنا صحيحة حماد او حسنته عن الص ع لا يحرم العصير حتى يغلي وروايته الاخرى عنه سألته عن شرب العصير فقال
اشربه ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه قال قلت جعلت فداك اي شيء الغليان قال القلب وصحيحة ابن ابي يعفور عنه ع اذا زاد الطلاء على الثلث
فهو حرام وصحيحة عبد الله بن سنان عنه ع ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال وصحيحته الاخرى كل عصير اصابته النار فهو
حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وخبر ذريح عنه ع سمعه يقول اذا نش العصير او غلى حرم ورواية محمد بن عاصم عنه ع لا باس بشرب العصير ستة
ايام قال ابن ابي عمير معناه ما لم يغل قلت الظ ان المراد به ما لم يغل بنفسه نظرا الى ان العصير لا ينش قبل الستة وينش بعدها ورواية محمد بن
الهيثم عن رجل عنه ع قال سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه ورواية ابي بصير عنه ع سمعه يقول وقد سئل عن الطلاء فقال ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال
وما كان دون ذلك فليس فيه خير فان الحاصل من مجموعها هو اعتبار الغليان لانه اظهر مما سواه مما ذكر لان صحيحة عبد الله بن سنان تدل
بمفهومها على انه اذا طبخ فلم يذهب ثلثاه فهو حرام واول مراتب الطبخ هو الغليان واما قول الراوي في مرسلة محمد بن الهيثم سألته عن العصير
يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فالمراد به الاخذ في الطبخ بايجاد مقدمته القريبة التي هي ايقاد النار تحته ورواية ابي بصير بيان لحد الحل ليس
هنا ما يغاير الغليان الا قوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام والظ انه كناية عن الغليان وكثيرا ما يكنى
عن الشيء بمقدمته القريبة ويظهر من جميع ذلك اعتبار الغليان في الحرمة وجودا وعدما وقد عرفت تفسيره في رواية حماد بالقلب وهو صيرورة
اسفله اعلاه واعلاه اسفله وهو مطابق لتفسير جماعة من فقهائنا وقد اجاد في كشف اللثام حيث قال والغليان هو الانقلاب وصيرورة
الاسفل اعلى كما نص عليه الص ع لحماد بن عثمان اذ سأله عنه فقال القلب انتهى واما قوله في خبر ذريح اذا نش العصير فالمراد به فورانه من قبل
نفسه بدليل انه عطف عليه قوله غلى عليه بلفظ او الدالة على المغايرة واستعمال النشيش بهذا المعنى موجود في الاخبار وعبارات الاصحاب
واما الامر الثاني فتوضيح المقال فيه يتوقف على بيان معنى الاشتداد فنقول الذي يظهر من كلام الشهيد ره في الذكرى هو كونه عبارة عن مسمى
الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحصل الاحساس بها لانه قال بعد حكاية كلام المص ره في المعتبر الذي تقدم ذكره وكانه يرى الشدة المطربة

النجاسة حاصلة بمجرد الغليان انتهى وهو ظاهر المحقق الثاني ره ايضا في جامع المقاصد لانه قال عند قول العلامة ره ويلحق به العصير ان غلى واشتد ما نصه المراد بغليانه صيرورة اعلاه اسفله وباشتداده الثخانة المسببة عن مجرد الغليان انتهى ولكن قال في كشف اللثام الا ان اشتدا القوام والثخانة المحسوسة التي تنفك عن الغليان وفسره في الذكرى بالشدة المطربة انتهى واشار بذلك الى ما فسره الشهيد ره بكلام المعتبر والا فالظاهر من الشهيد ره موافقته بالثخانة الحاصلة بمجرد الغليان وفي كنز العرفان المراد بالاشتداد صيرورة اعلاه اسفلا وان يصير له قوام انتهى والظاهر انه اشار الى الخلاف في تفسيره حيث عطف باو وفي كشف اللثام عن شرح الارشاد لفخر الاسلام المراد به عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اسفله اعلاه بالغليان او يقذف بالزبد انتهى وحيث عثر بعض المحققين ره على هذا الكلام احتمل ان يكون مراد المصنف والعلامة ره في عبارتيهما المتقدم ذكرهما بما بعد الغليان وقبل الاشتداد مع ما اذا غلى ضعيفا ولم يحصل القلب الا فيبعد عدم اطلاع فخر الاسلام ره على ما ذكره والده وشيخه ولعله لهذا قال في حاشيته ان تفسير الاشتداد بالثخانة غير ظاهر من الاصحاب ومراده الثخانة المحسوسة التي تحصل منها بعد زمان طويل لا الحاصلة بمجرد القلب وانجذاب بعض الرطوبة انتهى وحكى عن المحقق الشيخ حسن ره انه قال في المعالم بعد نقل ما مر عن المعتبر والتذكرة والعجب بعد هذا من تفسير بعض المتاخرين للاشتداد الواقع في كلام الاصحاب هنا بالثخانة المسببة عن مجرد الغليان كيف وهو مخالف للغة والعرف ومناف لما وقع التصريح به في كلام الفاضلين حيث اثبتا الواسطة بينه وبين الغليان فكيف يفسر بما يقتضي نفيها ولو تنزلنا الى تسليم التلازم بينهما في الواقع نظرا الى ما يتوهم من ان الغليان الحاصل بالنار مقتض لتصاعد الاجزاء المائية بالبخار وهو يوجب تحقق قوام ما له وان قل وان ما يحصل بغير النار مستند الى سبب مجفف للرطوبة فلا يخفى ان ذلك انما يقتضي المصير الى الاكتفاء بالغليان لا حمل كلام الجماعة مع انتفاء القرينة على ارادته بل مع التصريح بخلافه هذا مع ما في التقريب المذكور لاثبات التلازم من التعسف فان اقتضاء مطلق التصاعد والتجفيف حصول القوام الذي يحصل عليه اسم الاشتداد في اللغة او العرف المقدم عليها مما تشهد البديهة بنفيه على انه لو تم هذا التقريب لاقتضى حصول الاشتداد قبل الغليان في كثير من الصور لان تصاعد البخار المقتضي لذهاب الاجزاء المائية يحصل بالنار قبل الغليان فلو كان بمجرده موجبا لحصول الاشتداد لتقدم على الغليان وما اظن القائل يرضاه لا يقال انما لوحظ اعتبار التصاعد فيما بعد الغليان لاقتضائه حصول القوام بخلاف ما قبله لانا نقول ان كان مناط الحكم هو نقصان المائية فهو حاصل في الوضعين فلا يعقل التفرقة وان كان المناط هو حصول القوام فادعاء تحققه بمجرد الغليان مما يكذبه العيان انتهى وقد اجاد شكر الله سعيه فالتحقيق ان الاشتداد المذكور في كلام جماعة ان اريد به ما هو منفك عن الغليان متاخر عنه فلا دليل على اعتباره على تقدير القول بنجاسة العصير كما ان التحقيق عدم قيام دليل على نفس الحكم بالنجاسة وان اريد به ما هو غير منفك عنه كان التصريح بذكره لغوا لفرض عدم الانفكاك بحصوله معه منبها على الاول انه لا فرق في الغليان المعتبر في التحريم او النجاسة على القول بها بين ما لو تحقق بالنار او بالشمس او بنفسه او غير ذلك لاطلاق جملة من الاخبار المتقدمة ووقوع السؤال في رواية ابن الهيثم عن طبخ العصير بالنار لا يقتضي تقييد تلك الجملة كما ان قوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام لا يقتضي اختصاص الجملة المذكورة بما اذا غلى بالنار وقوله ع اذا نش في رواية يعطي التعميم بالنسبة الى ما لو غلى بنفسه على ما استظهرناه من معناه ولما ذكرنا اطلق جماعة في التعبير بالغليان ولم يقيدوه بالنار ولا بغيرها وصرح العلامة ره في عبارته المتقدمة عن المختلف بتعميم الغليان بالنسبة الى ما لو كان وقوعه بالنار وما لو كان من نفس العصير وقال في اشربة القواعد العصير اذا غلى حرم ونجس سواء غلى من قبل نفسه او بالنار وزاد في كشف اللثام قوله او بالشمس وقال في كتاب الاطعمة والاشربة من الروضة وكذا يحرم العصير العنبي اذا غلى بالنار وغيرها بان صار اسفله اعلاه انتهى وقال في كتاب المطاعم من مجمع الفائدة واعلم ان ظاهر اكثر الاخبار ان العصير اذا غلى مطلقا حرم وفي صحيحة عبد الله بالنار فكان المراد اعم لعموم الاكثر على فتوى الاصحاب وعدم المنافاة بين العام والخاص للتخصيص مع احتمال ارادة التخصيص انتهى وفي مطاعم الرياض بعد ذكر جملة من الاخبار التي لحوها الموثق اذا نش العصير او غلى حرم ويستفاد من صريحه ولطلاق اكثر الفتاوى والفتاوى عدم الفرق في الحكم بتحريمه بالغليان بين وقوعه بالنار او غيرها وبه صرح جماعة كالماتن في نهج والفاضل في التحرير وشيخنا في المسالك والروضة وكثير ممن تبعه انتهى ومثله في المستند وزاد انه يدل عليه صريحا الرضوي اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلى من غير ان يصيبه النار فهو خمر لا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم قال الضعف مجبور بالعمل ثم قال ولا يعترض بمفهوم صحيحة ابن سنان يعني كل عصير اصابته النار فهو حرام لانه مفهوم وصف لا حجية فيه انتهى وفيما ذكره اخيرا نظر لان المبتدأ قد تضمن معنى الشرط بدليل دخول الفاء في خبره فتكون الجملة شرطية ومفهوم

الشرط معتبر فالوجه في الجواب هو انه لا منافاة بين الصحيحة المذكورة وغيرها من الاخبار وقال في كشف الغطاء في طي تعداد النجاسات السابع العصير العنبي لا الزبيبي ولا التمري ولا الحصرمي ولا المنسوب الى ما عداهما من الفواكه قبل ان يغلى بنفسه او بالنار او بالشمس او غيرها الى اخر ما قال الثاني انه قال في كشف الغطاء والمدار على تحقق الاسم فلو وضعت حبة عنب وحبات في مرق او غيره او مزجت مع امور اخر ولم يتحقق صدق الاسم فلا يتعلق الحكم نعم لو وضع قليل منه بعد صدق الاسم على شيء غير معصور تنجس وان زال اسمه الا اذا وضع على مثله قبل الذهاب ثم ذهب بعد انتهى وعن وسائل الشريف البغدادي ره انه بعد الحكم بحل الزبيب اذا طبخ مع الارز قال بل لو طبخ العنب معه او مع السمن والبصل لم يكن به باس اذ لا عصير ولا ماء وكذلك اذا عجن العجين بالعصير واختبز او صب عليه سمن او عمل حلوا او رش على طبيخ الارز شيئا فشيئا بحيث لا يجتمع تحته فيغلى ولو وضع اي العصير على المرق فصار يغلى فيه اشكل الا من انه يغلى حسا فيعتبر في حله ذهاب الثلثين ومن عدم صدق كون المغلي عصيرا الامتزاجه بالمرق وانما يغلي المجموع مرقا واشكل منه ما اذا مزج بماء الحصرم او الرمان او غير ذلك من المياه المعتصرة وغلى لتحريمه بالغليان وربما جاء بعض الاخبار في خصوص ذلك كما روى ابن ادريس ره في المستطرفات انتهى والرواية المشار اليها ما رواه ابن ادريس ره عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن علي بن محمد ع ان محمد بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم يطبخ به وقد روي عنهم ع في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب بخطه لا باس بذلك واقول اما وضع حبة او حبات من العنب في المرق ونحوه على وجه لا يتحقق معه صدق الاسم فلا اشكال في عدم حرمته عندنا ولا في عدم نجاسته عند من يقول بنجاسة العصير العنبي وكذا الحال في طبخه مع الارز او مع السمن والبصل والوجه في ذلك ما اشار اليه الشريف المذكور من انه لا عصير ولا ماء لان عصير كل شيء عبارة عن الماء المتخرج منه والاحكام تدور مدار العنوانات ودعوى ان التعبير بالعصير قد خرج مخرج الغالب فلا يتقيد بالمتخرج وان المدار نفس المائية الموجودة في العنب ولا يشترط كونه معصورا والا لزم عدم ترتب الحكم فيما لو خرج بغير عصر بل سال من قبل نفسه او استخرج بتغلية الماء والقائه فيه وهو مقطوع البطلان ممنوعة لان الاحكام تدور مدار العنوانات ومجرد ادعاء الخروج مخرج الاغلب لا يكفي الا بعد اقامة الدليل عليه وقد علمنا ان العصر مما لا مدخل له في تنجس الماء الخارج من العنب ولا يلزم من ذلك كون الماء الساري في اجزاء العنب حكمه التنجس لو فرض غليانه في خلال العنب لان العصير الموجود في الادلة بعد القطع بعدم مدخلية العصر في حكمه لا يراد منه الا ماء العنب المنفصل من جرمه فلا يندرج الماء الساري في اجزاء العنب في العناوين الموجودة في الادلة هذا ولكن لا يخفى ندور الفرض لان مناط الحرمة او النجاسة انما هو غليان نفس ماء العنب لا غليان الماء الذي يكون فيه العنب وصرح المعلوم عدم حصول الماء الساري في اجزاء العنب بغليان الماء الذي يلقى فيه العنب وكذا لو شوي بالنار نعم لو وضع على النار بلا فصل تحقق غليان الماء الذي هو جزئه وكذا لو وضع في قدر بدون صب ماء او مايع عليه ثم وضعت تلك القدر على النار فالظاهر انه ينقذف الماء ويغلي وقد اشار الى ما قدمناه من التعليل بقوله ولم يتحقق صدق الاسم واشار اليه الشريف ايضا بقوله اذ لا عصير ولا ماء وقد سبقه الى ذلك المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد حيث قال وظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا فلو غلى ماء العنب في حبته لم يصدق عليه انه عصير غلى ففي تحريمه تامل ولكن صرح بحرمته والاصل العموم وحصر المحرمات دليل الحل حتى يعلم الناقل انتهى لكن الظاهر انه يخرج من العنب من جهة تطاول غليان المايع الذي هو فيه ماء فيختلط بذلك المايع فح نقول ان كان كثيرا على وجه يتحقق فيه الغليان ولا يستهلك في المايع لتلاشيه وتفرق ذلك الماء وصيرورته اجزاء لا تنجزي كان محكوما بالنجاسة على ذلك القول ومحكوما بالحرمة على المختار ثم ان بعض المحققين ره فرع على الدعوى السابقة انه لو غلى ماء العنب في حبته من دون ان يخرج منه حرم ثم قال ودعوى انه لا يتحقق معه القلب المفسر به الغليان في رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب بصيرورة اعلاه اسفله مدفوعة بان الظاهر تحققه في حب العنب بحسب حاله اذ الظاهر انه يكفي في ذلك مجرد حركته وفي موثقة ذريح اذا نش العصير او غلى حرم انتهى وفيه انه بعد الاعتراف بتفسير الغليان في الرواية وفي كلمات الاصحاب بالقلب لا يبقى دليل على الاكتفاء بمجرد حركة الماء في باطنه والموثقة التي استشهد بها ليس فيها الا الغليان المفسر بالقلب والعصير الذي يحتاج صرفه الى ماء العنب الغير الخارج منه الى دليل ويؤيد ذلك قوله ع في رواية زيد المتقدمة في القاء الزبيب في القدر كما هو ان ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد فان ضميره فسد يرجع الى الماء والغالب مقتض للبيان فيكون مفهومه على العدم ثم ان المحقق المذكور فرع على ما ذكره انه يحرم حبات العنب بل تنجس اذا غلت بالشمس قبل ان تصير زبيبا وهو كما عرفت فرض غير واقع واما طبخ العنب مع الارز او مع السمن والبصل فحكمه ما ذكر من عدم البأس به وكذا لو عجن العجين بالعصير واختبز او صب عليه السمن المغلي او عمل حلوا او رش على طبيخ الارز شيئا فشيئا بحيث لا يجتمع تحته فيغلي والوجه في جميع ذلك

على تحقق الغليان والقلب بحيث ينقلب علاه اسفله وبالعكس واما ما ذكر الشريف من انه لو وضع العصير على المرق فصار بطياً فيه اشكل الامر فيتجه عليه ان غليان نفس العصير عند اختلاطه بالمرق متحقق في المفروض فيجب الحكم عليه بالنجاسة على قول من يقول بها وبنجاسة المختلط من جهة اتصاله به وليس في ذلك محل اشكال بل لابد من الحكم بحرمة العصير المرق المذكور على مختارنا من جهة اختلاطه بما هو محرم اذ لو كان العصير بحيث يستهلك لم يكن المرق نجساً عند القائل بالنجاسة وعلى هذا فلا وجه لما استند اليه من عدم صدق العصير على المجموع المركب من الداخل والخارج نظر الى ما يحرم عنهما الثالث انه لو مزج العصير بمايع فهل يجري عليه الحكم بالغليان ام لا قال في كشف الغطاء ما لفظه والظاهر غليانه بنفسه او بالماء المطلق فلو غلى بالدهن او الدبس او العسل او الماء المضاف لم يدخل في الحكم على اشكال في الاخير انتهى ومقتضى التفصيل بين المزج بالماء المطلق وغيره ويؤيده في الاول امران احدهما عدم خروج المايعات المعنونة بعناوين خاصة بالمزج بالماء المطلق عن عناوينها المختصة بها عرفاً نظراً الى انها مختلفة المراتب من حيث الرقة والثخانة وان رقيقها ما غلب مائيتها المطلقة وان ثخينها ما ضعف مائيتها فيه فان المائية المذكورة انما هي بحسب خلقتها الاصلية دون العارضة بالمزج بالماء المطلق الخارجي وثانيهما انه قد وقع التصريح بالحكم في ذلك في رواية عقبة بن خالد في رجل اخذ عشرة ارطال عصير العنب وصب عليه عشرين رطلاً من ماء ثم طبخه حتى ذهب منه عشرون رطلاً وبقي عشرة ارطال ايصلح ان يشرب تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال ولكن اطلق في الجواهر بقاء الحكم فيما لو مزج العصير بغيره مع استثناء صورة الاستهلاك وهو شامل لما اذا كان الامتزاج بالماء المطلق او غيره قال ره ثم انه لا فرق على الظاهر بين مزجه بغيره وعدمه للصدق والاستصحاب ثم قال بل لنسبه في الحدائق الى اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب وهو كذلك خصوصاً لو مزج بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين من غير فرق بين عصير التمر والزبيب والعنب بل في خبر النضوح وذيل الموثقين وغيرها ايماء اليه او ظهور فيه نعم قد يقوى في النظر كما عن الاردبيلي ره الميل اليه عدم الباس في المستهلك منهما بل ومن العنب بناء على عدم نجاسته كما فيما يحرم من غيرها والا لوجب اجتناب شرب الكثير من الماء بوقوع قطرة خمر فيه واشار بالموثقين الى موثقتي عمار الساباطي احديهما قال وصف لي الصادق عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً فقال تاخذ ربعاً من زبيب وتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلاً من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور مسجور قليلاً حتى لا ينش ثم تنزع الماء منه كله حتى اذا اصبحت صببت عليه من الماء بقدر ما يغمره الى ان قال ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث الحديث والثانية سئل عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالاً فقال تاخذ ربعاً من زبيب وتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلاً من الماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه قدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار الحديث ووجه الايماء فيهما مزج الماء الثاني الذي صب على السلافة بما عصره اولاً والنضوح بالفتح كما في مجمع البحرين عن بعض الافاضل طيب مايع ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة فيها قدر مخصوص من الماء ويشدون راسها ويصبرون ايام حتى ينش ويتخمر وهو شايع بين نساء الحرمين الشريفين وكيفية تطيب المرءة به ان تحط الازهار بين شعر راسها ثم ترشوش به الازهار لتشتد رائحتها وخبر النضوح ما رواه عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشط وتفصيل الحال انه اذا مزج العصير العنبي بغيره فاما ان يستحيل احدهما الى الاخر كما لو مزج العصير بالخل فاستحال خلاً او يستحيل الجميع الى ثالث كما لو مزج بالدبس فاستحال الجميع خلاً ولا اشكال ح في انتفاء حكم العصير فيثبت حكم المستحال اليه او لا يتحقق هنا استحالة وح فلا يخلو اما ان يستهلك غير العصير في ضمن العصير او العكس او لا يستهلك شيء منهما في الاخر او يخرج الجميع بالمزج الى طبيعة ثالثة كخروج العصير الى الخل لا كخروج المركب من الخل والعسل الى عنوان السكنجبين وان كان الفرض نادراً اما على الاول فلا اشكال في الحرمة بالغليان وكذا النجاسة على القول بها واما على الثاني فاما ان يكون الاستهلاك قبل الغليان ولا اشكال ح في الحل والطهارة واما ان يكون بعد الغليان وح يترتب الحكم بالحرمة والنجاسة من جهة تحقق غليان العصير وتنجسه وتنجس ما لاقيه فيحرم من جهة النجاسة هذا على القول بالنجاسة واما على القول بالحرمة فتنتفي الحرمة المحكوم بها على العصير لانتفاء موضوعه واما على الثالث اعني ما لو لم يستهلك احدهما في الاخر فالحكم موجريان حكم العصير عليه اذا غلى من الحرمة او النجاسة ايضاً على القولين ولا يقدح في صدق غليان العصير غليانه الاخر معه ممزوجاً الا ان يدعى ان المنساق من الادلة الدالة على نجاسة العصير بالغليان انما هو الغليان منفرداً عما يمتزج به كما يظهر من بعض من استشكل في ترتب حكم غليان العصير في صورة امتزاجه بغيره لكنه ممنوع اذ ليس مؤدى الاخبار الا اعتبار الغليان في الحكم بحرمة العصير المفروض تحققه ولم يعتبر في الادلة كون ما غلى مما يصدق عليه العصير حتى يقال ان المجموع المركب من العصير وغيره لا يصدق عليه انه عصير يغلي

ان رواية المستطرفات تعطي ارتفاع حكم العصير المنفرد عن العصير المطبوخ مع غيره لانه نفى الباس عن العصير المطبوخ فيه اللحم فيدل على حله ومقتضاه الطهارة ايضاً وهو ينافي ما ذكرته من انه مع الامتزاج ياتي حكم العصير المنفرد لانا نقول الوجه الوجيه في معنى الرواية ما ذكره صاحب الحدائق ره حيث قال بعد ذكرها ما صورته وهو ظاهر في ان حكم العصير مطبوخاً مع غيره حكمه منفرداً او كان السائل توهم اختصاص الحكم المذكور بالعصير منفرداً او شك في جريان ذلك فيه ان طبخ مع غيره لان ظاهر قوله الذي يجعل في القدور من العصير يسلك اليه يعني بعد ذهاب ثلثاه كما روي فاجاب بنفي الباس بذهاب الثلثين اشارة الى ان هذا الحكم ثابت له مطلقاً منفرداً او مع غيره انتهى وتوضيح ذلك انه كان من المسلم عند السائل ان غليان العصير يوجب حرمته وان ذهاب الثلثين محلل له اذا كان منفرداً لكنه كان شاكاً في ان ذهاب الثلثين من العصير الذي يجعل فيه غيره هل هو محلل له ام يبقى على الحرمة فسال عن ذلك فنفى ابو الحسن عليه السلام الباس عن ذلك فيكون نفيه لذلك عبارة عن نفيه عما بعد ذهاب الثلثين وسؤال السائل المتضمن لقوله وقد روي في العصير انه اذا جعل على النار حتى يذهب ثلثاه فالسؤال راجع الى القيد الاخير ورد عما قيل في معنى الرواية ما توضيحه ان السؤال راجع الى اصل المطلب بمعنى ان حله بذهاب الثلثين كان مسلماً عند السائل في تقدير حصول الحرمة فيه بالغليان فسئل عن انه هل يحرم بالغليان حتى يحتاج الى ذهاب الثلثين ام لا فنفى ابي الحسن عليه السلام الباس ح يعطي عدم حصول الحرمة فيه بالغليان اصلاً وفي الحقيقة يعود السؤال الى المقيد دون القيد والظاهر هو الاول الرابع انه قال في كشف الغطاء لو اختص الغليان او الاشتداد بجانب من الاناء سرى الحكم الى غيره انتهى وهو مبني على مذهبه من القول بالنجاسة والوجه واضح لان الجانب الذي غلى يحكم عليه بالنجاسة لكونه عصيراً قد حصل فيه بسببها اعني الغليان واما الجانب الذي لم يغل فيحكم عليه بالنجاسة لكونه ما يعاقد لانه متنجساً ما بعياً فيسري اليه نجاسة ملاقيه واما على المختار فلا يحكم بحرمة الجانب الذي لم يغل الا اذا امتزج الحرام بالحلال على وجه لم يستهلك الاول في الثاني فيتبع الخامس انه قال في كشف الغطاء ان ما شك في غليانه او اشتداده محكوم بطهارته مع امكان الاختبار وعدمه كالمشكوك بعنبيته انتهى وكذا الحال في الحرمة والوجه فيه ظاهر لعدم العلم بحصول سبب النجاسة او التحريم فيرجع الى الاصل السادس انك قد عرفت من الاخبار وفتاوى الاصحاب ان ذهاب ثلثي العصير الذي غلى موجب لحله وحكم القائلون بنجاسته بانه يحصل به الطهارة فاعلم انه كما يحصل باعتباره بالوزن كما دل رواية عقبة بن خالد المتقدمة في التنبيه الثالث حيث تضمنت ذهاب عشرين رطلاً وبقاء عشرة ارطال كذلك يحصل باعتباره بالكيل لصدق ذهاب الثلثين ولان الكيل كان متعارفاً في تلك الاعصار وفي ذلك الاعتبار وللتصريح به في الاخبار منها موثقة عمار الساباطي عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالاً فقال تاخذ ربعاً من الزبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلاً من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعاً ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلاً من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفراناً وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثاً لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تجعل فيه مقداراً وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر ثم حده حيث يبلغ الماء ثم تطرح الثلث الاخير ثم حده حيث يبلغ الاخير ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومنها موثقته الاخرى وهي قريبة من الاولى وصدرها وصف لي ابو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً وفي اخرها ان احببت ان يطول مكثه عندك فروقه ومنها رواية الهاشمي شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمرائي الطعام فقال لم لا تتخذ نبيذاً نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال تاخذ صاعاً من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلاً جيداً ثم تنقعه في مثله من الماء او ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلثة ايام بلياليها وفي الصيف يوماً وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته واخذت صفوته وجعلته في اناء واخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتاخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك الزيادة ثم تاخذ زنجبيلاً وخولنجان ودارصيني وزعفران وقرنفلاً ومصطكى وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته واخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني ما كنت اجده وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله السابع ان حصول الحل بذهاب الثلثين مما قام عليه الاجماع وهل يشاركه غيره في ايجاب الحل ام لا ظاهر العلامة ره في القواعد انه يشاركه في ذلك صيرورته خلاً قال في كتاب الاطعمة والاشربة ولا يحل حتى يذهب ثلثاه او يصير خلاً ومثله عبارة الارشاد وكذا عبارة المصنف في الاطعمة والاشربة من هذا الكتاب وفرع في كشف اللثام على عبارة القواعد انه يحل باحد الامرين وحكاه عن الجامع ايضاً وعلل الحل بالتخلل بخروجه

عن اسم العصير عرفا وهو يكفي لتعلق الاحكام بالاسامي تماما فالمراد من انه لا يصير حلالا الا بعد ان يصير خمرا او مما تطهره بالتخلل نصا واجماعا وفي المستند حكي
عن بعض سادة مشايخنا ان مذهب بعض الاصحاب حصول حل العصير بصيرورته دبسا بحيث يخضب الاناء وان المشهور خلافه وفي ذلك ما لفظه و
يحتمل الاكتفاء بصيرورته دبسا على تقدير امكانه لانتقال الاسم عن اسم العصير كما يطهر بصيرورته خلا لذلك وحكى في كشف اللثام عن
المقنع والنهاية والمهذب والوسيلة تخصيص ما غلى بنفسه بالتخلل وما غلى بالنار بذهاب الثلثين ثم قال ويمكن تنزيل كلام المصرحة
وابني سعيد يعني عبارات العلامة ره والشرايع والجامع عليه ثم قال وقريب من ذلك في السرائر لقوله فاما عصير العنب فلا باس بشربه
ما لم يلحقه نشيش فان لحقه طبخ قبل نشيشه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه حل شربه لثلث الباقي فان لم يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه كان ذلك حراما
وكذا القول فيما ينبذ من الثمار في الماء اذا اعتصر من الاجسام في جواز شربه ما لم يتغير فان تغير بالنشيش لم يشرب انتهى ثم قال ودليله
اختصاص اخبار الثلثين بالطبخ على النار والغليان بها وعموم قول الصادق ع في خبر ذريح اذا نش العصير او غلى حرم وفي خبر حماد بن
عثمان يشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه انتهى والظاهر ان معنى العبارتين على ما هو المتعارف عادة ولو في الاغلب لا على الاختصاص بشئ
منهما بواحد واختصاص الاخر بالاخر فالاولى ارجاعهما الى ما ذكره المصرحة دون العكس ويظهر من المحقق الاردبيلي ره التوقف لانه
قال في كتاب الاطعمة والاشربة من شرح الارشاد بعد ذكر كلام فقد ظهر المناقشة في حصول الحل بصيرورة العصير دبسا او بانقلابه
فان الدليل كان مخصوصا بذهاب الثلثين الا ان يدعى الاستلزام او الاجماع او انه انما يصير خلا بعد ان يصير خمرا وقد ثبت بالدليل
ان الخمر يحل اذا صار خلا او يقال ان الدليل الدال على ان الدبس والخل مطلقا حلال يدل عليه انتهى وفي كتاب المطاعم والمشارب من المستند
بعد نقل جملة من الكلمات المناقضة وكيف كان فاحتمال الحلية قوي جدا لما اشير اليه من عمومات حلية الخل المعارضة لعمومات حرمة العصير
الذي غلى قبل ذهاب الثلثين بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل الاباحة وعموماتها ولا يتوهم الرجوع الى استصحاب النجاسة لتغير موضوعها
فان النجاسة ثابتة في الاخبار للعصير فهذا من باب استحالة النجس لذاته الذي لا يستصحب معها النجاسة دون المتنجس الذي يستصحب
على المحقق مع انه لعل في الاخبار ما يشعر بالحلية ايضا فان في رواية سفيان بن السمط عليك بخل الخمر فاغمس فيه الخبز فانه لا يبقى في جوفك
دابة الا قتلها وفي حسنة سدير ذكر عنده خل الخمر فقال انه ليقتل دواب البطن ويشد الفم ثم حكى عن المحدث الكاشاني في انه قال في
الوافي في بيان الحديث خل الخمر هو عصير العنب المصفى الذي يجعل فيه مقدار من الخل فيوضع في الشمس حتى يصير خلا فانه لا شك
في انه بالوضع في الشمس خصوصا في الحجاز ونحوه يحصل الغليان وصيرورته خلا قبل ذهاب الثلثين قطعا ثم قال ويمكن ان
يستدل على الحلية ايضا بصحيحة عمر بن يزيد الواردة في البختج وهو العصير المطبوخ اذا كان يخضب الاناء فاشربه ولا يعارضها مفهوم صحيحة
ابن وهب عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه اذ ليس باقيا على ظاهره قطعا اذ
قول الصاحب ان كان مثبتا للذهاب لثلثين فلا معنى لاشتراط الحلاوة وخضب الاناء اجماعا وان لم يكن مثبتا له او باطلا فقه فلا
وجه لاشتراطه بل يثبت المطلوب فلا بد اما من جعل الواو بمعنى او فيثبت المطلوب او حمل الشرط الاخير على الاولوية فكذلك ايضا او حمل
الاول عليها فلا ينافي المطلوب انتهى واشار بعمومات حل الخل في مثل ما في الوسائل في كتاب الاطعمة والاشربة من قول امير المؤمنين ع
ما افقر اهل بيت يأدمون بالخل والزيت وذلك ادام الانبياء وما عن ابي عبد الله ع قال الخل والزيت من طعام المرسلين ولكنك
خبير بسقوط ما ذكره لانه اذا اعترف بان موضوع العصير مغاير لموضوع الخل على وجه لا يجري فيه الاستصحاب لم يبق وجه لمعارضة عمومات
الخل عمومات حرمة العصير الذي غلى بالعموم من وجه الا باستعمال لفظ العصير في المنقضي عنه المبدأ وح لا تشمل تلك العمومات المتلبس بالمبدأ وهو باطل
لتمسك العلماء قديما وحديثا بها في المتلبس بالمبدأ مضافا الى انه يستلزم صرف اللفظ عن حقيقته بدون دليل ولو كان مراده البناء على كون لفظ
العصير مستعملا فيهما او اعم من المتلبس وغيره لم يكن لما ذكره في تعليل عدم جريان الاستصحاب وجه واما ما ذكره من الاستدلال برواية سفيان
بن السمط مستندا في تقريبه الى بيان الوافي فلانه لا حجة في قول امثال المحدث الكاشاني في اللغات واما ما ذكره من الاستدلال بصحيحة عمر
بن يزيد فلان خضب الاناء يجب تقييدها بذهاب الثلثين بحكم الاخبار الظاهرة في حصر المحلل في ذهابهما مثل ما دل على النهي عن
شربه حتى يذهب ثلثاه واما قوله في صحيحة ابن وهب وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه بعد قوله ع حلوا يخضب الاناء فهو من قبيل الخاص بعد العام
سوما الاخير فيه والا كانت الحدود والرسوم وكثير من المحاورات لغوا والذي يقتضيه التحقيق هو ان يقال ان الاحكام تدور مدار
الموضوعات المذكورة الا فيما علم من الخارج كون الموضوع الواقعي اعم من ذلك او اخص والموضوع فيما نحن فيه انما هو العصير والخل موضوع

مباين له قطعا فانه حقيقة لاختلاف الطعم والخواص فلا يجري استصحاب النجاسة بعد الانقلاب اليه بخلاف الدبس فانه ليس حقيقة مغايرة
لحقيقة العصير غاية ما هناك انه اكتسب بالغليان غلظة والا لزم بناء على القول بطهارة المتنجسات بالاستحالة الحكم بطهارة كل مطبوخ
مايع يغلي حتى يكتسب الغلظة نظرا الى تبدل الحقيقة وكذا لو غلى شئ من الاعيان النجسة المايعة كالبول والدم حتى صار غليظا او جامدا فالمختار
الحاق التخلل بذهاب الثلثين دون صيرورته دبسا الثامن ان ظاهر كلام بعض المحققين ره هو ان خلط شئ من العصير الذي غلى ولم يذهب ثلثاه
بشئ من العصير الذي لم يغل لا يوجب عدم قبولهما للتطهير بذهاب الثلثين ولكن ذلك من قبيل المسلمات عند اصحابنا لكن ينبغي الكلام في انه
لو صب قدر من العصير في القدر فغلى وقبل ذهاب ثلثيه صب عليه قدر اخر فهل يكفي ذهاب مجموع ما صب اولا وما صب ثانيا او يلزم ذهاب
ما صب ثانيا مع ثلثي ما بقي من الاول او يجب العلم بذهاب ثلثي كل واحد مما صب اولا وما صب ثانيا تفصيلا مثلا اذا صب في القدر تسعة ارطال
وغلى حتى بقي ستة ارطال ثم صب فيه تسعة ارطال اخر فعلى الاول يكفي الغليان حتى يبقى من المجموع ستة ارطال وهي ثلث ثمانية عشر رطلا
هي كيل مجموع المصبوبين وعلى الثاني يغلي حتى يبقى خمسة ارطال ثلث خمسة عشر رطلا هي كيل الباقي من الاول والمصبوب ثانيا وعلى
الثالث يجب ان يغلي حتى يعلم صيرورة الباقي من الاول ثلثة ارطال ومن المصبوب بعده ثلثة ارطال ولا يكفي في ذلك بقاء مطلق ستة
اذ لعله نقص من المصبوب ثانيا اقل من الستة او اكثر ومن الباقي اكثر من الثلثة او اقل وعلى هذا فلا يمكن الحكم بالحل اصلا لعدم سبيل الى
حصول ذلك العلم بل يجب طبخ كل على حدة قال في المستند الظاهر هو الاوسط لان الحاصل بعد الخلط عصير واحد فبعد الغليان و
ذهاب ثلثيه يرتفع عنوان الحرمة ويجري عنوان الحل ولان احتمال الاول مدفوع باستصحاب الحرمة والثالث بعدم امكان تحقق العلم
مع ما يعلم قطعا من جواز صب الاعصرة بعضها على بعض مع تفاوتها في اللطافة والغلظة الموجبين لسرعة الذهاب وبطوه فان انواع العنب
متفاوتة في ذلك قطعا بل قد يعصر بعضها بعد مضي زمان طويل على بعض اخر وفي مرور الزمان مدخل في سرعة الذهاب وعدمه لنضجه ثم قال
ويؤيده موثقتا الساباطي ورواية الهاشمي الامرة باذهاب ثلثي المجتمع بعد صب بعض منه على بعض بل يدل عليه على القول بتحريم العصير الزبيبي
بالغليان ايضا ويدل عليه ايضا رواية عقبة بن خالد المتقدمة المتضمنة لضم الماء مع العصير وكفاية ذهاب ثلثي المجتمع مع اختلافهما في سرعة
قبول الذهاب وعدمه واقول لا يخفى انه لم يحصل مما افاده ره وجه يصح الركون اليه في ابطال الاحتمال الثالث اذ لقائل ان يطالب بالدليل
على بطلان عدم امكان العلم اولا من جهة تسليم عدم امكانه لكن يبقى بعد امكان حصول العلم بالتطهير فيجب اتباعه والاعراض عنه ويبقى في دفع
ما ذكره من الشواهد ان جميعها من قبيل ضم احد عصيرين لم يغل شئ منهما الى الاخر فتامل فانه يمكن دفع هذا بان الكلام انما هو بعد جواز ضم
المغلي الى غير المغلي كان ضم الغليظ الى الرقيق وح لا يبقى مانع سوى ثخانة احدهما ولطافة الاخر وثانيا من جهة منع عدم امكان العلم فيقال
انه يمكن العلم بذهاب ثلثي كل منهما خصوصا فيما اذا ذهب ما يزيد على الثلثين من كل من المصبوبين بل نقول انه ربما يحصل العلم بذهاب ثلثي كل
منهما مع بقاء خمسة ارطال في المثال المذكور من جهة ان الذاهب زيادة على ثلثي المصبوبين رطل فاذا كان الذاهب زيادة عليهما اكثر كان حصول
التثليث في كل منهما اولى بالاذعان وذلك لانه يخلط كل منهما بالاخر امتزج جميع الاجزاء الصغيرة من كل منهما بالاجزاء الصغيرة من الاخر
فاذا فرض انه قد عمل فيهما النار في مرتبة واحدة على حد سواء فمع بقاء خمسة ارطال في المثال المذكور يكون قد ذهب من كل منهما ما يزيد على
الثلثين هذا ولكن ربما امكن الاستدلال على عدم لزوم ذهاب الثلثين من جزء جزء بانه كثيرا ما يتفق ان عمل النار في طرف من القدر يكون اكثر
من عملها في الطرف الاخر فيكون ذهاب اجزاء المائية من طرف اكثر من ذهابها من الطرف الاخر ولم يقل احد بالاجتناب من مثل ذلك ولزوم
مراعاة كون عمل النار على حد سواء في جميع الاجزاء وبعد ذلك كله نقول ان مقتضى الانصاف هو ان ما ذكره في الاستدلال على اختيار
الاوسط في محله فانك قد عرفت انه قال لان الحاصل بعد الخلط عصير واحد ومعلوم ان المراد به انه واحد شخصي وقد قال ابو عبد الله ع كل
عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومن المعلوم ان قوله ع كل عصير ناظر الى الاشخاص دون الانواع فيجري فيما نحن فيه
فيلزم ان يذهب ثلثا الموجود المركب من العصير الاول والثاني وهو مقتضى بقاء خمسة ارطال في المثال المذكور وعلى هذا فلا يبقى حاجة الى التمسك
بالاستصحاب في دفع الاحتمال الاول الا على سبيل الاغماض عن دلالة الصحيح المذكور وما بمعناها من النصوص بالدلالة على لزوم ذهاب
الثلثين من كل عصير شخصي فالاقوى هو ما ذهب اليه صاحب المستند ره من لزوم ذهاب ثلثي المجموع المركب الموجود هذا كله فيما اذا كان
احدهما مغليا دون الاخر ويشكل الحال لو كان كلاهما مغليين لكن بالتفاوت كما لو ذهب من احدهما ثلثه ومن الاخر نصفه فاريد مزجهما
وتغليتهما دفعة من حيث انه يصدق على المجموع انه عصير واحد فيجب اذهاب ثلثي الموجود مع ان الظاهر كفاية اذهاب ثلث واحد من جهة ان المفروض

ذهاب الثلث من واحد وذهاب النصف من الاخر وقد حصل في ضمنه ذهاب الثلث فيكون الاكتفاء بالمثلث من باب الاخذ بالقدر المتيقن
وكذلك يشكل الحال فيما لو فرض ذهاب ثلث من كل من العصيرين فرجا واريد تغليتهما دفعة فانه يصدق على المجموع انه عصير واحد فيجب ان يذهب
ثلثا المجموع بحكم الصحيحة المذكورة وما في معناها مع ان الظاهر بل المقطوع به هو اذهاب ثلثه ولا يمكن التفصي من الاشكال الا بان يقال
ان الصحيحة المذكورة ناظرة الى ما لم يذهب منه شيء بالغليان والا لم يكن للحكم بالتثليث حد يقف عليه وح فيتجه المعارضة بان المثال
الذي فرضه صاحب المستند ره ايضا مما ذهب منه شيء بالغليان ويمكن دفعها بان الخارج عن تحت الصحيحة وما بمعناها انما هو العصير
الذي ذهب شيء من اجزائه ولهذا جعلنا النصف بمنزلة الثلث في المثال الاول الذي ورد نا به الاشكال وفيما فرضه ره لم يذهب شيء بالغليان
الا من احدهما فتدبر التاسع انه صرح جماعة بانه لا فرق في ذهاب الثلثين بين وقوعه بالنار والشمس والهواء قال الشهيد الثاني ره
في لك ولا فرق في ذهاب ثلثيه بين وقوعه بالغليان والشمس والهواء فلو وضع المعمول به قبل ذهاب ثلثيه كالملتن في الشمس فجففها
او بالهواء او ذهب ثلثاه حل وكذا يطهر بذلك لو قيل بنجاسته انتهى وقال في كشف اللثام ولا يحل حتى يذهب ثلثاه بنفسه او بالنار او بالشمس
وقال الصه في خبر عبد الله بن سنان اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثه دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه انتهى وقال
في الرياض وكذا الا فرق في ذهاب ثلثيه بين الامرين يعني وقوعه بالنار او غيرها لاطلاقات النصوص والفتاوى وبه صرح جماعة ايضا الا ان
ظاهر البحر هنا القول بالفرق حيث قال بعد التصريح بعدم الفرق في الاول يعني الغليان فان غلى بالنار وذهب ثلثاه حل ولعله لمنع
ما يدل على العموم لامكان دعوى اختصاص الاطلاقات بحكم التبادر بذهاب الثلثين بالنار فيرجع في غيره الى اصالة بقاء التحريم وهذه
الدعوى وان امكن استبعادها في الاقل لكن الى التبادر الغليان الناري من طلق الغليان الا ان وجود الموثق الناص على عدم الفرق فيه
المعتضد بعدم الخلاف فيه اقتضى لاختصاص عدم الفرق بين الامرين به دون الثاني فما ذكره لعله لا يخلو من وجه ان لم ينعقد الاجماع على
خلافه مع انه احوط في الجملة انتهى واراد بالموثق قوله ع اذا نش العصير او غلى حرم كما صرح به قبل ذلك واقول الانصراف ممنوع ولا اقل من
الشك وقد حررنا في الاصول انه اذا وقع الشك في الانصراف لم يكن به عبرة وانما العبرة بالاطلاق لانه الاصل وسبب الانصراف امر
طار يدفع بالاصل اذا شك فيه فما ذكره الجماعة هو الاقوى العاشر انه لو وقع في ماء يغلي على النار حبة او حبات من عنب فان كان ما يخرج
منها من الماء يضمحل في الماء القدر فالظاهر انه لا اشكال في الحل كما في الحدائق وهو الحق الذي ينبغي التعويل عليه لعدم صدق اسم العصير ح
لان الناظر اذا راه انما يحكم بكونه ماء مطلقا وان ادت اليه الحلاوة مثلا لان الاحكام الشرعية تابعة لصدق الاطلاق والتسمية فاذا كان
لا يسمى عصيرا وانما يسمى ماء فلا يلحقه حكم العصير البتة وكذلك الحال لو قلنا بنجاسة العصير نعم لو كان الواقع في الماء انما هو شيء من العصير
بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه وكان ذلك ايضا على الوجه الذي ذكرناه من القلة والاضمحلال في جانب الماء افترق فيه الحال بينه على القول
بالحرمة من دون نجاسة كما هو المختار وبينه على القول بالنجاسة ليس حكمه الا ما عرفت في حبات العنب الواقعة في الماء وعلى الثاني لا بد
من الحكم بنجاسة الماء لان المتنجس وان كان في غاية القلة يسري نجاسته الى ما لاقاه برطوبته وهو واضح وقد صرح المحقق الاردبيلي ره في
كتاب الاطعمة والاشربة بما ذكرنا حيث قال في شرح قول العلامة ره في عداد المحرمات المايعة وما امتزج بشيء من هذه بعد كلام له ما نصه
والحكم بتحريم الممتزج ان كان الامتزاج بحيث غلب الحرام وصار افراده ظاهر وكذا المساوي بل ما علم انه فيه بحيث لم يضمحل بالكلية ولما
ما اضمحل فيمكن الحكم بكونه حلالا مثل قطرة عرق او بصاق حرام في حب ماء او قدر بل كون كثير للاضمحلال ولانه في كل ما اشتري عنه
لم يعلم وجود حرام فيه ولا يبعد جعل ذلك مدار الحكم فان كان بحيث كل ما اخذ واكل او شرب ما علم وجود المحرم فيه يكون حلالا والا
فالمعلوم وجوده فيه يكون حراما ويدل عليه ما تقدم من الاصل والعموما وحصر المحرمات وصحيحة عبد الله بن سنان قال قال
ابو عبد الله ع كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم انه حرام ويحتمل التحريم خصوصا المسكر للروايات مثل حسنة عبد الرحمن
ابن الحجاج فقال ابو عبد الله ع ان ما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل فاكسره بالماء فقال ابو عبد الله ع لا وما للماء يحل الحرام اتق الله
عز وجل ولا تشربه ورواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله ع ما ترى في قدح مسكر يصب عليه الماء حتى يذهب عاديته ويذهب
سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب فتامل فان المسئلة مشكلة والاجتناب احوط انتهى والظاهر انه اراد
بقوله فان كان بحيث اذا اخذ وشرب لم يعلم بوجود الحرام فيه آه بيان معيار الاضمحلال وهو انه لو باشره احد بذائقته احس منه طعم
ذلك الحرام وعلم بوجوده ان كان جاهلا به ثم ان ذكر المسكر في كلامه ره وان كان يمكن تصحيحه بارادة المسكر الذي يتنجس اعني المسكر الجامد

لكن ذكره لرواية عمر بن حنظلة ليس في محله لاختصاصها بالمسكر المايع ومعلوم ان وجوب الاجتناب عنه انما هو لنجاسته واما حسنة عبد الرحمن
ابن الحجاج فلا دلالة لها فيها على صورة الاستهلاك والاضمحلال بل ظاهرها ان مراده يريد مزج الخمر بالماء ليشرب الخمر لكن يكون المزج على وجه لا يسكر قليل
ذلك المؤلف من الماء والخمر مسكر او ليس المراد بالرواية تكثير الخمر على وجه لو شرب الجاهل ذلك الممزوج بالماء لم يحس بطعم الخمر الحادي عشر انه قال
في لك ولا يقدح فيه نجاسة الاجسام الموضوعة فيه قبل ذهاب الثلثين كما يطهر ما فيه من الاجسام بعد انقلابه من الخمرية الى الخلية انتهى وظاهره ان
مجرد وجود الجسم غير قادح فيكون ساكتا عما لو كان الجسم المطروح فيه مما يجذب شيئا من العصير قبل ذهاب ثلثيه فيبقى فيه على حاله لم يذهب
منه الثلثان بعد ذهاب ثلثي العصير الذي هو في القدر ولهذا قال في المستند لو طرح في العصير قبل ذهاب الثلثين جسم فجذب العصير
شيئا ولم يعلم بعد ذهاب ثلثي ما جذبه ذلك الجسم ايض فيحرم ما فيه حتى يعلم الذهاب ولا يكفي حلية ما في القدر في حلية ما في ذلك
الجسم نعم لو لم يدخل العصير في ذلك الجسم بل اكتسب الجسم رطوبته حتى كبر كالحنطة المنقعة في العصير ففي حرمته تردد والاصل اشكال العدم
صدق اسم العصير على ما فيه فتامل انتهى فتحصل من جميع ذلك امور ثلثة احدها ان الجسم الذي لا يجذب شيئا كالحصا والحديد مثلا غير
مانع من حصول الطهارة على القول بالنجاسة او الحل على القول بالحرمة وثانيها ان ما يحصل في الجسم من العصير بان يكون قد جذبه الى
باطنه لا يحل ولا يطهر بذهاب ثلثي العصير الذي في القدر لعدم ذهاب ثلثيه وثالثها انه لو اكتسب الجسم رطوبته حتى كبر كالحنطة المنقعة في
العصير لم يحرم ما فيه ولم ينجس لعدم صدق اسم العصير عليه ولكن لا يخفى عليك ضعف هذا الحكم لانه وان لم يصدق على ما في الجسم من رطوبة
اسم العصير الا انه جزء لطيف من العصير المحكوم بنجاسته او حرمته فلا بد من الحكم عليه بما حكم به على نفس العصير الا ترى انه لو انفصل من الدم او
العذرة رطوبة خفيفة لا يصدق عليها اسم الدم او العذرة فلاقت جسما حكموا بتنجس ذلك الجسم بها كما يحكمون بحرمتها لو كانت بحيث
يتناولها الانسان وكانه الى هذا اشار بالامر بالتامل الموضع الثاني في حكم عصير الزبيب من حيث لحوقه بعصير العنب في النجاسة او
في مجرد الحرمة قال في الحدائق اما عصير الزبيب فالظاهر انه لا خلاف في طهارته وعدم نجاسته فاني لم اقف على قائل بالنجاسة وبذلك
صرح في الذخيرة ايضا فقال بعد الكلام في نجاسة العصير العنبي وهل يلحق به عصير الزبيب اذا غلى في النجاسة اذا علم بذلك قائلا واما
التحريم فالاكثر على عدمه انتهى وحكى شيخنا الامام المرتضى رض عن شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب ق ره ان الاجماع منعقد على
عدم نجاسة عصير غير العنب ثم ان صاحب ق ره قال ويلوح من كلام شيخنا الشهيد الثاني ره وقوع الخلاف هنا حيث قال بعد الكلام
في نجاسة عصير العنب ولا يلحق به عصير التمر وغيره حتى الزبيب على الاصح هذا كلام صاحب ق ره ويوافق ما نقله كلام الشهيد الثاني
في المقاصد العلية حيث قال ولا يلحق به عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين للاصل وضعف متمسك القائل بالالحاق
انتهى ويمال الى الالحاق في كشف اللثام فانه قال بعد الحاق العصير بالمسكرات ما نصه ولعله نص الزبيبي لا الحصري ثم قال وحكى نحو الاعلام
عن القه انه كان يجتنب عصير الزبيب ثم قال لو اطلق العصير في الاكثر ومنه جميع كتب المص ره انتهى واختاره صريحا المولى المحقق البهبهاني
فيما حكى عنه في شرح المفاتيح حيث قال وهل يختص الحرمة والنجاسة بعصير العنب ام يعمهما ان عصير الزبيب والتمر الاقوى عندي الثاني
انتهى ولا اشكال في الطهارة وفي الاصل كفاية بعد عدم قيام دليل معتبر وما حكاه فخر الاسلام مرسل لا جابر له بل القول به شاذ نادر فينبغي
صرف الكلام الى الحرمة فنقول اختلفوا فيه على قولين احدهما الحرمة قال في الدروس وحرمه بعض مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض
فضلاء المتقدمين وحكى القول به عن المحقق البهبهاني ره وحكى ايض عن العلامة الطباطبائي ره اختياره حاكيا له عن الدعائم وعن الحر
العاملي والشيخ سليمان البحراني والفاضل السيد عبد الله الجزائري وعن الفاضل القمي ره في الغنائم وثانيهما عدم الحرمة وهو المشهور
كما في مجمع الفائدة والحدائق والجواهر حجة القول الاول وجوه الاول الاستصحاب نظرا الى ان العنب قد كان حرمة مائه معلقة على
غليانه فاذا جف وصار زبيبا وشك في زوال تلك الحرمة الثابتة على تقدير الغليان عن الزبيب وماء الباقي فيه استصحبت ورده فيما حكي
عن المناهل بانه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعي او تكليفي في زمان من الازمنة قطعا ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب
من الاسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديري باطل فقد صرح بذلك الوالد العلامة ره
في اثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسئلة انتهى واجاب عنه بعض المحققين ره في رسالة الاستصحاب فقال لا اشكال
في انه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا اشكال ايض في عدم اعتبار ازيد من ذلك ومن المعلوم
ان تحقق كل شيء بحسبه فاذا قلنا العنب يحرم ماؤه اذا غلى فهناك لازم وملزوم وملازمة اما الملازمة وبعبارة اخرى سببية الغليان

لتحريم ماء العصير فهي محققة بالفعل من دون تعليق سواء وجد اللازم ام لم يوجد لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وهذا
الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم نعم لو اريد اثبات وجوب الحكم فعلا في الزمان الثاني اعتبر احراز الملزوم فيه ليترتب عليه حكم
الاستصحاب لازمه وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الان اللاحق لعدم تعينه واحتمال مدخلية شيء في تاثيره ما يتراءى انه ملزوم و
اما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري امر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وح فاذا شككنا
في ان وصف العنبية له مدخل في تاثير الغليان في حرمة مائه وانه لا اثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيبا فاي فرق
بين هذا وبين سائر الاحكام الثابتة للعنب اذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا هذا ولكن المحقق المذكور رد اصل الاستدلال في شرحه
على الارشاد بعدم جريان الاستصحاب من جهة تغير الموضوع اما بناء على عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما بناء على
تسليم الصدق فلان العصير من العنب مغاير للماء المطلق الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب ان سلمنا صدق العصير على كل منهما الكنه لا
ينفع مع تغاير عصير العنب وعصير الزبيب وبالجملة فالامر واضح انتهى وربما يتوهم سقوط هذا الايراد من جهة تقرير الاستدلال بالاستصحاب
بالنسبة الى الماء الباقي في الزبيب وتوضيحه ان يقال ان هذا المحلول من الزبيب في الماء المستنقع فيه كان قبل الاستمساك وذهاب مائيته وجفاف
رطوباته بحيث اذا غلى صار نجسا ولم يعلم زوال هذا الوصف والحكم عنه بصيرورته زبيبا متمسكا فالاصل بقاؤه ولا ينافيه زوال
الاسم لانا لا نتمسك باطلاقه والا لم يبق حاجة الى الاستصحاب وهو من الضعف بمكان لان المحلول في الماء وهو الباقي في الزبيب
ليس ماء العنب ولا اثر للمائية فيه وليس قابلا للغليان لانه في الزبيب ولا بعد استخراجه منه وجاكل الاجزاء التي لا تجري بالماء فتدبر وربما اجاب
عن الاستدلال المذكور بوجه اخر وهو ان استصحاب الحرمة معارض باستصحاب الحل السابق على الغليان وان استصحاب النجاسة معارض
باستصحاب الطهارة السابقة عليه وانه يترجح الثاني بموافقة الشهرة واصالة الاباحة واصالة الطهارة ولا يخفى ضعفه لان كلا من
الاستصحابين الاولين وارد على ما قابله من الثانيين ثانيها العمومات المتقدمة الدالة على تحريم العصير عموما او اطلاقا بالغليان والعصير
هو الماء المستخرج من الشيء عينا كان او غيره اصليا كان المستخرج ام عارضيا ابتدائيا كان الاستخراج او مسبوقا بعمل كالنقع وغيره و
اجيب بان دلالتها موقوفة على شمول العصير وضعا وانصرافا لمحل الكلام وهو ممنوع وقد بالغ صاحب ئق ره في انكار ذلك مدعيا
ان الشرع والعرف واللغة على خلافه وان ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعا وما يؤخذ من التمر نبيذا مستظهرا ذلك من المصباح والنهاية
والقاموس والمجمع في مادة عصر ونبذ وما ورد من ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيذ من التمر الحديث وما
ذكره واتعب قلمه في اثباته شكر الله سعيه وان لم يكن ظاهر النابل الذي نشاهد في العرف صحة اضافة العصير الى كل من العنب و
الزبيب والتمر والماخوذ من مادة العصر لغة ليس الا ان يكون في الشيء اجزاء مائية من دون فرق بين كونها فيه كما في العنب والرمان ونحوهما
او شوبها له من الخارج كالجامدات المنقعة في الماء مع ان اختصاصها بالاول لغة لا يقدح في مطلب المستدل وان عصير الرطب بالنخل قطعا
فاذا ثبت حرمته بعموم الاخبار ثبت حرمة عصير الزبيب بالاجماع المركب وكيف كان فدعوى الاختصاص شرعا او لغة بعصير العنب
مشكلة لكن دعوى المعهودية في لفظ العصير في الاخبار مما لا ينكر ضرورة عدم ارادة العموم منها والا لزم التخصيص المستهجن من جهة خروج
جميع ما يعتصر من الثمار سوى عصير العنب فلو لم ندع ظهور العهد في خصوص المعتصر من العنب فلا ظهور من مطلق ثمرة الكرم والنخل و
بانه في جواب العلامة عن سؤال مهنا بن سنان مقابلة ما يسمى عصيرا بماء الزبيب فيستفاد منه ان اسم العصير بقول مطلق لا يشمل ماء
العنب فتدبر ثالثها الاخبار الخاصة التي منها رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلت عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه
ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا باس ومنها موثقتا عمار الساباطي ورواية الفضل
الهاشمي المتقدمات في التنبيه السادس ومنها رواية زيد النرسي عن الصادق ع في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء فقال
حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كل ما غلى بنفسه او بالنار
فقد حرم حتى يذهب ثلثاه وربما يؤيد بما تقدم من اخبار منازعة ابليس مع ادم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام نظرا الى وقوع
المنازعة في مطلق ثمر الكرم بل في شجره خرج ما خرج وبقي الباقي فليكن الحرمة ثابتة في كل ما ثبت فيه نصيب الشيطان واجيب اما عن
رواية علي بن جعفر فبعدم دلالتها على التحريم قولا ولا تقريرا واما عن الموثقتين فبعدم دلالتهما على التحريم الا بالتقرير مع احتمال ان
ان يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب حتى يصير على الحلية ولا يصير خمرا بواسطة اختماره بالاجزاء المائية الكائنة فيه وكان هذا المقدار من

الطبخ كان شايعا لخاصية تصنع الاشربة بل حكي ان مياه الثمار الحلوة جميعا بعد غليانها وعدم ذهاب ثلثيها يعتريها الاسكار بسبب
تطاول الزمان وكذا قبل الغليان اذا تطاول الزمان ويؤيد ذلك قوله ع في ذيل موثقة عمار الثانية وان احببت ان يطول مكثه فروقه
وقوله في رواية الهاشمي المتقدمة ثم يجعل عليه نصف رطل عسل وتاخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك الزيادة وقوله
في ذيلها وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله تعالى واما رواية زيد فهي مما اختلف فيه فعن الصدوق وشيخه ابن الوليد ان كتابه
موضوع وعن ابن الغضائري ان ذلك من تخليط الصدوق وان الكتاب المذكور رواه ابن ابي عمير وعن الشيخ ره انهما رويا عن ابن
ابي عمير واما اخبار منازعة ابليس مع ادم او نوح فظاهرها تحريم الخمر او هي مع العصير كما يظهر من قوله ع في بعضها فاذا اخذت عصيرا
فاطبخه حتى يذهب ثلثاه وفي بعضها الاخر قوله ع فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء على ما في الصحاح عصير العنب وبالجملة فالروايات
التي استدل بها في هذا المقام منها ما هو ضعيف الدلالة ومنها ما هو ضعيف السند ومنها ما هو جامع للوصفين وليس هناك ما به شهرة
على الحرمة حتى يجبر ضعفها سانيدها وربما حكي عن العلامة الطباطبائي ره دعوى شهرة القدماء بل الشهرة المطلقة نظرا الى رواية قدماء
اصحابنا الرواة لاخبار التحريم من نحو الاخبار المتقدمة في خصوص نقيع الزبيب بناء على ان مذاهبهم تعرف من رواياتهم الظاهرة الدلالة
التي اوردوها في كتبهم من غير معارض ظاهر ونظرا الى اطلاق جملة من فتاوى فقهائنا المتاخرين عن الشيخ ره بحرمة العصير بناء على
شموله لمحل الكلام ولا يخفى ما في جميع ذلك من التكلف المدفوع بان فقهائنا اعرف بمذاهب القدماء مع انهم لم ينقلوا القول بالحرمة
عن احد منهم في الكتب الموضوعة لنقل الخلاف نعم حكاه الشهيد ره عن بعض مشايخه ثم قال وهو قول بعض قدمائنا بل الظاهر
كلام بعض فقهائنا ان امر حله بلغ مرتبة الوضوح عند العوام واستقر عليه سيرة المسلمين لكن في خصوص ما كان ممزوجا مع غيره ففي
بعض ما حكي من مسائل مهنا بن سنان عن العلامة ره ما يقول سيدنا الامام في طبخ حب رمان مخلوط بزبيب معتصر مصفى ام بعصير
عنب ساعة اعتصاره ثم يحصل له الغليان على النار على هذه الصفة مع اللحم والحوايج هل يكون حراما او حلالا افتنا في ذلك
الجواب اما ما يسمى عصيرا فالوجه في غليانه اعتبار ذهاب ثلثيه واما ماء الزبيب فالاقرب اباحته مع انضمامه الى غيره لان الناس في
جميع الازمان والاصقاع يستعملونه من غير انكار احد منهم انتهى حجة القول الثاني اصالة الحل وعمومات تعبد عدم الدليل
على الحرمة وهذا هو القول الفصل تنبيه لا يخفى على من له ادنى خبرة بلوازم الكلام انه بناء على ما اخترناه من عدم نجاسة ماء الزبيب و
لا حرمته ان نفس الزبيب اذا القي في شيء من المطبوخات حتى غلى وتمزق لم يحكم بحرمته ولا بنجاسته بالطريق الاولى واما لو قلنا بحرمة
ماء الزبيب فالوجه هو القول بعدم حرمة الزبيب في الصورة المفروضة لعدم صدق اسم العصير عليه بالضرورة بل لا يتحقق الغليان في
باطنه وان بلغ المايع الذي القي فيه من الغليان ما بلغ وعن البحار ان بعض من قارب عصرنا الحق برأيه بعصير الزبيب الزبيب المطبوخ في
الطعام فحكم بحرمته لانه يغلي ماؤه في جوفه وتابعه بعض من لم يشم رائحة العلم والفقه من المعاصرين وهو وهن على وهن وعن بعض
الافاضل انه قال بعد حكاية هذا الكلام عن البحار ما نصه ويحكى عن بعض من عاصرناه القول بنجاسة الطعام وهذا وهن على وهن
ثم قال ورد بما يستدل به النرسي وهو مع ضعفه وشذوذه وعدم الجابر له ومخالفته العمومات القطعية من الكتاب والسنة غير دال على
مدعاه اذ ظاهره انه يحرم اذا ادى حلاوته الى الماء حتى صار بمنزلة العصير ومعلوم ان ما يوضع تحت الارز في القدر او يغلى في الدهن ليس
بهذه المثابة ولا يحلو الماء بسبب حلاوته العصير الى ان حكي عن شيخه صاحب الرياض المنع عن الاحتياط فيه ايضا ثم قال ولعل المنافية
لسهولة الامر وان الدين يسر انتهى وقد عرفت من العلامة ره دعوى السيرة في ماء الزبيب ولا ريب ان نفس الزبيب اولى بذلك الموضع الثالث
في حكم ماء التمر اذا غلى ولم يذهب ثلثاه قال في الحدائق المشهور بل كاد يكون اجماعا بل هو اجماع هو القول بحليته فانا لم نقف على قائل
بالتحريم ممن تقدمنا من الاصحاب انتهى ويؤيده ما ذكره كلام الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية حيث قال ولا يلحق به ای بعصير العنب
عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين انتهى وقال الشيخ الجليل حسين بن عبد الصمد العاملي في شرح الالفية ولا يلحق به
عصير التمر اجماعا ولا الزبيب على الاصح انتهى وحكى دعوى الاجماع ايضا عن بعض شراح الوسائل ولكن قال صاحب ئق ره بعد العبارة
التي نقلناها القائل بالتحريم ممن تقدم على زمانه فاضل ره واشتهر القول بذلك في هذه الاعصار المتاخرة فممن ذهب اليه شيخنا ابو الحسن
الشيخ سليمان بن عبد الله البحراني والمحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي على ما يظهر من الوسائل انتهى وعن المصابيح انه حكاه فيهما عن ابن
نعمان المصري وحكاه بعض المعاصرين عن المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح وعن الفاضل القمي في الغنائم ان صاحب ئق ره تذكرا انه

ربما يتوهم وقوع الخلاف في الحكم المذكور من بعض عبارات الاصحاب مثل عبارة الشرايع في كتاب الحدود حيث قال هنا واما التمر اذا غلى و
لم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ الشدة المسكرة ومثل عبارة الدروس حيث قال بعد الكلام
في عصير الزبيب وحكمه بتحليل المعتصر منه واما عصير التمر فقد احله بعض الاصحاب ما لم يسكر وفي رواية عمار اه ثم اجاب عما في
العبارة الاولى بما ملخصه ان التردد في الحكم لا يستلزم وجود الخلاف فيه بل قد يكون منشاؤه تعارض الادلة او ضعف المستند الدالة
او سنده او تعارض احتمالين في ذلك كما هو داب العلماء في كثير من عباراتهم ثم ايد ذلك بنقل وجه التردد الذي ذكره في النكت ثم
قال ويؤيد ما قلناه ايضا ما صرح به الفاضل الشيخ احمد بن فهد ره في المهذب حيث قال كل حكم مستفاد من لفظ عام او مطلق
او من استصحاب فيه بالاشبه لان ما كان مستند الترجيح فيه هو التمسك بالظاهر والاخذ بما يطابق ظاهر المنقول يكون اشبه بالجواب
وكل موضع يقول فيه الاشبه يريد هذا المعنى والاصح ما لا احتمال فيه عنده والتردد ما احتمل الامرين ثم قال بعد ذلك وربما
كان النظر والتردد في المسئلة من المصنف خاصة لدليل انقدح في خاطره ثم اجاب عما في العبارة الثانية بقوله واما عبارة الدروس
فغاية ما يدل عليه هو اسناد التصريح بالحلية الى بعض الاصحاب وهذا لا يستلزم ان بعض الاخر قائل بالتحريم بل الظاهر ان مراده
ان بعض الاصحاب نص على الحلية وصرح بها والبعض الاخر لم يصرح بشيء نفيا ولا اثباتا وهو كذلك فان كثيرا منهم لم يتعرضوا
لذكر ماء التمر المغلي بالكلية ومن ذكره منهم فانما وصفه بالحلية دون التحريم وكيف كان فغاية ما يشعر به كلامه هنا هو التوقف في الحكم
لرواية عمار المشار اليها في كلامه انتهى ما اردنا نقله من كلامه حجة القول الاول امور الاول الاصل والثاني الايات الدالة على
ذلك بعمومها كقوله سبحانه خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا وقوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وامثال ذلك من الآيات خرج ما خرج فيبقى الباقي تحت العموم الثالث
الاخبار مثل قول الصادق ع في صحيحة محمد بن مسلم ليس الحرام الا ما حرم الله تعالى في كتابه ثم قال اقرء هذه الاية قل لا اجد الاية ومثله
اخبار اخر بهذا المعنى وخصوص رواية محمد بن جعفر عن ابيه ع قال قدم على رسول الله ص قوم من اليمن فسالوه عن معالم دينهم فاجابهم
فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسال رسول الله ص عما هو اهم لنا فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم
فاتى الوفد رسول الله ص فقال يا رسول الله ص ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسئلونك عن النبيذ فقال رسول الله ص وما النبيذ
صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلي ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه والقوه في اناء
اخر ثم صبوا عليه ماء اخر ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم يهدر ويغلي ثم يسكن على عكره
فقال رسول الله ص يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم قال كل مسكر حرام الحديث وفيه دلالة صريحة على عدم الحرمة ما لم يسكر والظاهر
ان الاسكار انما يحصل فيها وضعوه بعد القاء العكر فيه وهدره اي غليانه ونشيشه ورواية الفضل بن يسار عن مولينا ابي جعفر ع
قال سئلت عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي ص من الاشربة كل مسكر لم يفرق بين ان يغلي النبيذ بالنار ولم يذهب ثلثاه
وبين ان لا يغلي الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار دون الغليان ودعوى حصول السكر ومباديه
لو من شرب كثيره بمجرد الغليان ولو في بعض الامزجة او بعض الاهوية والامكنة ممنوعة ومجرد احتماله لا يوجب الحكم بالتحريم ولا يجب
الفحص والتجربة ايضا حجة القول الثاني امور الاول ما حكاه في الحدائق عن الشيخ ابي الحسن انه استدل في العصير التمري والزبيبي
بصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه قال وروى ايضا في الحسن عنه ع
اي عصير اصابته النار فهو حرام وكلتاهما صريحتان في العموم فمقتضاهما تحريم الزبيبي والتمري الى ان يثبت كون العصير حقيقة
شرعية او عرفية في عصير العنب خاصة كما ادعاه جماعة وانت خبير بان هذه الدعوى في حيز المنع اذ لم نظفر لها بمستند يعتمد عليه و
استعمالها في هذا المقام مجاز في محضة وعبارتهم طافحة بتسميتها عصيرا وهذا الاطلاق لا يليق بهم انكاره فينبغي عموم النص شاملا
لهما مع ان رواية زيد النرسي بالنون والراء والسين المهملتين شاهدة به وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه اشعار به كما لا يخفى على العارف
باساليب الكلام وان لم يدل عليه صريحا انتهى ما حكاه عنه في ق وجوابه يعلم مما ذكرنا فان المعهود من العصير انما هو عصير العنب
وان لم يكن حقيقة فيه بخصوصه شرعا وكلمة كل انما هي لافادة العموم بالنسبة الى ما تحت ذلك المعنى المعهود من الافراد وهذه المعهودية
كالقرينة في حمل اللفظ عليه مضافا الى انه لو لم يحمل على المعهود لزم حمله على العموم الشامل لكل معصور من كل فاكهة فيلزم الحكم بحرمة جميع

العكر بفتحتين دردي الزيت ودردي النبيذ وغيره مما خثر ورسب مجمع

ذلك

ذلك وهو مخالف لضرورة الاسلام بل قد اورد عليه صاحب ق بان ما ذكره من ان لابن سنان روايتين احديهما صحيحة والاخرى
حسنة وان احديهما بلفظ كل والاخرى بلفظ اي لا وجود له في كتب الاخبار والموجود فيها رواية واحدة وهي الاولى الا
انها صحيحة في يب وحسنة في الكافي الثاني ما دل على الامر باغلاء ماء التمر عند صنع النضوح وهو موثقة عمار بن موسى انه
سئل عن النضوح العتيق كيف يصنع حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وموثقته الاخرى قال سئلته عن النضوح
قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن وفيه ان الظاهر ان الامر باغلائه حتى يذهب ثلثاه انما هو للتحرز عن
صيرورته نجسا بالنشيش والاختمار مع الادوية الممزوجة به لان من المعلوم ان ماء التمر والزبيب اذا لم يذهب ثلثاه ينش ويختمر
ويصير مسكرا فليس ذلك الامر للنجاسة الحاصلة بالغليان مضافا الى ان الموثقتين المذكورتين مخالفتان للشهرة والموهنة لهما و
والاجماعات المنقولة المعتضدة بعدم ظهور الخلاف الا ممن عرفت وهو ليس قادحا في الاجماع الثالث ما روي من ان الصادق ع
كان عند نسائه فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا انجعل فيه الضياح فامر به فاهريق بالبالوعة وفيه اولا ان الضياح
مما اختلف في معناه فقيل انه اللبن الخاثر وعن القاموس ان الضياح ككتان عطر او عسل وعن بعض انه الخمر الممزوج بالماء و
على هذا الاختلاف يسري احتمال ان لا يكون امره ع باراقة النضوح من جهة نفسه بل من جهة ما يراد مزجه به وهو الخمر وثانيا ان مضمون
الرواية ليس الا من قبيل حكاية الحال فيحتمل ان يكون النضوح الذي امر ع باراقته مما لم يذهب ثلثا ماء تمره فنش واختمر وصار
نجسا وثالثا ان الرواية المذكورة لا تقاوم الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة وعدم وجدان الخلاف الموضع الرابع في
ماء الحصرم ولا ريب في حله وان طبخ ولم يذهب ثلثاه لانه الذي يقتضيه الاصل والعموم من الايات والروايات المتقدمة مع انه
قد عرفت اختصاص روايات العصير بماء العنب ومن المعلوم عدم صدق اسم العنب على الحصرم ولم نقف على من نطق بخلاف ذلك
نعم تامل فيه عدي المحدث الشيخ عبد الله بن الحاج صالح البحراني على ما حكاه في الحدائق من انه كتب في جواب سائل سئله ما القول
في خل العنب اذا طبخ ام لم يطبخ وفي ماء الحصرم اذا غلى وفي الزبيب اذا طبخ مع الطعام ما صورته اقول في هذه المسئلة ثلث مسائل
اما خل العنب فلا باس اذا لم يطبخ كالحصرم والزبيب اما الطبخ فعندي فيه تامل واني احتاط في الفتوى والعمل بالاحتياط وفي اجتنابه
ذلك للخبر الصحيح اي عصير مسته النار فهو حرام ما لم يذهب ثلثاه والعصير وان كان المشهور اطلاقه على عصير العنب فقط الا ان
الاطلاق على ما ذكرناه محتمل لورود تفسير العصير في الاخبار من انه من الكرم والكرم يطلق على العنب وعلى شجرته فان كان انما يطلق
على الاول فلا كلام وان كان يطلق على الثاني فهذا منه فيكون الدليل متشابها فتشمل الشبهة كل ما اتخذ من الكرم من الحصرم
والزبيب ونحوهما من الغليان وان ظاهر الاصل الاباحة وعدم التحريم الا ان في هذا الاصل كلاما والاحتياط اولى الى ان
قال وبالجملة الدليل على التحريم غير قاطع وكذا التحليل فالاجتناب اولى انتهى والجواب عنه اما اولا فبان المنقول عن جماعة من
اهل اللغة تفسير الكرم بالعنب مقتصرين عليه فيكون مجازا في الشجرة لا يحمل عليها اللفظ الا مع قرينة معينة لها فيكون الصحيح
المذكور ظاهرا في عصير العنب فلا يتعين الرجوع الى اصالة الاحتياط واما ثانيا فبان مقتضى ما ذكره هو اجمال الصحيح المذكور
والمرجع مع الاجمال هو اصل البراءة اذا رجع الشك الى التكليف كما فيما نحن فيه واضعف شيء ذكره المحقق المذكور هو استشكاله
في غليان الخل ضرورة ان الحكم مختص بالعصير المعبر عنه في الاخبار تارة بالعصير واخرى بالطلاء ومعلوم انه لو صار العصير خلا انتفى
الاسم والعنوان المحكوم عليه نعم لو صار دبسا فالظاهر بقاء الحكم معلقا على ذهاب الثلثين هذا وقد علم من جميع ما ذكرنا ان ما عدى
المسكر والعصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه طاهر حلال سواء كان مما ذكر في المواضع المذكورة ام لم يذكر كالماء المتخذ
من السفرجل والتفاح وغيرهما من الفواكه وان غلي شيء منها بالنار نعم لو صار مسكرا بدون الغليان او معه حرم ونجس ويدل
على ما ذكرنا رواية مولى حريز عن الصادق ع قلت اني اصنع الاشربة من العسل وغيره وانهم كلفوني في صنعها فاصنعها لهم و
ادفعها اليهم وهي حلال قبل ان تصير مسكرا وفي كشف الغطاء عد من النجاسات العصير العنبي وقال لا الزبيبي ولا التمري ولا
الحصرمي ولا المنسوب الى ما عداها من الفواكه وقال في اخر كلامه والاحوط اجرى الحكم العنبي في الزبيبي والحصرمي والتمري والبسري
مرتبة في شدة الاحتياط والظاهر ان كل مقدم اشد من المتاخر عنه في الحرمة والنجاسة ويحتمل التفاوت بين الخمر وغيره من القسم
الاول وغيره انتهى وعندي ان الاحتياط في الزبيبي والتمري لا يخلو عن حسن وفيما عداهما من الموهومات التي لا ينبغي الاعتنا

ها

بها فوائد التاسع الفقاع لا خلاف ظاهرا في نجاسته وفي الاطعمة والاشربة من الانتصار ان مما انفردت به الامامية القول بتحريم
الفقاع وانه جار مجرى الخمر في جميع الاحكام من حد شاربها ورد شهادته وفي نجاستها وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة
الاجماع انتهى وقال الشيخ ره في فصل تطهير الثياب والابدان من النجاسات من ط وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا
الفقاع بذلك انتهى وفي الغنية الفقاع نجس بالاجماع المشار اليه انتهى وفي الحدائق انه نقل العلامة ره في النهاية والمنتهى
اجماع علمائنا على ذلك انتهى وقال بعض المحققين ره بعد الاشارة الى جملة من الاجماعات المنقولة ما نصه والظاهر انهم
ارادوا الاجماع من كل من قال بنجاسة الخمر لا مطلقا انتهى وهو في محله ثم انه يدل على الحكم امور احدها الاجماعات المشار اليها
وثانيها رواية ابي جميلة عن يونس قال اخبرني هشام ابن الحكم انه سئل الصادق ع عن الفقاع فقال لا تقربه فانه خمر مجهول فاذا
اصاب ثوبك فاغسله وضعف سندها منجبر بعدم الخلاف والاجماعات المنقولة وثالثها الاخبار المستفيضة الناطقة بكونه
خمر المستلزم لثبوت احكامها له نظرا الى عموم المنزلة او اختصاصه بالاحكام الشايعة التي من اظهرها النجاسة لكن لا يخفى انه يمكن
المناقشة فيه بان اظهر اوصاف الخمر هي الحرمة كما تقدم في العصير العنبي الا ان يتم المطلوب هنا بعدم القول بالفصل ورابعها ما
تمسك به المصنف ره في المعتبر حيث قال ويمكن ان يقال الفقاع خمر فيلحقه احكامها اما انه خمر فلما ذكره علم الهدى ره قال قال
احمد حدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن حمزة قال الغبيراء التي نهى عنها النبي ص هي الفقاع قال وعن ابي هشام الواسطي الفقاع
نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر وعن زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى عنها النبي ص هي الاسكركة وعن ابي موسى ان الاسكركة خمر الحبشة
ومن طريق الاصحاب ما رواه سليمان بن جعفر قال قلت للرضا ع ما تقول في شرب الفقاع فقال هو خمر مجهول وعن الوشاء قال كتبت
اليه يعني الرضا ع اسئله عن الفقاع فقال حرام وهي خمر وعنه ع قال هي خمر استصغرها الناس قال ابن الجنيد ره وتحريمه من جهة نشيشه
ومن حرارة انائه اذ اكثر غيبة العمل لا يقال الخمر من الستر وهو ستر العقل ولا ستر في الفقاع لانا نقول التسمية ثابتة شرعا والتجوز
على خلاف الاصل فيكون حقيقة في المشترك وهو صايع حرمة النشيش وغليانه واذا ثبت ان الفقاع خمر وقد بينا حكم الخمر فاطلب
حكم الفقاع هناك انتهى كلامه واعترضه صاحب المعالم فيما حكي عنه بالاحالة على ما ذكره في رد استدلال المصنف ره على حرمة المسكر
فان صاحب المعالم ره قال هناك ان الظاهر من كلام جماعة من ائمة اللغة ان الخمر حقيقة في المسكر من عصير العنب والعرف ايضا عليه
فاذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الجميع لم يتجه الاستدلال على تعميم الحكم في الكل بما دل على نجاسة الخمر والاشتراك في التحريم لا دلالة
فيه وانما اوجد علاقة صح من اجلها استعمال لفظ الخمر في غير ما هو موضوع له على جهة المجاز انتهى وما ذكره جيد لان اصالة الحقيقة
في الاستعمال انما تسلم فيما لو تميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي ولم يعلم ان ايهما هو المراد لا فيما علم المراد وشك في وصفه ومن الغريب
ما اصدر من صاحب ئق ره في هذا المقام حيث وجه دعوى الحقيقة في كلام المصنف ره بان المراد صيرورة الخمر حقيقة شرعية في
مطلق المسكر والفقاع واستند في ذلك الى انه استعمل لفظه في الكتاب العزيز في المعنى الاعم بغير قرينة وعلم من الاخبار المفسرة
كونه هو المراد وهو من الوهن بمكان فالعمدة من الادلة الثلثة الاول بل الاجماع هنا محقق وهو المعتمد ومعه لا حاجة الى غيره فلا
اشكال في الحكم وانما الاشكال في موضوعه وهو من وجهين احدهما انه من اي شيء يؤخذ والآخر انه بعد تعين ما يتخذ منه حده
ماذا اما الاول فتفصيل القول فيه انه يظهر من نقلة اللغة وكذا الفقهاء فيه الخلاف فقد فسره في الصحاح والقاموس بانه
هذا الذي يشرب وهذا يتضمن الاشارة الى معروفيته ومعهوديته وفي الانتصار قال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير فاذا
نش فهو خمر وقال زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى عنها رسول الله ص هو الاسكركة خمر الحبشة وفي الانتصار عن زيد بن اسلم ايضا ان
هذا اسم يخص الفقاع به يعني الاسكركة انتهى وفسر الاسكركة في مجمع البحرين بانه ما يتخذ من الذرة ونقل عن الجوهري انه خمر
الحبشة وفسر الغبيراء ايضا بانه نوع من الشراب يتخذه الحبش من الذرة فحصل من مقالتي زيد بن اسلم ومقالتي صاحب المجمع ان الفقاع
ما يتخذ من الذرة على خلاف ما قاله ابو هاشم من انه ما يتخذ من الشعير وحكي عن الشهيد ره في المسائل المقداديات ان الفقاع كان
قديما يتخذ من الشعير وكانه الان يتخذ من الزبيب ايضا ويحصل فيها تان الخاصتان ايضا يعني النشيش والغليان وروي في الانتصار
مسندا من طرق العامة الى ام حبيبة زوجة النبي ص ان اناسا من اهل اليمن قدموا على رسول الله ص ليعلمهم الصلوة والسنن والفرايض
فقالوا يا رسول الله ص ان لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال الغبيراء قالوا نعم قال ص لا تطعموها قالوا فانهم لا يدعونه فقال ص من

لم يترك فاضربوا عنقه فيعلم من هذه الرواية انه يعمل من القمح كما يعمل من الشعير وهو مخالف لما نقلناه من الاقوال الثلثة بل حكي عن
سؤال مهنا بن سنان انه كتب الى العلامة ره ما يقول مولانا في الفقاع الذي حرمه الاصحاب ما هو وما حده فان اهل بلاد الشام يعملون
من الشعير ومن الزبيب ومن الرمان ومن السكر ومن الدبس ويسمون الجميع فقاعا فهل يحرم الجميع ام الذي يعمل من الشعير خاصة انتهى
وفي ترجمة القاموس ما معناه ان الفقاع كرمان الشراب الذي يعمله بياع الاشربة في الاسواق مطلقا ويعمل من الحبوب والفواكه
وغيرها يسمى فقاعا لظهور الفواقع عليه انتهى وكانه بيان لما اشار اليه في القاموس بقوله هذا الذي يشرب ومن هذا الاختلاف
يشكل الحكم بالحرمة والنجاسة في غير ما هو القدر المتيقن الذي هو المتفق عليه فيما بين المتعرضين للتفسير والا فقد حكي عن بعضهم
انه لم يتعين الى يومنا هذا ويظهر من المحقق الثاني ره في جامع المقاصد ان وجه التفصي عن الاشكال المذكور هو الرجوع
الى العرف فيما لم يعلم المادة التي اخذ منها قال ره والفقاع المراد به المتخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى رض في الانتصار لكن
ما يوجد في اسواق اهل السنة يحكم بنجاسته اذا لم يعلم اصله عملا باطلاق التسمية انتهى فان ظاهره ان كون المتخذ من الشعير فقاعا
مسلم عنده وان ما لم يعلم اتخاذه من الشعير او غيره يحكم بنجاسته عملا باطلاق الاسم ومقتضاه انه لو علم اتخاذه من غير الشعير لم
يحكم بنجاسته وان اطلق عليه الاسم وظاهر لك يعطي ما زاد على ذلك وهو انه مع العلم باتخاذه من غيره يحكم بنجاسته بمجرد اطلاق
الاسم نعم لو علم بانتفاء الاسم لم يحكم بالنجاسة قال ره ان الاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى رض في الانتصار لكن
لما كان النهي عنه معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من غيره فما يؤخذ في اسواق اهل الخلاف مما يسمى فقاعا يحكم
بتحريمه تبعا للاسم الا ان يعلم انتفاؤه قطعا انتهى وهذان الكلامان وان اختلفا بالوجه الذي اشرنا اليه الا ان الظاهر انهما متفقان
في ان الفقاع موضوع لمعنى كلي كما يكشف عنه قول المحقق الثاني ره والمراد المتخذ من الشعير حيث عبر بالمراد دون الموضوع له وقابله
بان ما لم يعلم اصله مما يسمى بهذا الاسم يحكم عليه بالنجاسة فيعلم من ذلك انه يطلق على غير المتخذ من الشعير ايضا ولو في العرف المتاخر
الذي لم يعلم كونه مستحدثا واوضح منه عبارة لك حيث قال ان الاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير اذ لم يرد ان الاصل في وضع اللفظ
ذلك وانما اراد ان المقرر الاصلي في صنعه في الخارج ذلك ولهذا عمم المسمى بعد ذلك بالنسبة الى ما عمل من الشعير او غيره لما ذكرنا
اورد عليهما في الجواهر بان اطلاق التسمية بعد فرض تحقق الفرد بين الطاهر والنجس لا يجدي في تنجيس مستصحب الطهارة بل ولا لخصوص
الفقاع اذ هو من مشتبه الموضوع ح واصالة الحقيقة بعد تسليم جريانها هنا لا مدخلية لها فيما نحن فيه انتهى والظاهر ان ذلك المعنى
الكلي عندهما خصوصا الشهيد الثاني ره هو ما يحصل فيه النشيش والغليان كما ينبئ عنه ما حكي عن روض الجنان حيث قال ان
الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من غيره
اذا حصل فيه خاصته وهو النشيش انتهى ونحوه عن الروضة والمراد بالاصل في عبارته هو المقرر اولا ولو في الغالب ح يؤول الى ما
حكاه في الجواهر عن مقداديات الشهيد ره من انه كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويصنع حتى يحصل فيه النشيش والقفران و
كانه الان يتخذ من الزبيب ويحصل فيه هاتان الخاصتان فيتجه عليه ما اورده على الشهيد ره بقوله ربما يشكل ح جريان حكم الفقاع
عليه من حيث الفقاعية بعدم تناول اطلاق الادلة وعدم انصرافه اليه بعد فرض اعتياد غيره سابقا نعم قد يحكم بنجاسته بناء
على ما قدمناه في العصير الزبيبي والتسمية بعد العلم بالحدوث لا يجدي ودعوى انها كاشفة عن وضع اللفظ للقدر المشترك قديما فلا يقدح
عدم وجود هذا الفرد في ذلك الزمان لا شاهد عليها بل قد يجري هذا الاشكال ايضا في المشكوك في وجوده في ذلك الزمان للشك في
تناول الاطلاق له ح بل اصالة تاخر الحادث تقتضي بعدم وجوده فيه والتمسك في وجوده سابقا بوجوه الاحقار اجمع الى الاستصحاب
المعكوس كالتمسك بصحة الاطلاق لاحقا فيه وفي معلوم الحال وثانيا عليه سابقا فاصالة الحقيقة منضمة الى عدم الاشتراك والنقل لا
صلاحية لها في اثبات ما نحن فيه انتهى واما ما اورده ره ولئن كان متجها الا ان ما ذكره من انه قد يحكم بنجاسته بناء على ما قدمه في
العصير الظاهر انه اراد به ان الكثير منه مسكر ولو في بعض الاهوية والامزجة لا يخلو عن الضعف لان المدار في الفقاع ليس على الاسكار
بل ليس فيه تمام المسكر كما يدل عليه تخصيصهم له بالذكر بعد ذكر المسكر المايع بالاصالة كما ستعرف الحال انشاء الله تع كما ان التمسك
باصالة تاخر الحادث ليس في محله لانها من الاصول المثبتة واما ما اورده اولا على المحقق الثاني ره وعلى الشهيد الثاني ره في كلامه
المحكي عن روض الجنان المتقدم ذكره من ان اطلاق التسمية بعد فرض تحقق الفرد بين الطاهر والنجس لا يجدي في تنجيس مستصحب النجاسة

فهو وان كان واردا على المحقق الثاني ره الا انه غير وارد على الشهيد الثاني ره لانه صرح بانه مع اطلاق اسم الفقاع
على شيء يحكم عليه بالنجاسة سواء علم كونه متخذا من الشعير ام لم يعلم وح كيف يجيء للفقاع فردان حلال وحرام فتدبر واما
الثاني فبيانه انه بعد ما ذكر في الحدائق ان المفهوم من كلام الاصحاب ان الحكم بالتحريم والنجاسة تابع للاسم فحيثما صدق الاسم
تعلق به الاحكام قال المفهوم من الاخبار ان الفقاع على قسمين منه حلال طاهر وهو ما لم يحصل فيه الغليان والنشيش تمام
بيانه ومنه ما هو حرام نجس وهو ما يحصل فيه الغليان والى ذلك اشار ابن الجنيد ره فيما نقله عنه في المعتبر فيما قدمناه من
عبارته وجملة من الاصحاب قد عدوا كلام ابن الجنيد ره خلافا في المسئلة حيث ان ظاهرهم القول بالتحريم مطلقا والحق في المسئلة
هو مذهب ابن الجنيد ره وعليه يدل صحيحة ابن ابي عمير عن مرازم قال كان يعمل لابي الحسن ع الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير و
لم يعمل فقاع يغلي ورواية عثمان بن عيسى قال كتب عبد الله بن محمد الرازي الى ابي جعفر ع ان رايت ان تفسر لي الفقاع فانه
قد اشتبه علينا امكروه هو بعد غليانه ام قبله فكتب لا تقرب الفقاع الا ما لم تضر انيته او كان جديدا فاعاد الكتاب اليه اني
كتبت اسئل عن الفقاع ما لم يغل فاتاني ان اشربه في اناء جديد او غير ضار ولم اعرف حد الضراوة والجديد وسال ان يفسر
ذلك له وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضارة والزجاج والخشب ونحوه من الاواني فكتب يفعل الفقاع في الزجاج وفي الفخار
الجديد الى قدر ثلث عملات ثم لا يعد منه بعد ثلث عملات الا في اناء جديد والخشب مثل ذلك والمستفاد منها ان الفقاع
الذي يتعلق به التحريم وخرجت الاخبار بالمنع عنه وانه خمر هو الذي يغلي وغليانه عبارة عن هيجانه واغتلامه ولان من الفقاع
ما لا يكون كذلك وهو حلال وح فاطلاق اصحابنا القول بالتحريم وجعلهم التحريم دائرا مدار صدق اسم الفقاع ليس في محله انتهى
واعترضه في الجواهر تبعا لشيخه بان ما جعله حلالا وهو ما لم يغل باسم الفقاع حقيقة لاعتبار النشيش والغليان في تفسيره مفهوما
وعلى هذا فالتسمية لا تنفك عن النشيش والغليان ويؤيده ما في القاموس من انه سمي بذلك لما يرتفع في راسه من الزبد
وما في كتاب الاطعمة من الروضة من قوله وهو ما اتخذ من الزبيب والشعير حتى وجد فيه النشيش والحركة او اطلق عليه عرفا ما لم
يعلم انتفاء خاصيته انتهى وما عرفت حكايته عن مقداديات الشهيد ره وكذا ما عرفته من روض الجنان وكذا ما عرفته عن المحقق
الثاني ره وعن لك نظر الا انه مع عدم الاعتبار بالمادة من حيث لو قوم كونها من الشعير او غيره لا بد من تقدم الاسم بالوصف
وليس المعهود المصرح به سوى النشيش والغليان ومن هنا يتطرق الاشكال الى ما ذكره صاحب ئق ره من جهة اخرى ايضا وهي انه
يدور الحرمة مدار الاسم ضرورة ان الاسم عند اهل العرف لا بد له من معنى راجع الى المعنى اذ الاسم لا بد له من مدلول يوجد
فيوجبها اطلاق الاسم ويرد عليه ايضا في تمسكه بالرواية الثانية اولا انها ضعيفة السند وثانيا انها لا تدل على ان الحرام هو الذي
غلى والحلال هو الذي لم يغل كما هو صريح مدعى صاحب ئق ره ضرورة ان السائل سال عن تعيين ان المكروه هو الذي غلى
ام هو الذي لم يغل فاجابه بما حاصله بعد ضم الجواب عن السؤال الثاني اليه بالنهي عن عمله في غير الاناء المتجدد لذلك الشراب وهو
الذي نكره فيه العمل زيادة على ثلث عملات ولم يتعرض لكونه غلى ام لم يغل بل اطلاق الجوابين في مقابل السؤال عن كون المحرم
هو الذي غلى او غيره والاعراض عن التعيين من تلك الجهة يعطي ان لا فرق بين القسمين وهو مخالف لمقصوده ره بل مخالف
للاجماع والاظهر انه عدل عن تطبيق الجواب على السؤال لمكان التقية وكون المكاتبة في معرض الوقوع في ايدي المخالفين و
غاية ما يمكن توجيه كلام صاحب ئق ره به على وجه يتضمن التشاق بعض الفقرات ببعض هو ان يق ان المراد بقوله ع اشربه في اناء
جديد هو انك اشربه في اناء متجدد لذلك الفقاع غير مسبوق بعمل الفقاع فيه ولذلك قال في الجواب عن السؤال بعمل الفقاع
في الزجاج وفي الفخار الجديد الى قدر ثلث عملات آه ولذلك ايضا ضرب عنه الى غير الضاري والمراد بالضاري هو المتعود بعمل
الفقاع فيه نظرا الى ان اصل الضراوة التعود والى انه قال في مجمع البحرين في تفسير الحديث الذي نهي فيه عن الشرب في الاناء الضاري
هو الذي ضري بالخمر وعود بها فاذا جعل فيه العصير صار خمرا انتهى فيق هنا ان المراد بالضاري المتعود بعمل الفقاع فيه نظرا
الى انه اذا تكرر فيه العمل بحيث تعود به فعند عمله به يستلزم النشيش والغليان كما ان الاناء المتعود بالخمر يستلزم صيرورة العصير
المجعول فيه خمرا ووجه صحة هذا التفسير مع ان المذكور في عبارة المجمع هو التعود بالخمر وهو مغاير للتعود بالفقاع هو ان ما في المجمع
ليس مبنيا على الوضع له بخصوصه بل هو مبني على انطباق المعنى الكلي الموضوع عليه وتحصيل الانطباق فيما نحن فيه على الوجه الذي بيناه

والحاصل

ولكنك خبير بانه لا يخلو من النظر لانه ان كان المراد بالاناء الضاري هو المتعود بعمل الفقاع المحرم وهو الذي غلى فهو وان كان ربما
امكن تسليم الاستلزام فيه الا ان دلالة اللفظ عليه ممنوع ان لم نقل بان ظاهر مساق الكلام هو غير ما غلى وان كان المراد به
هو المتعود بعمل الفقاع الذي لم يبلغ حد الغليان فالاستلزام فيه ممنوع ثم انه وقع في كلام بعض المحققين ما ينبئ عن تاييد
كلام صاحب ئق ره بصحيحة علي بن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق ولا يدرى كيف يعمل ولا متى عمل ايحل ان اشربه فقال
لا احبه ووجه التاييد به كما صرح به هو ان ظاهر قوله ولا متى عمل ان الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له فوران انتهى ولا يخفى انه لا يتم
الا بضميمة مقدمة خارجية من انحصار سبب الحرمة في الفوران والا كان من المحتمل ان يكون مرتبة الحرمة عن مضي مقدار من الزمان
عليه او حصول المرورة او العفونة مثلا فيه ومما ذكرنا ظهر ان استعمال الفقاع فيما لم يبلغ حد النشيش والغليان مجاز كما نبه عليه في
الجواهر ولا مجال لتوهم التمسك باصل الحقيقة بعد وقوع اطلاق الاسم في بعض الاخبار لان اصل الحقيقة انما يجري فيما لو تميز المعنى
الحقيقي من المعنى المجازي ولم يعلم المراد لا فيما علم المراد ولم يعلم اتصافه بوصف الحقيقة او المجاز كما ظهر ان ابن الجنيد ره ليس مخالفا للاصحاب
وما في كلامه الذي تقدم حكم صاحب ئق ره فيه بان جملة من الاصحاب عدوا كلامه ره مخالفا لكلامهم وكذا ما حكاه في الانتصار
عن ابي هاشم الواسطي من ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر ليس مخالفا لما حكموا به لان الظاهر مجموع الكلام بيان لمعنى
الفقاع وان بلوغه الى حد الكمال المحكوم عليه باحكام الخمر انما هو بحصول النشيش فيه وقد عرفت انه المدار في التسمية وفي كشف
الغطاء انه يعتبر فيه ان يوضع في محل حتى يحدث فيه فوران ونشيش واما ما في حاشية ك من ان الحرمة والنجاسة تدوران مع الاسم و
الغليان دون الاسكار وما عن شرح المفاتيح من ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف من اصحابنا لتعليق الحكم على الاسم واطلاق
الخمر عليه منوطا بالغليان انتهى فيهما ما ذكره من الملزوم واللازم وليسا مبنيين على انه قد ينفك احدهما عن الاخر بقي الكلام في شيء
وهو انه هل يعتبر في حرمته ونجاسته الاسكار ام لا فيقول الوجه عدم اعتباره وهو ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد
الاجماعات خصوصا مع عطفه على المسكر في جملة منها ففي الوسائل عن محمد بن يعقوب عن محمد بن موسى عن محمد بن عبد الله عن الحسن بن
علي الوشاء عن ابي الحسن الرضا ع قال كل مسكر حرام وكل مخمر حرام والفقاع حرام والوجه في ذلك ان العطف يقضي بالمغايرة خصوصا
مع كون المقام خصوصا بحيث لو لم يحكم بالمغايرة لزم كونه من عطف الخاص على العام وذلك لكون ذكر العام مغنيا عن ذكر الخاص
وابن حمزة في الوسيلة قد عد من النجاسات الخمر وكل شراب مسكر والفقاع وفي الغنية كل شراب مسكر نجس والفقاع نجس بالاجماع
بل صرح في مجمع البحرين بانه شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد النهي عنه انتهى وفي كشف الغطاء انه شراب مخصوص غير مسكر
متخذ من الشعير غالبا وعن تحفة الطب انه من الانبذة ولا يسكر هذا ولكن قال بعض المحققين ره بعد الاشارة الى جملة مما ذكرناه ان
الانصاف ان ظاهر الاخبار الدالة على انها خمر او بمنزلتها اعتبار الاسكار فيه سيما بملاحظة ما دل على ان الله لم يحرم الخمر لاسمها وانما
حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر الا ان يلتزم بانه يحصل منه فتور وان لا يبلغ حد السكر انتهى وفيه انه على كونه خمرا
حقيقة من المسلمات الواضحة عند كل من راجع كلمات اهل اللغة والفقهاء رض فينبغي ان اطلاق اسم الخمر عليه وحمله عليه انما هو من
باب التنزيل والتشبيه والاظهر في كلمات المبلغين لاحكام الله سبحانه هو كون وجه الشبه هو الحكم الشرعي بل ما هو اظهر افراده اعني الحرمة
وادخال النجاسة في وجه الشبه انما هو من جهة التصريح بالامر بالغسل في بعض الاخبار اعني رواية ابي جميلة المتضمنة لقوله ع فاذا اصاب
ثوبك فاغسله واما تاكيد المدعى بما دل على ان الله لم يحرم الخمر لاسمها فلا يخفى انه ليس في محله لان مساق الحديث المذكور انما هو بيان
ان كل ما فيه الاسكار فهو حرام لا لبيان ان كل ما هو محرم لا بد وان يكون مسكرا والذي يصلح مؤكدا للدعوى انما هو الثاني دون
الاول واما ما استدركه اخيرا بقوله الا ان يلتزم آه ففيه ان الفتور اذا فرض عدم بلوغه حد السكر لا يصلح عده من الاوصاف الظاهرة
اذ لا اشتراك بينه وبين السكر الا في الجنس فلا يكون مساويا بالغيره من الاوصاف مع ان جعل وجه الشبه عبارة عن الحكم الشرعي يغني
عن ارتكاب مثل ذلك التكلف وقد علم مما قدمناه انه ليس منه ماء الشعير الذي يستعمله الاطباء في علاج الامراض الناشئة من الحرارة
واليبوسة لعدم وجود خاصية الفقاع اعني النشيش والغليان بنفسه فيه ثم انك اذا تاملت في مطاوي كلماتنا السابقة علمت ان
المتيقن الذي تنصرف اليه الادلة انما هو المتخذ من الشعير لكونه المعهود المتعارف في ذلك الزمان فينبغي غيره على الاصل الاباحة وحسن الاحتياط
غير خفي على كل ذي حجى ويظهر من جماعة التوقف في نجاسة الفقاع لانه قال في الحكم بنجاسته مشهور بين الاصحاب وبه رواية ضعيفة السند

جدا

حد انتم ان ثبت اطلاق الخمر عليه حقيقة كما ادعاه المصنف ره في المعتبر كان حكمه حكم الخمر وقد تقدم الكلام فيه انتهى واشار بذيل الكلام
الى ما ذكره في المسكرات من رد الاستدلال على نجاستها باطلاق اسم الخمر عليها بان الاطلاق اعم من الحقيقة قلت ما ذكره وان كان لا
باس به على هذا فانا لما قلنا بانجبار الاخبار الضعيفة بالشهرة صح لنا الاستدلال بتلك الرواية التي حكم هو بضعفها قوله
العاشر الكافر لا اشكال في نجاسة من عدا اليهود والنصارى من الكفار وقد نقل المصنف ره في المعتبر على ما نقل عنه كغيره اتفاق
الاصحاب على نجاستها بل قام عليه الاجماع المحصل فلا كلام في ذلك وانما الكلام في اليهود والنصارى فان المعروف المشهور نجاستهم
بل ادعى عليها علم الهدى ره وابن ادريس الاجماع ونقل عن ابن الجنيد ره في احد كلاميه ان الاجتناب اولى وفي كلامه الاخر ان
الاجتناب احوط وعن ابن عقيل ره القول بعدم نجاسة اسئارهم وعن المفيد ره في المسائل الغرية القول بالكراهة وعن الشيخ في نه
مثل هذا لانه قال هنا يكره للانسان ان يدعو احدا من الكفار الى طعامه فياكل معه فان دعاه فليامره بغسل يده ثم ياكل معه ان شاء
انتهى احتج القائلون بالنجاسة بامور الاول قوله تع انما المشركون نجس والمحكي في تقريب الاستدلال به عن المعتبر ان الاضمار
خلاف الاصل والاخبار عن الذات بالمصادر شايع اذا كثرت معانيها في الذات كما يقال رجل عدل واعترضه في ك بان النجس
لغة المستقذر قاله الهروي في تفسير الاية وهو لكل مستقذر ونجس المستقذر واعم من النجس بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء ولو وجب
حمل اللفظ على الحقيقة اللغوية عند انتفاء المعنى الشرعي وهو غير ثابت هنا سلمناه ان المراد بالنجس المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء
لكن اللازم منه نجاسة المشرك خاصة وهو اخص من المدعى اذ من المعلوم ان من افراد الكافر ما ليس بمشرك قطعا فلا يصلح لاثبات
الحكم على وجه العموم وقد وقع في كلام من تاخر عنه ما يكون جوابا عن الاعتراضين اما عن الاول فهو ما ذكره بعض المحققين ره
من ان التامل في كون المراد بالنجس هو المعنى الشرعي في غير محله اما لان النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في الاشياء في نظر
الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوي واما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي وهي حرمة
قربهم من المسجد الحرام اذ لا يجب تجنيب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا هذا واما عن الثاني فهو ما حكي عن الفاضل الاصبهاني ره في
شرح الروضة من التصريح بشمول المشرك الذي لشيوع الاطلاق عليه مستشهدا بما حكاه النووي في التحرير من ان المشرك يطلق على
كل كافر من عابد صنم ويهودي ونصراني ومجوسي وزنديق وغيرهم وبما يظهر بعضهم بنسبة الاشراك الى اليهود والنصارى في
قوله تع وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله الى ان قال تعالى الله عما يشركون ولكن بعد ذلك كله قال بعض
المحققين ره ان الانصاف ان الظاهر من المشركين خصوص المعهودين عند الخطاب الممنوعين عن دخول المسجد الحرام فلا يعم
كل مشرك فرضا الا من جهة تعليق الحكم على الوصف او من جهة دعوى عدم القول بالفصل الثاني قوله تع كذلك يجعل الله الرجس
على الذين لا يؤمنون حكي عن المصنف ره في المعتبر انه تمسك به ثم قال لا يقال الرجس العذاب رجوعا الى اهل التفسير لانا نقول حقيقة
اللفظ يعطي ما ذكرناه فلا يستند الى مفسر برايه ولان الاسم رجس لما يكره فهو يقع على موارده بالتواطي فيحمل على الجميع عملا
بالاطلاق واعترضه في ك بان الرجس لغة يجيء لمعان منها القذر والعمل المؤدي الى العذاب والشك والعقاب والغضب والظ
ان اطلاقه عليها على سبيل الاشتراك اللفظي فيكون مجملا محتاجا في تعيين المعنى المراد الى القرينة على ان المتبادر من سوق الاية ارادة
الغضب او العذاب كما ذكره اكثر المفسرين وقوله ان الرجس اسم لما يكره فهو يقع على موارده بالتواطي فيحمل على الجميع عملا بالاطلاق غير
جيد اما اولا فلان اطلاق اسم الرجس على ما يكره لم يذكره احد ممن وصل الينا كلامه من اهل اللغة ولا نقله ناقل من اهل التفسير فلا
يمكن التعلق به واما ثانيا فلان اطلاقه على ما يكره لا يقتضي وجوب حمله على جميع موارده التي يقع عليها اللفظ بطريق التواطي
لانتفاء ما يدل على العموم الثالث الاجماعات المنقولة ووجه الاستناد اليها ما بينه لا ينافيها حكاية الخلاف في المسئلة انه لم يحك الا
عمن عرفت ولا ضير في ذلك لانه على تقدير ظهوره او لوية الاجتناب او احوطيته في خلافه وجوبه ان المجمعين لم يعتدوا بخلافه
لانه يقول بالقياس ويفتي بما يوافق مذهب العامة واما ابن ابي عقيل فمصيره الى طهارة اسئارهم تمام من جهة انه يرى عدم انفعال
الماء القليل بالنجاسة واما المفيد ره في الغرية فقد استظهر انه اراد بالكراهة الحرمة او عدل عنها ولهذا لم ينقل اتباعه عنه هذا
القول في كتبهم وادعوا الاجماع على النجاسة واما الشيخ ره في النهاية فقد قيل ان ابن ادريس ره حمل كلامه فيها على انه اورد ايرادا
لا اعتقادا ومحصله ان الشيخ ره ذكر هذه الفتوى للحكاية والرواية لمضمون بعض الاخبار وقال المصنف في كتاب الاطعمة والاشربة من كتب

النهاية

النهاية بعد ذكر قول الشيخ ره في النهاية ويكره ان يدعو الانسان واحدا من الكفار الى طعامه فياكل معه فان دعاه فليامره بغسل يده
ثم ياكل معه ان شاء ما نصه ما الفائدة في الغسل وهو لا يطهر به الجواب الكفار لا يتورعون عن كثير من النجاسات فاذا غسل
يده فقد زالت تلك النجاسة وهذا يحمل على حال الضرورة او على مواكلة اليابس وغسل اليد لزوال الاستقذار النفساني الذي يعرض
من ملاقاة النجاسات العينية وان لم يفد طهارة اليد ويؤيده رواية العيص بن القاسم قال سئلت ابا عبد الله ع عن مواكلة اليهودي والنصراني
فقال لا باس اذا كان من طعامك وسئلته عن مواكلة المجوس فقال اذا توضأ فلا باس والمعنى بالتوضي هنا غسل اليد انتهى ولا
مناص من الالتزام بالتوجيه لانه قال الشيخ ره في النهاية قبل العبارة المذكورة باسطر يسيرة ما لفظه ولا يجوز مواكلة الكفار
على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم وباشروه بنفوسهم
لم يجز اكله لانهم انجاس ينجس الطعام بمباشرتهم اياه وقد رخص في جواز استعمال الحبوب وما اشبهها مما لا يقبل النجاسة وان باشروه
بايديهم انتهى الرابع الاخبار الدالة على ذلك كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئله عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدرى
لمن كان هل يصلح الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله وصحيحة محمد بن
مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن انية اهل الذمة والمجوس فقال لا تاكلوا في انيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في انيتهم
التي يشربون فيها الخمر وحسنة سعيد الاعرج او موثقته عن الصادق ع في سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا ورواية
ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب
فان صافحك بيده فاغسل يدك ورواية علي بن جعفر ع عن اخيه قال سئلته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه
نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل احتج القائلون بالطهارة بوجوه الاول الاصل
فان النجاسة انما تستفاد بتوقيف الشارع ومع انتفائه تكون الطهارة ثابتة بالاصل وينفي وجوب الاجتناب باصالة البرائة
الثاني قوله تع وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فانه شامل لما باشروه وغيره وتخصيصه بالحبوب ونحوها مخالف للظاهر لاندراجها
في الطيبات ولان ما بعده وهو طعامكم حل لهم شامل للجميع قطعا ولانتفاء الفائدة في تخصيص اهل الكتاب بالذكر فان ساير الكفار
كذلك الثالث الاخبار ومن ذلك صحيحة العيص بن القاسم انه سئل ابا عبد الله ع عن مواكلة اليهودي والنصراني فقال لا باس اذا كان من
طعامك وسئلته عن مواكلة المجوس فقال اذا توضأ فلا باس وصحيحة ابراهيم بن محمود قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك و
انت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا باس تغسل يديها قال بعض المحققين ان هذه الرواية ظاهرة في الطهارة
قولا وتقريرا كما لا يخفى ثم قال واوضح منها من حيث التقرير صحيحة ابن سنان اني اعير الذمي ثوبا وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير
ثم يرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا
باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وصحيحة علي بن جعفر انه سئل اخاه موسى ع عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلوة
قال لا الا ان يضطر اليه وصحيحة ابن ابي محمود عن مولينا ابي الحسن الرضا ع الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه يبول
ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا باس وصحيحة ابن مسلم لا تاكل في انيتهم اذا كانوا ياكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ولا يخفى ان الاصل
يرتفع بالدليل وستعرف قيام الدليل على النجاسة وعدم نهوض ما دل على الطهارة في مقابله واما الاية الكريمة فقد يجاب عنها
بورود الاخبار المعتبرة بارادة العدس والبقول والحبوب من الطعام فمنها صحيحة هشام في قول الله تع طعامهم حل لكم فقال العدس والحمص
وارتكاب خلاف الظاهر بحكم الاخبار المعتبرة لازم وقد يجاب ايضا بارادة البر من الطعام ويؤيده ما عن المصباح المنير انه اذا اطلق اهل
الحجاز الطعام عنوا به البر خاصة وما عن المغرب من ان الطعام اسم لما يؤكل فقد غلب على البر وعن ابن الاثير عن الخليل ان الغالب في كلام العرب
انه البر خاصة وربما حكي هذا المعنى عن غيرهم ايضا وقد يشهد له حديث ابي سعيد كنا نخرج لصدقة الفطرة على عهد رسول الله ص صاعا من
طعام او صاعا من شعير لكن قد يورد على هذا الجواب بانه ينافي اضافة الطعام الى الذين اوتوا الكتاب وعلى هذا فيتجه حمل الطعام على ما ذكر
فيما اشير اليه من الاخبار من العدس والبقل وغيرهما مما طلبوا من موسى ع ان يدعو ربه ان يخرج لهم مما انبتت الارض من العدس والبقل بل
في الجواهر انه لا يبعد ارادة طعامهم المنزل عليهم كالمن والسلوى والذي دعى الله هو موسى بان تنبته الارض لهم من العدس والفوم ونحوهما انتهى
والاضافة حينئذ في غاية اللطافة والوضوح هذا ولقائل ان يقول ان الاية الكريمة بعد ما سمعت تحتمل اما ان قيل فيهما من قبيل المجمل فلا يصح الاستدلال به

على شئ واما الاخبار ففيه انه يمكن الجمع بينها وبين الاخبار السابقة الدالة على النجاسة باحد امرين اما حمل هذه على التقية او حمل النهى في الاخبار المتقدمة على الكراهة ويشهد للثانى مطابقته لمقتضى النص واطلاق النهى عن الصلوة في الثوب قبل الغسل في صحيحة على بن جعفر المتقدمة ويدل عليه صريحا خصوص صحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابى عبد الله ع ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تاكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تاكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تاكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تتنزه عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير وربما كان في هذه الرواية اشعار بان النهى عن مباشرتهم للنجاسة العرضية فتامل انتهى ويرى من هذا الكلام التوقف بل الميل الى الحمل على الكراهة وقال بعض المحققين ره بعد ذكره الاخبار التى احتجوا بها على الطهارة وهذه الروايات كما ترى ظاهرة الدلالة على الطهارة قابلة لحملها على التقية وحمل الاخبار الاولة يعنى الاخبار الناهية على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات العرضية لمواظبتهم على اكل لحم الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وعدم التوقى عن النجاسات الا ان المانع من حمل الحمل امران احدهما موافقة هذه الاخبار لمذهب العامة الذين جعل الرشد في خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التحير للاخذ بخلاف ما يفتون لان اكثر الرشد لا في استفتائهم مداراة كما قيل شاوروهن وخالفوهن وقرب احتمال ورودها تقية في البيان او في العمل فان مذهب الجمهور كما في المنتهى وغيره على طهارتهم ويشهد به الروايات مثل رواية زكريا بن ابرهيم قال كنت نصرانيا فاسلمت فقلت لابى عبد الله ع ان اهل بيتى على دين النصرانية فاكون معهم في بيت واحد واكل من آنيتهم فقال يأكلون لحم الخنزير قلت لا ولكنهم يشربون الخمر فقال كل معهم واشرب فانه لولا التقية لم يكن وجه للفرق بين الخنزير والخمر واوضح من ذلك رواية الكاهلى قال سئل رجل ابا عبد الله ع عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسى ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا اواكل المجوسى واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظاهر من الرواية مواكلة المجوسى محرمة من الله سبحانه لكنه لا احرمه عليكم من جهة شيوع ذلك في بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علة لكراهة التحريم ولو لم يكن الحكم من الله هو التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك البلاد ومما يرشد للتقية رواية اسمعيل بن جابر المذكورة الثانى موافقة اخبار النجاسات للاجماعات المستفيضة ان هؤلاء لم يطلعوا على هذه الرواية وهل وصلت الينا الا بوساطتهم بل يمكن دعوى الاجماع المحقق هذا كلامه ره وهو جيد لكن في دلالة رواية اسمعيل بن جابر على صدورها على وجه التقية تامل هذا وبعد ذلك ينبغى البحث عن امور الاول ان نجاسة الكافر تعم اجزائه التى لا تحلها الحيوة ام تختص بما تحله الحيوة فنقول المستظهر في الحدائق نفى الخلاف عن عمومها للجميع وظاهر عبارته لفقد ان علم الهدى رض مخالف في ذلك لانه قال فيه حكم السيد المرتضى رض بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين كعظم الكلب والخنزير وشعرهما انتهى ومعلوم ان نجس العين يصدق على الكافر كما يصدق على الكلب والخنزير لكنك قد عرفت سابقا ان ما حكم عليه بالطهارة صريحا انما هو شعر الميتة وشعر الكلب والخنزير وليس من لفظ نجس العين او ما يرادفه في كلامه من عين ولا اثر ولعل تعميم العلامة ره لعنوان المسئلة من جهة ما يلزم مذهبه نظرا الى الدليل الذى استدل به هناك لانه قال في ذيل كلامه في الناصريات ما لفظه وليس لاحد ان يقول ان الصوف والشعر من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك لانه لا يكون من جملة الحى الا ما تحله الحيوة وليس من جملته وان كان متصلا به انتهى وهذا الوجه بعينه يجرى في اجزاء الكافر التى لا تحلها الحيوة وظاهر صاحب المعالم ره هو الحكم بالطهارة لانه قال فيما حكى عنه نص جمع من الاصحاب رض على عدم الفرق في نجاسة الكافر بين ما تحله الحيوة وما لا تحله وظاهر كلامهم انه لا يعلم مخالف سوى المرتضى رض فانه حكم بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين وقد عرفت حكاية خلافه ايضا وبينا ان الحجة المحكية عنه في ذلك ضعيفة ولكن الدليل المذكور هنا للحكم بالتسوية بين جميع الاجزاء لا يتأتى هنا لخلو الاخبار عن تعلق الحكم بالتنجيس على الاسم كما وقع هناك وقد نبهنا على ما في الآيتين من الاشكال فلا يتم التعلق بها في هذا الحكم حيث وقع التعلق فيهما بالاسم ومع ذلك يكون حكم ما لا تحله الحيوة من الكافر خاليا عن الدليل فيتجه التمسك فيه بالاصل الى ان يثبت المخرج عنه انتهى واعترضه في الحدائق اولا بان الاخبار التى قدمنا ذكرها دالة على نجاسة اليهودى والنصرانى الذى هو عبارة عن الشخص والرجل المنسوب الى احد هذين المذهبين ولا ريب ان الشخص والرجل عبارة عن هذا المجموع الذى حصل الشخص في الوجود الخارجى ولا ريب في صدق هذا العنوان على جميع اجزاء البدن وجملته كصدق الكلب على اجزائه ومتى ثبت الحكم بالعموم في اهل الكتاب ثبت في غيرهم ممن يوافق على نجاستهم بطريق اولى وثانيا بانه قد روى الكلينى في الحسن عن الوشاء عمن ذكره عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودى والنصرانى والمشرك وكل من يخالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ولا اشكال ولا خلاف في ان المراد هنا من التحريم النجاسة وقد وقع ذلك معلقا على هذه العنوانات المذكورة ومنها المشرك ومن خالف الاسلام وكل من هذه العنوانات اوصاف لموصوفات

مخلوقة فقد شاع التعبير بها عنها كما شاع التعبير بلفظ الرجل او الشخص او الذات او نحو ذلك ولا ريب في صدق هذه الموصوفات على جملة البدن وجميع اجزائه كصدق الكلب على جملته كما اعترف به فكما ان الكلب اسم لهذه الجملة فالرجل ايضا كذلك ونحوه الشخص وثالثا انا قد اوضحنا دلالة احدى الآيتين يعنى قوله تعالى انما المشركون نجس وبه يتم المطلوب هذا كلامه ره وتصدى بعض المحققين قده لدفع الاعتراض عن صاحب المعالم فقال لا يخفى ان كلام صاحب المعالم ره انما هو على فرض عدم دلالة الآيات كما هو المتضح عنده وكلامه انما هو في الاخبار ولا يخفى ان مرسلة الوشاء على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة اسئارهم ولا ريب في طهور السؤر فيما باشره جسم حيوان لا كشعره ولا كظفره المجرد بل ظاهره عرفا كما تقدم في باب الاسآر بقية الشراب فلا دلالة فيها على نجاسة مثل الشعر اصلا واما الاخبار الدالة على نجاسة اليهود والنصارى فليس فيها الا الاجتناب عن مساورتهم ومخالطتهم ومواكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب المعالم ره لم يصب موقعه فالاولى التمسك في ذلك بالاطلاق معاقد الاجماعات المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار انتهى واقول لا باس بالاعتذار عن جانب صاحب المعالم الا ان المحقق المذكور قد اعترف بان المشرك عبارة عن مطلق الكافر وان الآية الدالة على نجاسته لا قصور فيها الا من جهة ان المراد بالمشركين فيها انما هم المعهودون في ذلك الزمان ولكن يجرى الحكم في حق غيرهم بواسطة تعليق الحكم على الوصف وعدم القول بالفصل ومعلوم ان المشرك عبارة عن الذات كما ان من الواضح ان التعدى الى غير المعهود باى وجه كان انما هو الى ما كان من جنس المعهود وصنفه فلا يكون من قبيل الاوصاف بل يكون من قبيل الذوات وعلى هذا فالتمسك بالآية الكريمة تمام المحل كما ان التمسك باطلاق الاجماعات المدعاة على نجاسة الكافر تمام الوجه الامر الثانى انه قال صاحب المعالم ره فيما حكى عنه ظاهر كلام جماعة من الاصحاب ان ولد الكافر يتبعهما في النجاسة الذاتية بغير خلاف لانهم ذكروا الحكم جازمين غير متعرضين لبيان دليله كما هو الشان في المسائل التى لا مجال للاحتمال فيها وممن ذكر الحكم كذلك العلامة ره في التذكرة لكنه في النهاية اشار الى نوع خلاف فيه او احتمال فقال والاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم وانت اذا احطت خبرا بما قررناه في نجاسة الكافر وجدت للتوقف في الحكم بالنجاسة هنا على الاطلاق مجالا الا ان لم يثبت انعقاد الاجماع عليه وربما استدل له بانه حيوان متفرع من حيوانين نجسين فيثبت له حكمهما كالكلب والخنزير ويشكل بان الظاهر كون المقتضى لثبوت الحكم في المتولد بين الحيوانين النجسين هو صدق اسم الحيوان النجس عليه لا مجرد التولد وبهذا صرح العلامة ره في اثناء كلام له في المنتهى فى ان ولد الكلب ليس نجسا باعتبار تولده من النجس بل باعتبار صدق الكلب عليه وقد عرفت استشكاله في جملة من كتبه للحكم بنجاسة المتولد من الكلب والخنزير اذا كان مباينا انتهى ووافقه في الاشكال صاحب الذخيرة حيث قال صرح العلامة ره وجمع من الاصحاب بنجاسة ولد الكافر بنجاسة اصلية وهو مشكل اذ الدليل ان تم فانما يدل على نجاسة الكافر والمشرك واليهودى والنصرانى والولد قبل بلوغه لا يصدق عليه شئ من ذلك انتهى وتبعهما المحقق البهبهانى ره حيث قال فيما حكى عنه من شرح المفاتيح ان الطفل الذى يولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند الاصحاب لكن العلامة ره قال في النهاية ان الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم انتهى لكن هذا الذى ذكرناه من نسبة الاستشكال اليه مبنى على ان يكون مراده بالحكم صدور الحكم منه ويحتمل ان يكون مراده الاعتراض على العلامة ره بانه اذا لم يثبت الاجماع عنده فيشكل ما حكم به من قوله الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم اذ لا دليل على الحكم سواه فيكون الاجماع مسلما عند المحقق المذكور لكن في الحدائق انه يمكن الاستدلال لان للقول المشهور من تبعيته لابويه في الكفر بما رواه الصدوق ره في الصحيح عن على بن جعفر بن بشير وطريقه اليه في المشيخة صحيح عن عبد الله بن سنان قال سئلت الصادق ع عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم وروى فيه عن وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابيه ع قال اولاد المشركين مع آبائهم في النار واولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة وزاد في الجواهر المرسل في الكافى فاما اطفال المؤمنين فانهم يلحقون بآبائهم وهو قول الله عز وجل بايمان الحقنا بهم ذريتهم ثم ان صاحب الحدائق ذكر الاخبار الدالة على انه يؤجج لهم النار فيؤمرون بدخولها فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما وكان من اهل الجنة ومن امتنع كان في النار وتصدى للجمع بين الطائفتين بما لا يهمنا ذكره واستدل صاحب الجواهر ره للقول المشهور بالاجماع الذى استشعره من كلام المحقق البهبهانى المتقدم ذكره وجعله العمدة في الحكم مؤيدا له بانه يومى اليه تسالمهم على نحوه من احكام التبعية فيه وفى ولد المسلم كالاسير والاسترقاق ونحوهما وسلك بعض المحققين ره في شرح الارشاد في الاستدلال له مسلكا آخر فقال قد عرفت في المتولد من الكلب والخنزير ان الاقوى نجاسة المتولد من نجسين اما للاستصحاب بناء على بقاء الموضوع عرفا كما يحكم بنجاسة ما لا تحله الحيوة من الكافر بعد موته واما لاجل تنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يستبعدون من نجاسة الابوين ذاتا

المتولد منهما فهو شيء مركوز في اذهانهم وان لم نعلم وجهه تفصيلا فكم لهم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل هذا الوجه
هي العمدة والا فيمكن منع الاستصحاب بمنع جزئية الجنين في بطن امه للام عند صيرورته مضغة فلا دليل على نجاسته في ذلك الوقت
ضرورة عدم صحة استصحاب نجاسته حال كونها علقة لانها من حيث كونها دما واما تعبير المصنف ره في النهاية بلفظ الاقرب فهو [illegible]
الاحتمال وان كان الحكم متفقا عليه بين اهل الفتوى نعم لا يكون هذا اجماعا انتهى وربما استدل بقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
وانت خبير بما في ذلك كله اما الاخبار التي تمسك بها صاحب ق وصاحب الجواهر ره فلان الظاهر منها انما هو بيان حال الاخرة
وانهم يدخلون النار كما هو مقتضى سؤاله بقوله يموتون قبل الحنث فيكون الجواب بقوله كفار انهم يجري عليهم حكم الكفار في
الاخرة وهو صريح الرواية الثانية احتمالا مساويا او اظهر وح نقول لو سلمنا الالتزام بمدلول تلك الاخبار لم يستلزم النجاسة في
دار الدنيا فكم من مخالف للعقايد الحقة لا يحكم بنجاسته مضافا ان هذه الاخبار اخبار احاد لا تفيد القطع بل هي مخالفة لقواعد
العدلية وليس شيء من مضامينها من اصول الدين ولا من فروعه كما ان اخبار تاجج النار كك وليس التعرض لها من وظيفة الفقيه اذ لا يهمه
الا ما يتعلق بدار التكليف وليس منه ما يتعلق باحوال البرزخ والقيمة والذي يجب علينا هو ان الله سبحانه ونعم عدل حكيم لا
يفعل بعباده الا ما يقتضيه عدله وحكمته واما ما تمسك به صاحب الجواهر ره من الاجماع انما هو ما استشعره من كلام المحقق البهبهاني ره
وليس كلامه ره صريحا وظاهرا في دعوى الاجماع لان الذي يعطيه كلماته من تقدم عليه هو ان المصرح بالحكم جماعة من الاصحاب وان
الباقين ساكتون عنه نفيا واثباتا فيكون مراده من الاصحاب هم الذين عثر على فتاويهم كيف لا وصاحب المعالم والمدارك متقدمان
عليه ولم يدعيا الاجماع عند العلامة ره مضافا الى انه من جملة الاولين الذين قصرت ايديهم عن تناول الاجماع واما ما ذكره بعض المحققين
من كون نجاسة ما تولد من النجسين امرا مركوزا في اذهان المتشرعين ففيه انه ان اراد بهم العلماء فهم مختلفون فيه كما تقدم في بيان
حكم المتولد من كلب وخنزير ان جماعة يحكمون في المباين لهما في الاسم بالطهارة وقد توقف العلامة ره في جملة من كتبه التي منها التذكرة
مضافا الى ما عرفت من صاحب المعالم ره من انكار ذلك وحكاية التصريح بخلافه عن المنتهى وان اراد بهم العوام فلا حجة في قولهم مضافا
الى انك اذا سالتهم وجدتهم لا يهتدون الى الحكم سبيلا واما قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا ففيه ان المراد بالكفار من يرتكب الكفر
كما ان المراد بالفاجر من يرتكب الفجور فلا يدل على ان المولود الذي لم يبلغ حد البلوغ محكوم عليه بالكفر خصوصا بعد ملاحظة قوله ع
كل مولود يولد على الفطرة فالتوقف فيه كما ذكره صاحب المعالم ره له مجال فروع الاول انه ذكر بعض من قال بالنجاسة ان من
بلغ مجنونا فحاله حال الطفل واما من بلغ وكفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته ثم قال ويشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة الراسخة
في قلبه عنه بالمرة الا ان يتمسك بالاستصحاب وفيه ما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا شك في طهارته الثاني انه لو تولد منهما سفاحا غير
صحيح في حق الكافر بالنظر الى ملته فهل يجري على الولد حكم التبعية عند القائلين بها ام لا قال في الجواهر قد يمنع الاجماع المزبور في المتولد منهما
بغير النكاح الصحيح في حقه اقتصارا على المتيقن منه في قطع الاصول والعمومات وان كان لا يخلو من اشكال انتهى الثالث انه لو كان احد ابويه مسلما
والاخر كافرا فربما تامل بعضهم في تبعيته للكافر في النجاسة وقد منع صاحب الجواهر ره قيام الاجماع الذي استدل به في المتولد من الكافرين
هنا واستند الى تبعيته للاشرف ح ثم قال بل في شرح الاستاد انه الظاهر منهم للاصل وغيره من الاجماع والاخبار انتهى الرابع انه لو جن
بعد بلوغه عاقلا ففي فسخه النظر ففي طهارته وجهان اقويهما نعم للاصل والعموم السالمين عن معارضة التبعية بعد معلومية انقطاعها
بالبلوغ عاقلا فلا استصحاب لحكمها بل لعل استصحاب الطهارة ح متجه بناء على حصولها في فسخه النظر للاصل وعدم صدق الكافر الامر الثالث
في بيان انه هل يتبع المسبي السابي ام لا فنقول ان المسبي على قسمين بالغ وغير بالغ اما البالغ فلا اظن ان احدا قال بتبعيته للسابي سواء كان
ممن يملك كالنساء او ممن يقتل حتما كما لو اخذ الذكر البالغ في حال قيام الحرب او ممن يتخير الامام ع بين المن عليه او اخذ فداء وبين استرقاقه
كما لو اخذ البالغ بعد ان وضعت الحرب اوزارها واما ما ذكره العلامة ره في فروع المسئلة حيث قال الرابع اولاد الكفار حكمهم حكم اباءهم
وهل يتبع المسبي السابي في الاسلام اشكال انتهى فالظاهر ان المراد به ولد الكافر المسبي لا الكافر بقرينة صدر الكلام واما غير البالغ فلا
يخلو اما ان يسبى منفردا عن ابويه او يسبى معهما او مع احدهما فهذه اقسام ثلثة ينبغي تحقيق القول فيها اما الاول فعبارة الشهيد ره في الذكرى
تشعر بوقوع الخلاف فيه لانه قال وولد الكافر نجس ولو سبي واسلم وقلنا بالتبعية طهر والا فلا وسيأتي انتهى ثم ان محل الخلاف فيه في بعض
اللوامع عن بعض الاصحاب ان الطهارة لا خلاف فيها بينهم وان اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلام يعني في احكامه كوجوب تجهيزه لو مات

مثلا وحكي عن صاحب المعالم ره ان ظاهر الاصحاب عدم الخلاف بينهم في طهارته في الحال هذه وانما اختلفوا في تبعيته للمسلم في الاسلام
بمعنى ثبوت احكام المسلم له وهذا امر اخر زائد على الحكم بالطهارة انتهى وظاهر عبارة الشهيد المذكورة هو وقوع الخلاف في خصوص
الطهارة ايضا لانه بنى القول بها على القول بمطلق التبعية وهو الذي يقتضيه ما حكي عن شرح الروضة من حكاية القول ببقاء تبعيته
للابوين في جميع الاحكام وحكاه بعض الاواخر عن تلخيص العلامة ره فان وجود القول ببقاء التبعية للابوين في جميع الاحكام
كما يعطي وقوع القول بنفي تبعية السابي مطلقا كذلك يعطي وجود القول بنفي التبعية له في الطهارة وعلى هذا ينبغي افراد عنوان البحث
في كل منهما فنقول اما تبعيته للسابي في الطهارة فقد عرفت انه يظهر منهم الخلاف فيها وان منهم من هو مثبت وان منهم من
هو ناف ومنهم من هو متردد كالشهيد في عبارته المذكورة حجة المثبتين وجوه الاول اصالة الطهارة السالمة عن معارضة يقين
النجاسة واجاب عنه في لك بان اصالة الطهارة حقها ان يغلب لتحقق النجاسة بمجرد الولادة فيجب استصحابها وهو اصل سالم
عن معارضة يقين الطهارة الثاني لزوم الحرج المنفي لو حكم بنجاسته واجاب عنه في لك بان دليل الحرج ليس صالحا لتاسيس
الحكم لتخلفه في موارد اعظم حرجا وضررا منه مع بقاء النجاسة كما لو استاجر المسلم ولد الذمي مدة صغره بل مطلق الكفار
في المدة الطويلة ولم يقل احد بالحكم بالطهارة بسبب الحرج الثالث الاقتصار في الرخصة على موضع اليقين وفيه ان هذا
انما يتم في مقابلة من يقول بالتبعية في جميع الاحكام فلا يتم في اثبات المدعى وانما لا للمنكر مطلقا الرابع ما حكاه في لك عن
القائلين باثبات التبعية في جميع الاحكام نظرا الى ثبوت الخاص في ضمن العام وهو ان الدين انما ثبت له تبعا وقد انقطعت تبعيته
لابويه بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا لسابيه المسلم وحاصله انه لا يتحقق له دين وانه انما
ثبت له بالتبعية وانما يحصل باقترانه بالمتبوع وقد زال الاقتران بالابوين وحصل الاقتران بالسابي واجاب عنه في لك اولا
بمنع انقطاع تبعيته لابويه بمجرد مفارقته لهما واستقراره عند المسلم في دار الاسلام فانه لا دليل عليه مع تحقق الحكم قبل السبي
بنجاسته بل قبل انفراده عنهما الموجب لاستصحاب النجاسة ومحصله ابداء احتمال ان التبعية انما حصلت من تولده منهما وتفرعه
عنهما لا من مجرد اقتران جسمه بجسمهما لاحتواء مكان واحد لهما وثانيا بانتقاضه بما لو ماتا عنه بعد سبيه معهما فانه لا يحكم باسلامه
وطهارته عند الشيخ القائل باثبات الطهارة له بتبعية السابي وبما لو انفرد ولد الذميين عنهما بمسلم في دار الاسلام فانه لا يرتفع
عنه حكم الكفر اجماعا مع تحقق المفارقة ثم اورد على نفسه بان العلة مركبة من المفارقة وملك المسلم ودار الاسلام فلا يرد ح
ما لا يجمع الاوصاف الثلثة فان الملك في ولد الذميين غير متحقق ثم اجاب بان هذه العلة تحتاج الى الدليل ومع ذلك فان دار
الاسلام وان ذكر في الدليل لكنه غير معتبر في نفسه قطعا فان السابي لو اقام به في دار الكفر للتجارة وغيرها حكموا بتبعيته له ايضا واما الملك
فيختلف قبل قسمة الغنيمة وبعدها لا ستقلال بالسبي والانفراد فان الملك لم يتحقق لاحد عند جماعة منهم مع تحقق الحكم اللهم الا ان يمنع
الحكم هنا على تقدير منع الملك ففي تخلف الولد عن ابويه وانقطاعه عنهما فان الظاهر ان حقيقة دليلهم يرجع اليه على ان ظاهر [illegible]
فينتقض بما ذكرناه الخامس ما تمسك به القائلون بتبعيته له في جميع الاحكام ايضا من ظاهر قوله ع كل مولود يولد على الفطرة وانما
ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وتقريب الاستدلال انهما انما يفعلان به ذلك لسببية تبعيته لهما بكونه معهما فاذا انقطع عنهما
وزالت التبعية انتفى المقتضي لكفره فيرجع الى الفطرة واجاب عنه في لك بان ظاهر الخبر يدل على كون المولود على الفطرة وذلك
يقتضي ان لا يكون احد مرتدا عن ملة وهذا الظاهر غير مراد منه ومن ثم حمله المرتضى ره على ان المعنى ان كل مولود يولد ليكون على
الفطرة فلا دلالة في الحديث على مطلوبهم لان الكون انما يتحقق بعد البلوغ سلمنا دلالته لكن قوله وانما ابواه يهودانه الخ
يقتضي انه لا ينتقل الى الكفر عن الفطرة الا ان يكونا يهوديين او نصرانيين او مجوسيين فولد غيرهم من اهل الملل لا يدخل
فيه ان قيل ان ذلك ثابت بالاجماع على عدم الفرق سلمنا لكن ذلك بمعنى كل من التهويد ونحوه يتحقق بوجوده معهما وقتا ما
بدليل نجاسته قبل السبي فان سببها ليس الا تاثيرهما فيه ذلك فيستصحب مع العمل بمقتضى الخبر فيكون الخبر دليلا عليهم لا لهم لانه
دل على انهما صيراه قبل السبي بحكمهما في الدين فما الذي ازاله انتهى ولكن الانصاف ان ما ذكره كله مبني على ان ابويه يصيرانه في حكم اليهودي
او النصراني او المجوسي والظاهر من الرواية ليس الا معنى الفعلية اذ المراد بها ان الله سبحانه خلق كل مولود على وجه صالح للاسلام
والايمان الا ان ابويه يهودانه على الباطل من حال الصغر حتى يكبر على ملة ابيه وبهذا البيان يبطل ما ذكره في لك كما يبطل اصل الاستدلال

بالحجر وكانه الى ما ذكرنا اشار بعض المحققين ره حيث قال وفى دلالة النبوى نظر ثم عقبه بقوله لخصوص ان المروى في بعض الكتب على ما رايناه
حتى يكون ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهذا اظهر في الدلالة على ان الولد طاهر ما لم يضله ابواه انتهى السادس ما تمسك به بعض
المحققين ره من السيرة القطعية المستمرة على المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم ثم قال
فالقول بطهارتهم هو المعتمد سيما مع ما عرفت من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبى لولا الاجماع عدا ما ذكرناه من الوجهين اللذين
يمكن الخدشة في اولهما بعدم المتولد من نجسين ويشكل التمسك بثانيهما بعد رواية عبد الله بن سنان ورواية اخرى دالة على ان اولاد المشركين
يلحقون باباءهم لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم يعلم ثبوتها لنفس الطفل او الطفل المصاحب للابوين فلعل لوصف المصاحبة
مدخلا في الموضوع الذى يعتبر القطع ببقائه في جريان الاستصحاب ثم قال ولا يتوهم جريان مثل ذلك في ساير موارد الاستصحاب لان النجاسة
من الامور التى اذا تحققت لا ترتفع الا بالمزيل فلا بد من اثباته لاندفاع الاول بان ذلك من خصائص المستصحب الثابت بالاجماع فان الموضوع
فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف وكلمات المجمعين واما اذا ثبت المستصحب بالادلة اللفظية فالموضوع فيه معلوم غالبا
واندفاع الثانى بان النجاسة انما تحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن محلها واما ارتفاعها بارتفاع المحل فلا يحتاج الى رافع للمحل او انقضاء
استعداد وجوده انتهى وفيه ان توجه المنع على دعوى السيرة المستمرة القطعية واضح لانقطاع طريق الجهاد المستتبع للاسر على الوجه
المشروع بعد رسول الله ص لان امير المؤمنين ع لم يمكن يجاهد الكفار وكذا من بعده من الائمة ع وحال زمان رسول الله ص غير معلوم لنا كما انه لو فرض
الاذن من امير المؤمنين ع للخلفاء من جهاد الكفار لم يكن الحال في كيفية معاشرتهم مع الاسراء معلوما لنا والحال في زمان الغيبة اوضح و
بالجملة لا مجال لدعوى السيرة المستمرة هذا مضافا الى ان ما ذكره من قوله ويشكل التمسك بثانيهما لو انفرد عن الجابر لم نفهم له محصلا لانه ان
اراد استعمال كلمة لو في النفى حتى يصير الحاصل انه غير منفرد من الجابر فدلالته انما هو بمعونته ولولا ذلك لم يكن للتمسك به وجه ففيه بعد عليه
انه لا يتفاوت الحال بين كونه مستقلا او وافيا بالدلالة وبين كون وفائه مستندا الى جبر الجابر لحصول المقصود بكل منهما وهو واضح وان اراد
استعمال كلمة لو بمعنى كلمة اذا حتى يكون الانفراد محقق الوقوع لتتجه عليه اولا ان رواية ابن سنان صحيحة كما تقدم في كلام صاحب ق ره و
ثانيا ان الشهرة والاجماع المنقول جابران ونحن انما قررنا الاعتراف بالنظر الى الضعف السندى مراعاة لمذهب المحقق المذكور من عدم اختياره
جبر ضعف الدلالة بالشهرة وان ثبتت تقريره بالنظر الى الضعف الدلالى بملاحظة جبر الاجماع المنقول اياه لكونه قرينة كاشفة عن المراد لم
يتفاوت الحال في توجه ما ذكرناه من الاعتراض وحجية القول بالنفى كما تقدم نقل وجود القول به في كلام بعضهم نقل وجود القول به
في كلام بعضهم وان كان كلام الشهيد الثانى ره صريحا في عدم القائل بالنجاسة احرازا لحد ما ذكره في نوع على اختياره لما ذكره بقوله
ان ظاهر الاخبار كان يقتضى تبعية الولد لابويه في الكفر الى يوم القيام فيخلد معهم في النار او يمتحن بتاجيج نار له يوم القيمة هذا البحث الذى
اكثر وامثر من القيل والقال والجواب والسؤال ويزول الاشكال من هذا المجال ويبطل ما ذكروه من التبعية للمسلم السابى في الاسلام او
الطهارة خاصة لعدم الدليل الشرعى ودليل النجاسة الذى ذكرناه واضح الدلالة لتطابق المقالة على عموم النجاسة وبقائها بسبى امرها الى يوم
القيمة فضلا عن ايام الدنيا لكنهم معذورون لعدم حضور هذه الاخبار لهم في البال بل ولا مرت لهم في الخيال والله الهادى لمن يشاء
والله العالم بحقيقة الحال انتهى وفيه ما عرفت من ان السؤال في صحيحة ابن سنان انما هو عن حال اولاد الكفار من الذين يموتون قبل البلوغ
وليس سؤالا للاستفسار عن حالهم بعد الموت وانهم هل يعاقبون ام لا فلا ينطبق الجواب الا على السؤال عما بعد الموت لان تقريب الاستدلال
على ما يظهر من كلامه انما هو من قوله ع كفار جهنم خبر عن المبتدا المحذوف بقرينة ما ذكر في السؤال من الاطفال الذين يموتون قبل البلوغ فيكون
وجه الشبه بقرينة السؤال هو كونهم معاقبين كما يدل عليه تفريع قوله فيه خلو نسمة ادخل باباءهم ايضا عليه فتكون الرواية اجنبية عما
نحن فيه واما ما دل على انهم ملحقون باباءهم فمع عدم اعتبار سنده غير ظاهر الدلالة اذ يحتمل ان المراد به اللحوق بهم في الاخرة كما هو
مقتضى الصحيحة المذكورة هذا كله مضافا الى ما اشرنا اليه سابقا من كون هذه الاخبار كاخبار تاجيج النار غير موافقة لقواعد العدل
والذى يصح لنا الالتزام هو ان الله سبحانه يعاملهم بعدله وحكمته ولا يهمنا ما زاد على ذلك اذ ليس تفاصيل مثل هذه المسائل مما
يجب علينا الاعتقاد به وثانيهما استصحاب النجاسة الثابتة قبل الاسر نظرا الى انه حيوان متولد من حيوانين نجسين ومن ثم كان قبل الاسر
نجسا لان ذلك هو مقتضى الفرعية وانفراده عنهما ليس من المطهرات المعدودة لانهم لم يذكروا للكافر مطهرا سوى الاسلام و
استصحاب الحكم في ذلك حجة واجيب عنه بان عدم عد التبعية من المطهرات لا يدل على عدم كونه منها وان ذلك غير قادح مع تعرضهم

الحكم

للحكم في موضع يليق به الا ترى انهم لم يذكروا في عداد المطهرات اسلام الوالدين مع اعترافهم بكونه منها في موضع بيانه وتنقيح المقام
ان من يقول بتبعيته للسابى يحكم بطهارته فلو انكر التبعية احد وجب مصيره الى نجاسته وان مبنى القولين على شىء من الاصلين
اللذين هما استصحاب النجاسة واصالة الطهارة فعليهما يدور رحى المسئلة فمن قال بتبعية ولد الكافرين لهما في النجاسة
وحكم باستصحابها عند سبى المسلم اياه لزمه الحكم بالنجاسة ومن ابطل استصحاب النجاسة لزمه الرجوع الى اصالة الطهارة والذى
يمكن ابطال الاستصحاب به وجوه احدها عدم الالتزام بنجاسة ولد الكافرين والحكم بنفى النجاسة صريحا وان لم يقع في كلماتهم
الا ان التوقف موجود ونحن قد بنينا الامر على التوقف وح يجرى اصالة الطهارة بالنسبة الينا فلا يتحقق نجاسة سابقة
على السبى حتى تستصحب فيبقى اصالة الطهارة على حالها ثانيها انكار حجية الاستصحاب اساسا كما صدر من صاحب ك حيث قال ولو
سباه المسلم منفردا فالاظهر تبعيته له في الطهارة لان ذلك مقتضى الاصل ولا معارض له الا التمسك باستصحاب الحالة السابقة
وقد بينا فيما سبق ضعف التمسك به لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من دليل سوى الثبوت فينبغى
التنبه له ثالثها انكار دلالة الدليل على نجاسة ولد الكافرين على نجاسته على وجه يحصل الموضوع حتى يصح استصحابها ومنه الوجه
هو الذى عرفته من بعض المحققين ره حيث منع من استصحاب نجاسته الثابتة لتبعية الابوين بحكم الاجماع بعد سبيه نظرا الى
انه لعل لوصف الاجتماع مع الابوين مدخلا في ثبوت حكم النجاسة له ولا يجرى الاستصحاب مع عدم تحصل الموضوع وتحقق
وسبقه الى ذلك صاحب المعالم ره حيث قال فيما حكى عنه والتحقيق ان احتمال بقاء النجاسة بعد سبى المسلم له ضعيف لما قد ظهر من
انحصار المقتضى للتنجيس قبله في الاجماع ان ثبت ولا ريب في انتفائه بالنظر الى ما بعده والتمسك باستصحاب النجاسة مردود بمنع
العمل بالاستصحاب في مثله كما بيناه في محله في مقدمات الكتاب وبه يظهر جودة احتجاج العلامة ره وجماعة للحكم بطهارته باصالة
الطهارة السالمة عن يقين معارضة النجاسة وضعف مناقشة بعض الاصحاب ان المراد بالعكس لان النجاسة تحققت بمجرد الولادة
فيجب استصحابها وهو اصل سالم عن معارضة يقين الطهارة وتوضيح وجه الجودة والضعف انه لا ريب في ان الاصل في الاشياء
كلها الطهارة الى ان يقوم دليل على خلافها وحيث ان الدليل المخرج عن حكم الاصل في موضع النزاع مخصوص بالحالة السابقة
على السبى والقدر المتحقق من المخالفة لاصالة الطهارة هو ذاك وما عداه باق على حكم الاصل بعد قبول الاستصحاب كما اذا كان دليل
الحكم المستصحب مقيدا بحال كما ترى انتهى هذا كله هو الكلام على تبعيته من حيث الطهارة واما تبعيته للسابى في اصل الاسلام حتى يترتب
عليه احكام المسلمين كوجوب تجهيزه مثلا لو مات فالمحكى عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج والشهيد في س القول بالتبعية لان هذا
الطفل لا حكم له بنفسه وقد خرج عن تبعية الابوين بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا للسابى المسلم فكان
تابعا له في دينه ولقوله ع كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه الخ وقد عرفت عدم الدلالة وضعف السند كما عرفت ضعف
الوجه الاول وخالف في ذلك جماعة فخصوا التبعية بالطهارة وقد عرفت الحال فيها واما الثانى وهو ما لو سبى مع ابويه فالمحكى
فيه عن جماعة هو الحكم بنجاسته وحكى عن شرح الروضة انه قال فيه وكانه لا خلاف فيه عندنا واستدل لهم باستصحاب التبعية للابوين
الى ان يثبت المزيل والملكية ليست مزيلة كما لو زوج المسلم عبده الكافر امته الكافرة فان ولدهما يتبع الابوين دون المالك وبعموم
قوله ع كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فانه لم ينقطع عنه تبعية الابوين لم ينتف عنه التهويد و
التنصير والتمجيس كذا قيل وقد عرفت عدم دلالة الحديث على ذلك مضافا الى انه ضعيف السند ولو فرض اتمامها تابعا لسببهما معه
فمقتضى دليل الشيخ ره تبعيته الان للسابى لكنه وافق هنا على عدم الحكم باسلامه محتجا بانه مولود من كافرين فان ماتا او مات احدهما
لم يحكم باسلامه كما لو كانا في دار الحرب وبانه كافر اصلى فلم يحكم باسلامه بموت ابويه كالبالغ وهذه الحجة بعينها قائمة فيما لو انفرد عنهما
وخبر الولادة على الفطرة على الوجه الذى ذكروه يتناولهما فالفرق غير واضح واما الثالث وهو ما لو سبى مع احد ابويه فقد حكى
فيه عن جماعة انه يتبعه دون السابى ولعله لاستصحاب التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة تبعية السابى لان مدلول النبوى هو ان
الابوين يهودانه لا احدهما وهو مفهوم ضعيف مع ابتنائه على كون المراد انهما يجعلانه في حكم اليهودى او احد لغويه باقرانه معهما
وقد عرفت ضعفه ويعلم الحال هنا مما تقدم فانا لو قلنا بنجاسة ولد الكافرين كان المراد بذلك نجاسته بتبعية ابويه بالتولد منهما
وكونه فرعا لهما لا بالاقتران والاجتماع في دار واحد او بلد واحد مع الشك فيستصحب ذلك الحكم لكن لو ابطلنا الاستصحاب بشىء من الوجوه

السابقة

السابقة كان المرجع هو اصل الطهارة هذا واعلم ان الخلاف في اختصاص التبعية بكونها في مجرد الطهارة او عمومها لجميع احكام
الاسلام واقع في هذا القسم وما قبله كوقوعه في القسم الاول ثم انه يتفرع على القولين المذكورين امور ينبه عليها في ذلك الاول انه لو مات
تحت يد المسلم قبل البلوغ فعلى قول الشيخ ره يجب تغسيله وتكفينه والصلوة عليه ان بلغ الست ويستحب قبلها وعلى القول الآخر لا يصح
ذلك لانه بحكم الكافر كما لو مات مصاحبا لابويه وان كان ملكا للمسلم وحكم بطهارته الثاني انه لو بلغ استمر مسلما عند الشيخ ره وان
لم يسمع منه الاعتراف بما يوجب الاسلام كما في ولد المسلم وعلى القول الآخر لا يحكم بطهارته بعد البلوغ الا ان يظهر الاسلام كغيره من
اولاد الكفار فينبغي لمن ابتلي بذلك ان يعلمه ما يتحقق منه الاسلام قبل البلوغ ويستظهر عند تحقق البلوغ ليتحقق الحكم بالطهارة ولو
اشتبه سنه وبلوغه بني على اصالة العدم فيستصحب الطهارة على القول الثاني وينبغي مراعاته عند ظهور الامارات المفيدة للظن بالاختبار
لعانته وتكرار الاقرار بالشهادتين في مختلف الاوقات لكن لا يخفى انه يمكن المناقشة في استلزام كلام الشيخ ره لما ذكره حيث انه ره انما يقول
بترتب جميع احكام المسلم على السبي الذي سباه المسلم ومعلوم ان من بلغ لا يصدق عليه الصبي وحكم ولد المسلم بعد البلوغ من حيث الحكم عليه
بالطهارة قد ثبت بالاجماع والضرورة ولا اجماع في محل البحث فالحكم عليه بما ثبت له قبل البلوغ لا يخلو اما ان يكون مستنده الاستصحاب
ولا مجال له من جهة تغير الموضوع او يكون مستنده القياس على ولد المسلم وهو باطل فتدبر الثالث عدم جواز بيعه لغير المسلم على قول الشيخ ره
وعلى القول الآخر يجوز مع احتمال العدم لتشبثه بالاسلام واتصافه ببعض الاحكام بخلاف الكافر المحض ومن هو بحكمه وبهذا يظهر ان
القول بتبعيته في الطهارة خاصة ليس هو احوط القولين بل الحكم باسلامه احوط في الامر الاول والاخير الرابع انه لو مات وله قريب مسلم
ولد وارث مسلم فعلى قول الشيخ ره يشاركه ان كان في درجته ويختص ان كان اقرب وعلى القول الآخر الارث للآخر خاصة ولو فرض انه
بلغ قبل القسمة مع تعدد الوارث واسلم شاركه او اختص على الثاني ولو لم يكن له قريب مسلم وارث سوى ما شرعه من التركة وورث
على الاول وكان الميراث للامام ع على الثاني الامر الرابع في بيان ان اللقيط هل يحكم بلحوقه بالمسلم فيحكم بطهارته ام لا فنقول المحكي
عن الشيخ ره هو الحكم باسلام لقيط دار الاسلام اذا كان فيها مسلم صالح لتولده منه سواء بنيت في الاسلام ولم يقربها الكفار ام كانت
دار حرب سابقا لكن غلب عليها المسلمون فتحوها صلحا او قهرا او كانت دار الاسلام فغلبت عليها اهل الحرب فان الاضافة في جميع الصور
بمعنى انه يعتبر فيها النسبة الى الاسلام بشيء من الوجوه المذكورة وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم صالح لتولده منه ولو اسيرا او تاجرا
على ذلك كله بقوله ص الاسلام يعلو ولا يعلى عليه ولا يخلو ذلك عن خفاء واما اذا كانت الدار دار الحرب لكن كانت بحيث
يدخلها التجار فقد ذكروا فيه وجهين الاسلام لغلبة جانبه والعدم لان الدار دار كفر وقال بعض المحققين ره ان التحقيق في ذلك
هو الحكم بالطهارة لانها الاصل واما احكام الاسلام فكل ما كان الاسلام شرطا فيه فلا يحكم به وكل ما كان الكفر مانعا منه يحكم
به وهو جيد قوله وضابطه من خرج عن الاسلام او انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة كالخوارج والغلاة ليس المراد بمن خرج عن
الاسلام من كان مسلما ثم عدل عن الاسلام الى الكفر بل المراد من باينه كاليهود والنصارى وغيرهما والمراد بمن انتحله وجحد ما يعلم من
الدين ضرورة من انتمى واظهر التدين به لكن جحد بعض ضرورياته وتوضيح المقام يتم برسم امور الاول ان نجاسة من خرج عن الاسلام بالمعنى
الذي ذكرنا لا اشكال فيه ولا كلام وانما الكلام فيمن انتحل الاسلام وانكر شيئا من ضرورياته فهل يحكم بنجاسته ام لا وعلى الاول هل
هو من باب استلزام انكار الدين وتكذيب النبي ص حتى يصير حاصل مدعاه ان الحكم الفلاني وان اخبر به النبي ص الا انه لم يحكم به الله تعالى
وليس من عنده او هو بنفسه سبب للنجاسة وان لم يتحقق الاستلزام المذكور اما الاول فقد استشكل فيه صاحب المستند ره بل
قوى الطهارة حيث قال والمستفاد من كثير من العبارات بل المصرح به في كلام جماعة نجاسة المنكر لما يعلم ثبوته او نفيه من الدين
ضرورة وهو مشكل لانا وان قلنا بكفره لذلك ولكن لا دليل على نجاسة الكافر مطلقا بحيث يشمل المقام وشمول الاجماعات المنقولة
لمثله غير معلوم فان ظاهر بعض كلماتهم ان مرادهم من الكفار بالاطلاق غير فرق الاسلام الا ترى ان الفاضل قال في المنتهى بعد دعوى
الاجماع على نجاسة الكفار حكم الناصب حكم الكفار لانه ينكر ما يعلم من الدين ضرورة وكذا يشعر بذلك عبارة المعتبر وغيره ايضا ومع ذلك
يعاضده عدم التبادر وتبادر الغير ويؤكد ذلك ان منهم من حكم بكفر المخالفين لانكاره الضروري ومع ذلك قال بطهارتهم كالفاضل
فانه صرح في زكوة المنتهى وشرح فص الياقوت بان المخالفين لانكارهم ضروري الدين كفروا ومع ذلك هم طاهرون عنده ولهذا
قيل في رد استدلال من يقول بنجاسة المخالفين بكفرهم انه على تقدير اطلاق الكفار عليهم حقيقة لا دليل على النجاسة كلية ولانه هو الا

مصادرة محضة فالطهارة هنا قوية للاصل والقياس على غير المنتحل مردود والاية على فرض تماميتها غير نافعة لعدم تحقق الشرك
مطلقا وعدم ثبوت الاجماع المركب انتهى ولكن لا يخفى ان ما ذكره من ان ظاهر بعض كلماتهم ان مرادهم من الكفار بالاطلاق غير فرق
الاسلام معارض بان صريح بعض كلماتهم هو الاطلاق الا ترى الى قول المصنف ره وضابطه من خرج عن الاسلام او انتحله الى آخره مضافا
الى ان ما استشهد به من عبارة المنتهى لا دلالة له فيه الا من جهة انه حكم الناصب حكم الكفار ولم يقل انه كافر او من الكفار فيدل على ان
الكافر الذي ادعى الاجماع على نجاسته مغاير له ويندفع هذا بان الدليل على النجاسة غير منحصر في ذلك الاجماع فان تعليل كون
حكم الناصب حكم الكافر بانه ينكر ما يعلم من الدين ضرورة يدل على كون كبرى الكلية مسلمة عندهم والا لم يكن للتعليل به وجه
خصوصا بعد ملاحظة ما عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره من ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عنه عند الفقهاء
رض اذا لم يحتمل فيه الشبهة الا ان يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفار ومعيشا فيها بحيث امكن في شانه عروض
الشبهة انتهى وكذا بعد ملاحظة ما حكاه جماعة عن ظاهر الاصحاب من ان انكار ضروري الدين سبب مستقل بل يكفي ملاحظة اختلافهم
في ان سببيته انكار الضروري هل هو من باب استلزام تكذيب النبي ص او هو سبب مستقل مع عدم مناقشة احد في اصل الحكم بل يظهر من
العضدي ان ذلك من مسلمات المسلمين لانه قال فيما قبل المسئلة التي هي آخر مسائل الاجماع ما لفظه انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر
اجماعا واما القطعي ففيه مذاهب احدها كفر وثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب
الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فانه مصرح به في المنتهى انتهى وكذا التفتازاني فانه
قال معلقا على ذيل الكلام انما قال ذلك لان ظاهر كلام المتن والشرح واحكام الآمدي ان في المسئلة ثلثة مذاهب الاول التكفير
مطلقا الثاني عدم التكفير مطلقا الثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر
والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر فلذا قال في المنتهى اما القطعي
فكفر به بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه ثم قال التفتازاني وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما
علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي انتهى ولا يتوهم ان العامة لا يقولون بنجاسة
الكافر فلا يجدي في المقام لانهم يقولون بترتيب سائر احكام الكفر وبثبوت الموضوع يجري جميع الاحكام ومنها النجاسة عندنا
اذ ليس المراد بالكفر المحكوم على منكر الضروري والمجمع عليه في كلام هؤلاء الا الخروج عن دين الاسلام فتامل واما ما حكاه عن
زكوة المنتهى وشرح فص الياقوت فلعل المراد به المخالفون الذين ينكرون خلافته عليه السلام مطلقا والا فالقائلون بكونه رابع الخلفاء
ليسوا منكرين لضروري الدين من هذه الجهة لعدم كون خلافته بلا فصل من ضروريات الدين وانما هو من ضروريات المذهب ثم ان
غاية ما هنالك ان يتجه على العلامة ره في كلامه هذا اعتراض من جهة انه ادخل الخلاف ما جعله كبرى كلية في الاستدلال على نجاسة منكر ضروري
الدين وذلك لا يوجب تقييد كلمات الاصحاب او الاعراض عنها واما الثاني فلهم فيه مسلكان احدهما ان سببية انكار الضروري للنجاسة
والكفر انما هي من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي ص واستلزامه اياه وهو الذي يعطيه كلام المحقق الاردبيلي ره حيث قال الضروري
الذي يكفر منكره هو الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعا عليه اذ الظاهر ان دليل كفره هو انكار الشريعة
وانكار صدق النبي ص في ذلك الامر مع ثبوته يقينا عنده وليس كل من انكر مجمعا عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وعدمه الا
انه لما كان حصوله في الضروري غالبا جعلوا ذلك مناطا وحكموا به فالمجمع عليه ما لم يكن ضروريا لم يؤثر وصرح به التفتازاني في شرح
الشرح مع انه ظاهر انتهى ويستفاد ذلك من كشف اللثام ايضا لانه قال فيه وانما حكم بطهارة من عدى الخوارج والغلاة والنواصب و
المجسمة من فرق المسلمين الا ان ينكر ضروريا من الدين مع علمه بضروريته انتهى وذلك لان التقييد بعلمه بضروريته يدل على انه مع عدم
علمه بضروريته لا يكون نجسا وليس وجهه الا انه مع عدم علمه لا يستلزم انكاره حقيقة انكار صدق النبي ص وقال بعض المحققين ره
في حواشي الروضة ما لفظه ثم بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك لشبهة كان يكون قريب العهد
بالدين ولم ينشأ بين اهله فلو كان لشبهة لم يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان كل
من نشأ بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا ص به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار
اتيان النبي ص به بل ليس منشاؤه الا عدم الايمان بالنبي ص والتصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول بحسب الظاهر ان النبي ص لم يحكم

بوجوبه فان ذلك منه لتقية او نحوها واما في الباطن فلم يؤمن وليس منشاء الانكار الا ذلك وظاهر ان هذا انما يتمشى مع عدم الشبهة او من كان قريب العهد الصحبة بالاسلام والمسلمين ونشاء في بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقايد المسلمين فربما خفى عليه بعض ضروريات الاسلام واخبار النبي صلى الله عليه وآله به فلو انكره ولم يعلم من انكاره انكار النبي صلى الله عليه وآله فيقطن انتهى وثانيهما ان انكار الضروري سبب مستقل في النجاسة وهذا هو الذي نسبه في الجواهر الى ظاهر الاصحاب وقال انه نقل عن غير واحد منهم ظهور الاجماع عليه من غير اشارة الى الاستلزام المذكور وحكى غيره النسبة المذكورة عن مفتاح الكرامة وانها نقلها فيه عن استاده ايضا حجة القول الاول كما يظهر من جملة ممن تعرض للمقام امور الاول عدم الدليل على تحقق الكفر به لنفسه فلا بد من الرجوع الى الاصل ومقتضاه الطهارة الثاني استناء من يحتمل في حقه الشبهة وبعيد لدار عن معقد الاجماع على كفر منكر الضروري في كلام جماعة على حد استنائهم في كلام المحقق البهبهاني المتقدم ذكره وليس في وجهه الا انه مع الشبهة او بعد الدار لا يستلزم انكار الضروري تكذيب النبي صلى الله عليه وآله الثالث انه لو علم الرجل باخبار النبي صلى الله عليه وآله بشيء غير ضروري علما قطعيا ثم انكر حقيته وكونه من دين الله تحقق كفره قطعا ولزم الحكم بنجاسته من جهة تكذيب النبي صلى الله عليه وآله فيعلم من ذلك ان ليس لكون المنكر بالفتح ضروريا مدخل في الكفر وان العلة انما هي تكذيب النبي صلى الله عليه وآله الرابع انه ورد في الاخبار ما يدل على استثناء الجاهل مثل ما ورد في الاخبار باب حد شارب الخمر من ان امير المؤمنين عليه السلام دفع الحد عمن شرب الخمر واعتذر بانى لم اعرف حرمته وما ورد في ذلك الباب عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن رجل دعوناه الى جملة ما يحق له من جملة الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يتبين له شئ من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه بينة انه كان اقر بحرمتها ودعوى عدم المنافاة بين الكفر وعدم اقامة الحد عليه للجهل في غاية البعد هذا ولكن اورد على هذا القول بان اللازم على هذا ان لا يكفر من انكر بعض الضروريات لجهل مركب نشاء من تقصيره في طلب الحق والاقتصار على تقليد اسلافه في ان ما هم عليه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله عموما او خصوصا مع ان كثيرا من الخوارج والنواصب المتاخرين من اسلافهم على هذا الوجه نراهم يتقربون الى الله والى رسوله صلى الله عليه وآله بالبرائة من امير المؤمنين عليه السلام مع ان الاصحاب يحكمون بكفر الفرقتين بانهم منكرون للضروري وكذا كل ضروري صار انكاره دينا للطائفة وعلى هذا فلا بد من ان يكون الكفر مختصا بالطبقة الاولى من منكريه العالمين بانه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله دون المتاخر الذي نشاء على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان متفطنا عالما بان جماعة من الناس بل اكثرهم على خلاف هذا بل وان صار متفطنا لهذا موجبا للشك في صحة دينه فان الشاك في الضروري انما يكفر على هذا القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله حتى يرجع شكه الى الشك في صدق النبي صلى الله عليه وآله والمفروض ان الرجل شاك في ان النبي صلى الله عليه وآله جاء به ام لا ودعوى ان كل فرد من افراد الخوارج والنواصب قد علم بان من دين النبي صلى الله عليه وآله مودة ذي القربى ومع ذلك يكذبه صلى الله عليه وآله في دعواه انه من الله تعالى مخالف للمحسوس وهذا الايراد لا يرد على ما نسب الى ظاهر الاصحاب من ان انكار الضروري بنفسه سبب مستقل لا من حيث استلزامه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله وقد يجاب عن ذلك بالمنع من كون نجاسة الخوارج والنواصب لمجرد جحودهم للضروري وانما هي لعنوانها الخاص اذ لا يستفاد من الاخبار الا ذلك وحكم الاصحاب رضوان الله عليهم ماخوذ منها غاية ما هناك ان من علل بانكاري للضروري اراد تطبيق الحكم على القاعدة ولو في الجملة كما هو دابهم في كثير من الموارد التي نص على حكمها حجة القول الثاني امور الاول نقل ظهور الاجماع من غير واحد على سببية انكار الضروري بنفسه للكفر من غير اشارة منهم الى الاستلزام المذكور مع تاييده بظاهر عطفهم اياه على السبب الاول للكفر بل باقتصار بعضهم في ضابط اصل الكافر عليه لاندراج الاول اعنى الخروج عن الاسلام فيه الثاني انه لا شك في ان الاسلام عرفا وشرعا عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذي يراد منه مجموع حدود وشرع وعينه منجزة على العباد كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن ذلك ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء لم يتدين به اصلا او تدين ببعضه دون بعض واما ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين في الاسلام فالظاهر ان المراد به حدوث الاسلام ممن ينكرهما من غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وتصديقه في ذلك اجمالا فان المراد من الشهادة بالرسالة هي الشهادة بانه رسول مبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء به من الشريعة فلا ينافي كون عدم التدين ببعض الشريعة والتدين بخلافه موجبا للخروج عن الاسلام الثالث النصوص الواردة عن اهل الخصوص ففي صحيحة ابي الصباح الكناني قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود ويقطع ايديهم وما خلق الله عز وجل خلقا اكرم على الله من المؤمنين وان الملائكة خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث تقريب الاستدلال به هو انه لا ريب في ان

المراد بالايمان في السؤال هو الايمان بالمعنى الاعم المرادف للاسلام اذ لا يحصل بالشهادتين سواه واما الجواب فقد اشير فيه اولا الى ان للايمان معنى اخر واعلى من الاول واكمل لا يحصل بمجرد الشهادتين والى ذلك يومى قوله عليه السلام فلم يضربون الحدود الخ ثم اشير فيه ثانيا الى ان الاسلام بالمعنى الاعم المذكور في السؤال ايضا لا يحصل بمجرد الشهادتين لان من جحد الفرائض مع اعترافه بالشهادتين كافر فلا يكون ممن حصل له الايمان بمعنى الاسلام بالمعنى الاعم وكانه الى ما شرحناه اشار بعض المحققين ره حيث قال في ذيل الاستدلال به ان هذه الرواية واضحة الدلالة على ان للشرع بالفرائض ماخوذ في الايمان المرادف للاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب وفي مكاتبة عبد الرحيم الصحيحة ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا عن الاسلام والايمان داخلا في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك عن الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام وعذب اشد العذاب وان كان معترفا انه اذنب ومات عليه اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول الحديث ونحوها رواية مسعدة بن صدقة المروية في الكافي في باب الكبائر والظاهر ان المراد هو الايمان الكامل في الجملة وصحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به وورواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام التي في سندها حماد بن عيسى وفيها ادنى ما يكون به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الخ الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفر منكر شئ من الدين مثل من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه حرام عذب في النار ومثل ما دل على وجوب قتل من افطر شهر رمضان او شرب الخمر بل تارك الصلوة اذا نفوا الاثم على انفسهم ثم ان بعضهم اولحرا ايد هذا القول بقيام السيرة المستمرة من اصحابنا على تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم او الظن بانهم لم يكذبوا النبي صلى الله عليه وآله في ذلك ولا اقل من الاحتمال واورد جملة منهم على هذا القول بانه لا وجه لما اشتهر من اخراج صورة الشبهة كما ان انكار اصول الدين كالالهية والرسالة لا فرق في تكفير منكرها بين ما كان للجحد مع العلم او الشبهة هذا مضافا الى ان الاخبار الدالة على بناء الاسلام وتحديده خالية عن اعتبار التصديق بخصوص الضروريات العملية من حيث انها صارت ضرورية وان ورد ان الاسلام بني على خمس الا ان المراد ذوات هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضروريات حتى يكون كل ما صار كذلك مبنى للاسلام ولعل المراد في علي ان قوله فما بال من جحد الفرائض كان كافرا ايضا لا تصريح فيه بكون الفرائض ضرورية ولا كونها عملية فتامل ثم ان بعض المحققين ره بعد ما نفى الاشكال عن كفر من ينكر ما يرجع انكاره الى انكار صدق النبي صلى الله عليه وآله فصل في المقام تفصيلا وهو ان الملتزم بخلاف الضروري الذي لا يرجع انكاره الى انكار صدق النبي صلى الله عليه وآله اما ان يكون قاصرا واما ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون انكاره لما انكره بل بفعل به يستلزم الانكار كالقاء المصحف في المكان الذي لا يليق به وكسب النبي صلى الله عليه وآله او يكون بالقول الدال عليه مطابقة وهو على قسمين لانه اما ان يكون انكار الما هو من قبيل الضروريات الاعتقادية او يكون انكار الما هو من الضروريات العملية فهذه اقسام ستة وان المقصر يحكم بكفره دون القاصر وذلك لشمول الاخبار المطلقة المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستحلال للمقصر دون القاصر مطلقا سواء انكر ضروريا عمليا او انكر ضروريا اعتقاديا ثم استشعر في المقام اعتراضا بان ذلك لا يتم في الخوارج والنواصب لان القاصر من الفرقتين ايضا نجس فاجاب بان الفرق بين القاصر والمقصر انما هو في منكر الضروري نظرا الى قصور اخبارها عن مرتبة الشمول للقاصر واما الكافر من جهة اخرى فلا فرق فيه بينهما ولا مانع من ان يحكم على القاصر بنجاسته حلده ولا يكون معاقبا ونحن نقول انا نمنع كون نجاسة الخوارج والنواصب لمجرد انكار الضروري فلعله لعنوانهما الخاص بل لا يستفاد من الاخبار الا ذلك كما في اليهود والنصارى فيكون ولاية امير المؤمنين عليه السلام والائمة عليهم السلام من ولده بمعنى محبتهم كالرسالة في النجاسة منكرها من غير فرق بين القاصر والمقصر ثم انه بعد التنزل عما ذكره من تخصيص اطلاق الاخبار المتقدمة بالمقصر الى تسليم الاطلاق بالنسبة اليه والى القاصر خص حكم كفر القاصر المنكر للضروري بما اذا انكر شيئا من الضروريات الاعتقادية واما اذا انكر القاصر شيئا من الضروريات العملية فلا يحكم بكفره واستند في دخول الاولى تحت الاخبار المذكورة الى ان المطلوب من وضع الشارع اياها وجعلها انما هو التدين بالاعتقاد بها فلهذا انبعث تحت اطلاق الاخبار المذكورة واستند في خروج الثانية عن تحتها الى ان الشارع لم يطلب فيها الا العمل ولا عقاب الا على تركها فالمنكر لحرمة الخمر لا دليل على عقابه الا على نفس شرب

الخمر لو شربها لا على ترك التدين بحرمتها لعدم قصد الشارع الى التدين تفصيلا بالاحكام العملية اولا وبالذات وانكان التدين اجمالا
بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله مطلوبا ومع كون المفروض ذلك يبعد الحكم بكفر القاصر ان من البعيد ان لا يحرم على رجل شرب الخمر مثلا ويكفر
بترك التدين بحرمته هذا بالنسبة الى القاصر واما غيره وهو المقصر فقد حكم فيه بالكفر بانكار شيء من الضروريات مطلقا سواء كانت
علمية ام اعتقادية واستند في ذلك الى ظاهر اطلاق الاخبار المتقدمة في غير القاصر والى اطلاق تلك الاخبار بالنسبة الى
العملية والاعتقادية ثم قال وقد تقدم ما ورد في درء الحد عمن لم يعلم بحرمة المحرمات ودعوى عدم الملازمة بين عدم الحد وعدم
الكفر كما ترى بل ظاهر ادلة درء الحد انه لا يحكم بارتداده لا انه مرتد لا يقتل ومنه يظهر ان من استثنى صورة الشبهة عن وجوب
الحد على شارب الخمر ونحوه ممن اعترف بعدم اعتقاده للحكم الضروري ظاهره استثناء ذلك عن الحكم بالارتداد فلا يقول بكونه
مرتدا لا يحد فحاصل ما ذكره بعد التنزل هو التفصيل في القاصر بين انكار الضروري الاعتقادي فيكفر وبين انكار الضروري
العملي فلا يكفر والحكم بكفر غير القاصر في القسمين وان شئت قلت ان المحقق المذكور قد فصل بين القاصر والمقصر في الضروري العملي
بكفر الثاني بانكاره دون الاول واما انكار العقايد الضرورية فقد قوى فيه انه موجب للكفر من غير فرق بين القاصر وغيره في
ذلك للاطلاقات المتقدمة وخصوص ما ورد في كل من العقايد من الحكم بكفر منكره كما لا يخفى على من تتبع ادلة تلك العقايد
مضافا الى اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري هذا حال العقايد الضرورية ثم قال واما النظرية
فلا اشكال في عدم كفر منكرها اذا لم يرد دليل على كفر منكرها بالخصوص واما ما ورد الدليل على كفر منكره بالخصوص كبعض العقايد
التي ليست ضرورية فهل يحكم بكفر منكره على الاطلاق كما هو ظاهر اطلاق ذلك الدليل او يختص ذلك بغير القاصر فيه اشكال
الاقوى الاول اذا كان الدليل لا يصلح للركون اليه في الخروج عن اصالة الاسلام وعموماته فتامل هذا كلامه ره بتغيير يسير وتحقيق
المقام ان النزاع بين القولين الاولين يرجع الى ان القائل بكون كفر منكر الضروري من باب استلزام تكذيب النبي ص ينكر كون
انكار الضروري بنفسه موجبا للكفر لان تكذيب النبي ص عنوان موجب للكفر سواء اجتمع مع انكار الضروري او اجتمع مع انكار غير الضروري
كما لو علم قطعا صدور حكم من النبي ص على وجه النظر والتامل لا من باب الضروري ثم انكر كونه من دين الله وكونه حقا فعلى هذا يكون
علمه به عبارة عن علمه بصدوره من النبي ص ويكون انكاره عبارة عن انكار كونه من جانب الله ومعلوم ان انكار النبي ص موجب للكفر
سواء كان دلالة اللفظ عليه بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وكذا قد يتفق كون انكار الضروري غير مستلزم لانكار النبي ص كما لو
اعتقد عدم صدوره عنه ص او شك فيه او اعتقد ان المراد بما صدر منه ص غير ما انكره فبين انكار الضروري واستلزام تكذيب النبي ص
عموم من وجه واذ قد عرفت محصل مآل النزاع نقول انه لا ريب في كون انكار النبي ص لشيء من الدلالات كفرا واما انكار الضروري كفرا فلا
دليل عليه وما استدل او يمكن ان يستدل به لم يرد به اما الاول فلعدم حجية الاجماع الظني المنقول لعدم الدليل على حجية ظن مجتهد وحدسه على مجتهد
آخر ان لم ندع قيام الدليل على عدم حجيته وما نقله من تاييد الاجماع المنقول بعطفه على السبيل قول مجرد عن التقييد مع كون
المعطوف عليه ايضا غير مقيد ضعيف كما ان التاييد باقتصار بعضهم في ضابط الكفر عليه ضعيف لعدم حجية قول البعض وعدم
كشفه عن آراء الجميع واما الثاني وهو ان الدين عبارة عن مجموع الاسلام ومن خرج عنه ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء تدين
ببعض منه او لم يتدين به اصلا فيتجه عليه ان المراد بعدم التدين بمجموع الاسلام ان كان هو ما يعم العمل والاعتقاد حتى يصدق عدم
التدين بالمجموع على ما لو علم بوجوب شيء من الفرائض العملية ولم يفعله فبطلان الكبرى وفسادها اظهر على علم لان ترك العمل لا
يوجب الكفر بالضرورة اذا كان معتقدا وان كان المراد به خصوص الاعتقاد حتى يكون من لم يعتقد لشيء من مجموع الاسلام
كافرا اتجه عليه ان ذلك يجب تخصيصه بالاحكام التي يجب فيها الاعتقاد وح لا يكون الكبرى ناظرة الى عنوان صالح للتميز لانها
في قوة ان يقال ان عدم الاعتقاد لشيء من احكام الاسلام التي يجب فيها الاعتقاد موجب للكفر والخروج عن الاسلام فهذا الدليل بنفسه
لم يجد شيئا فتثبت الحاجة الى دليل آخر يميز ما يجب فيه الاعتقاد عما لا يجب فيه واما الثالث اعني النصوص فيتجه الاستدلال باولها الذي
هو قوله في صحيحة ابي الصباح الكناني فما بال من جحد الفرائض كان كافرا انه لم يقيد الفرائض بكونها ضرورية حتى ينطبق الدليل على
مدعى المستدل بل ظاهره ان جحد الفرائض مطلقا موجب للكفر وان لم تكن ضرورية بل نقول انه على مدعى خصم المستدل ادل لانه قال
في المصباح المنير جحده حقه وجحد بحقه جحدا وجحودا انكره ولا يكون الا على علم من الجاحد به انتهى وفي مجمع البحرين الجحود هو الانكار مع العلم

يقال جحد حقه جحدا وجحودا اي انكره مع علمه بثبوته ومن قوله تعالى يجحدون اي ينكرون ما تستيقنه قلوبهم انتهى وح يكون معنى الفقرة المذكورة
ما بال من انكر الفرائض مع علمه بثبوتها كان كافرا فلا يدل الا على كفر منكر شيء من الفرائض مع علمه بها وهو حاصل القول الاول
بل نقول انه لا ينطبق على ذلك القول ايضا لان محصل ذلك القول كما عرفت عبارة عن انكار كون ما علم باخبار النبي ص عنه من دين
الله ومن عنده تعالى ومحصل هذه الفقرة هو كفر من انكر كون فريضة من الفرائض حقا مع علمه بكونها حقا فلا يكون الا انكارا عنادا
مثل انكار من علم بصدق النبي ص وحقيته وانكره عنادا او استكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم واما مكاتبة عبد الرحيم
فيرد على الاستدلال بها جميع ما قلناه في صحيحة ابي الصباح واما صحيحة عبد الله بن سنان فنقول في دفع الاستدلال بها ان قوله ع من ارتكب
كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام لم يتضمن وصف الكبيرة بكون حرمتها ضرورية في دين الاسلام ولا قرينة عليه ايض
ومعلوم ان مجرد الاعتقاد بحل كبيرة ليس مما يوجب الكفر فلا بد اما من التقييد بانه مع علمه بصدور حكم حرمة تلك الكبيرة من النبي ص بنى
على انها حلال عند الله واما من التقييد بكون حرمتها ضرورية وليس الالتزام بالثاني اولى من الاول بل الامر بالعكس لثبوت كون
انكار ما يستلزم كذب النبي ص كفرا وقيام الدليل عليه بخلاف كون انكار الضروري من حيث هو كفرا واما صحيحة بريد العجلي من قال للنواة
انها حصاة ومن قال للحصاة انها نواة ثم دان به فيتجه عليه ما ذكرناه في سابقيها لان الكلام المذكور كما يصح ان يكون كناية عن الضروري
كناية عن العلم ولا مرجح ومما ذكرنا يعلم حال الاستدلال بالاخبار الاخر هذا كله مضافا الى ما يرد على الثاني من استثنائهم من سرى
اليه الشبهة ومن كان بعيد الدار في معقد الاتفاق الذي ادعاه المحقق البهبهاني ره ومن هنا يعلم سقوط تاييد هذا القول بقيام السيرة
المستمرة من اصحابنا رض على تكفير الحكماء لانه مع توجه المنع الى اصل ثبوتها نظرا الى انه ربما علم الحاكم بالكفر لعدم اشتباه صاحب ذلك
المذهب او انه غفل عن مقتضى مذهبه مع ان اصل وقوع التكفير من جميع الاصحاب غير معلوم يكون منافيا لما ذكروه من الاستثناء هذا
ويبقى الكلام على ما ذكره المحقق المذكور ره من التفصيل فنتكلم عليه في مقامين الاول ما ذكره اولا من التفصيل بالحكم بكفر المقصر استنادا
الى دلالة الاخبار والحكم بعدم كفر القاصر لعدم شمول تلك الاخبار له فيتجه عليه انك قد عرفت ان الاخبار على اصناف عديدة فمنها ما تضمن
جعل مناط الكفر هو الجحود ومنها ما تضمن معه الاستحلال ومنها ما تضمن ان من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام
ومنها ما تضمن تعبير المشرك بمن قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به ومنها ما تضمن جعل مناط الكفر ان يزعم المنهي عنه مامورا
به اما الاول فيمنع من الاستدلال به ما عرفت من ان الجحود عبارة عن انكار شيء عنادا مع العلم بثبوته وحقيته وعلى هذا لا يبقى مجال التفصيل
بين القاصر والمقصر في دلالة ذلك الخبر لانهما قسمان ممن لم يدرك الحق ولم يصل اليه ومدلول الخبر هو المنكر عنادا ومن البين ان الانكار عنادا لا
يكون الا ممن عرف الحق وايقن به ثم انكره عداوة فلا ينقسم الى القاصر والمقصر ولو فرض ان المراد بالجحود فيه هو انكار حقية ما علم صدوره من النبي
لم يكن للتفصيل بين القاصر والمقصر ايضا وجه لان القاصر وان كان لا يتصور منه الجحود بهذا المعنى الا ان المقصر في المقدمات على قسمين لانه
قد يكون يشتبه عليه الامر فلا يكون انكاره مستلزما لتكذيب النبي ص وقد لا يشتبه فيكون انكاره مستلزما للتكذيب فلا يكون نتيجة
ذلك هو التفصيل بين القاصر والمقصر بل التفصيل بين من علم بصدور الحكم من النبي ص ومن لم يعلم وينطبق الثاني على القاصر وبعض
اقسام المقصر فيلزم التفصيل بين القاصر ومن اشتبه عليه الامر من المقصر وبين المقصر الذي لم يشتبه عليه الامر واما الثاني فلا يخلو حاله
من ان يكون الاستحلال فيه عطفا تفسيريا للجحود فيراد بالاستحلال ما اريد به وح يعلم الجواب عنه مما ذكر في الجزء الاول او لا يكون عطفا
تفسيريا فيراد به معناه الحقيقي الاصلي وح نقول انه لا دلالة في الاستحلال بذلك المعنى على كونه مقصرا لانه ليس الا عبارة عن عد الشيء
حلالا قال في الصحاح استحل الشيء عده حلالا ومعلوم ان عد غير الحلال حلالا كما يكون عن تقصير كذلك يكون عن قصور ولا يؤخذ في
مفهوم الاستحلال كونه مقصرا وعلى هذا يصير مؤدى الحديث ثبوت الكفر بامرين احدهما الجحود والآخر عد غير الحلال حلالا والمراد بالفرائض
فيه ما هو اعم مما فرض فعله وما فرض تركه وباستحلالها مخالفة ما هي عليه ويتحقق بالفعل في المنهي عنه والترك في المامور به ومقتضى وضع
الالفاظ للمعاني الواقعية هو كون المراد بالفرائض هو الفرائض الواقعية ومقتضى اطلاقها هو كونها اعم من الفرائض التي علم المنكر كونها مفروضة
ومما لم يعلم كونها كذلك وكونها اعم مما بلغت حد الضرورة وما لم تبلغ ذلك الحد ولكن الاجماع على عدم ايجاب الكفر بدون شيء من القيدين قرينة صارفة
كاشفة عن عدم كون الاطلاق مرادا ويبقى الكلام في تعيين احد الامرين والانصاف انه لا دليل عليه فيكون مجملا من هذه الجهة وانما نحكم
بكفر الانكار المستلزم لكذب النبي ص من جهة قيام الدليل القطعي عليه كما عرفت الاشارة اليه وقس على هذا الخبر حال الاخبار الاخر من جهة اطلاقها

بالنسبة الى القاصر وبين غيره وكذا اجمالها بالنسبة الى ما يستلزم التكذيب في غيره كما تقدم بل لنا ان نقول ان رواية سليم بن قيس الهلالي تشعر
بان الكفر فيمن زعم ان ما نهى الله شئ امر الله به انما هو من جهة عبادة من امر به بعنوان انه امره وليس الآمر به الا هو الله سبحانه وانما امر
الشيطان المضل فهو يعبد الشيطان دون الله سبحانه المقام الثاني في ما ذكره ثانيا بعد التنزل من التفصيل بين القاصر وغيره في الضروريات
العملية بمعنى عدم كفر القاصر بانكارها وكفر غيره بذلك وبعبارة اخرى التفصيل في القاصر بين الضروريات العملية فلا يكفر بانكارها
وبين الضروريات الاعتقادية فيكفر بانكارها فنقول انه يؤول محصل مستنده في هذه الدعوى الى ان اطلاق الاخبار المذكورة
وان كان يعم القاصر وغيره بالنسبة الى كل من الضروريات الاعتقادية والضروريات العملية الا ان الدليل المؤلف من مقدمتين
احديهما ان الضروريات العملية انما طلب العمل بها دون التدين بالاعتقاد بها وثانيتهما ان القاصر لما لم يكن مكلفا ومخاطبا بالعمل
كان من البعيد كونه مكلفا بالاعتقاد بثبوته في الشرع لخروج القاصر بالنسبة الى الضروريات العملية عن تحت اطلاق تلك الاخبار
المذكورة وح نقول انه يتجه عليه انه بعد تسليم شمول الاطلاق لا مجال لكون الدليل المذكور مخرجا ضرورة عدم صلاحيته مجرد الاستبعاد
للدليلية حتى يستند اليه في اخراج شئ عن تحت الاطلاق الذي هو دليل معتبر مضافا الى منع الاستبعاد من اصله الا يرى ان الواجبات
المشروطة كالحج مثلا اذا انكره غير المستطيع عن تقصير لزم الحكم بكفره كما هو لازم اطلاق كلام المحقق المذكور حيث اعترف بان
المقصر يكفر بانكار الضروريات العملية الثاني ان المصنف ره صرح بنجاسة الخوارج والغلاة قال في جامع المقاصد المراد بالخوارج
اهل النهروان ومن دان بمقالتهم والغلاة جمع غال وهم الذين زادوا في الائمة ع فاعتقدوا فيهم او في احدهم انه اله ونحو ذلك
انتهى وفي المستند ان الغلاة هم القائلون بالوهية علي ع او احد من الناس ثم ان ظاهر عبارة المصنف ره ان نجاستهما اي الفرقتين
انما هي من جهة انكارهما ما هو من ضروريات الدين وفي الجواهر وجه كون الخوارج من منكري الضروري انهم انكروا جملة من الضروريات
كاستحلالهم قتل امير المؤمنين ع ومن معه من المسلمين وحكمهم بتكفيرهم في التحكيم وكون الغلاة من منكري ضروري الدين انه لعله لعدم
نفيهم اصل الالهية والصانع وانما ادعوا ان امير المؤمنين ع مثلا هو الصانع فانكروا ما علم بالضرورة من الدين وبالادلة العقلية
والبراهين مما يجب تنزيه رب العالمين مما اتصف به سيدنا ومولينا امير المؤمنين ع وقال بعض المحققين ره انه يمكن ان يقال ان الغلاة
ان نفوا وجود صانع غير من زعموا فهم كافرون بالله تعالى كالدهرية القائلين بتاثير الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود
ان زعموا ان الرب تعالى اتحد بمن زعموا على نحو الحلول فهم منكرون للضروري ثم قال الاظهر في مذهبهم هو الثاني انتهى ولكن في كشف
الغطاء قسم الكافر على قسمين كافر بالذات وكافر بالاستلزام وعد من الاول الغلاة واتباع مسيلمة ولعل الوجه فيه انهم نافون
لخصوص الصانع او النبوة وان اثبتوا غيره وكيف كان فالدليل على نجاستهم هو نفي الخلاف في جامع المقاصد والاجماعات المنقولة
في كلمات الجماعة والاخبار الكثيرة تنبيه قال بعض المحققين ره ان الغلاة لا اشكال في كفرهم بناء على تفسير اللفظ بمن يعتقد
ربوبية امير المؤمنين ع او احد الائمة ع الا ما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل
ما يطعن القميون في الرجل كثيرا ويرمونه بالغلو ولهذا حكى عن الصدوق ره عن شيخه ابن الوليد ان اول درجة في الغلو نفي السهو
عن النبي ص انتهى وما قاله ابن الوليد مبني على ما حكاه من الاصطلاح لكن مع اشتباه في الصغرى اعني اندراج نفي السهو في التجاوز عن الحد
وما افاده المحقق المذكور ره في محله لان القدر المتيقن من معقد الاجماع ليس الا ما ذكره وان اصطلاح البعض لا يسري الى الجميع ثم
انه قد وقع التصريح في كلام جماعة بالحاق فرق اخرى من فرق الاسلام بالخوارج والغلاة في الحكم بالنجاسة احديها النواصب
ويتم الكلام فيها بالتعرض لامرين الاول في معناه فنقول قال في الصحاح نصبت لفلان نصبا اذا عاديته وعن القاموس ان
النواصب هم المستدينون ببغض علي ع لانهم نصبوا له اي عادوه وفي المعتبر في باب الاسار انهم الذين يقدحون في علي ع لانه قال
فيه ان الخوارج فيقدحون في علي ع وقد علم من الدين تحريم ذلك فهم بهذا الاعتبار داخلون في الكفر لخروجهم عن الاجماع وهم المعنيون
بالنصاب انتهى وحكى مثل هذا التفسير عن المنتهى وقال في التذكرة الناصب هو من يتظاهر ببغض احد من الائمة ع بنجس انتهى وقال
في جامع المقاصد النواصب جمع ناصب وهم الذين ينصبون العداوة لاهل البيت ع ولو نصبوا لشيعتهم لانهم يدينون بحبهم فكك
انتهى وفي مجمع البحرين النصب المعادات يقال نصبت لفلان نصبا اذا عاديته ومنه الناصب وهو الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت ع
او لمواليهم لاجل متابعتهم لهم الى ان قال قال بعض الفضلاء اختلف في تحقيق الناصب فزعم البعض ان المراد من نصب العداوة لاهل البيت ع

وزعم آخرون انه من نصب العداوة لشيعتهم وفي الاحاديث ما يصرح بالثاني فعن الصادق ع انه ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك
لا تجد رجلا يقول انا ابغض محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وانتم من شيعتنا انتهى و
عن السيد المحدث الجزائري ره ان الناصب نصب العداوة لاهل البيت ويتظاهر ببغضهم ونسبه الى اكثر الاصحاب و
عن شرح الفاضل المقداد ان الناصب يطلق على خمسة اوجه الاول القادح في علي ع الثاني من ينسب الى احدهم ع ما يسقط العدالة
الثالث من ينكر فضائلهم لو سمعها الرابع من يعتقد فضيلة غير علي ع الخامس من انكر النص على علي ع بعد سماعه او وصوله اليه على وجه
يصدقه الثاني الدليل على كفره ونجاسته كما هو المعروف ففي جامع المقاصد ان نجاسة هؤلاء الفرق لا كلام فيها انتهى واشار الى
الفرق التي عد فيها النواصب وعن كتاب الانوار للسيد المحدث الجزائري ره الاجماع عليه وكذا في الحدائق وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني
ره الظاهر انها غير خلافية ويدل عليه ايضا ما ورد من عدم جواز مناكحة الناصب معللا بانه كافر وتقريب الدلالة من وجهين احدهما
نفس النهي عن المناكحة لان الاسلام موجب لجوازها وثانيهما الحكم بكفره وما عن العلل في الموثق عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي
عبد الله ع في حديث قال واياك ان تغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت
وهو شرهم فان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه وغيره من الاخبار المشتمل كثير منها على نجاسة المفصل
من ابدانهم وربما اورد على الاستدلال بها بان النجاسة القابلة للزيادة والنقيصة هي الباطنية دون الظاهرية وتصدى لدفعه بعض المحققين
ره بمنع ذلك وبانها مسوقة لبيان ان اجتناب الغسالة المفصلة عن ابدانهم ومجرد النجاسة الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها الا ان ينتقض باشتمال كثير
تلك الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظاهر المقام لا باعتبار نجاسة بدنه ومن جملتها رواية حمزة بن احمد عن ابي الحسن
الاول قال سألته او سأله غيري عن الحمام قال ادخله بميزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما
تغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم واذ قد عرفت ما فصلناه من الامرين فاعلم انه لا اشكال في كفر
من نصب العداوة لاهل البيت ع او واحد منهم فيحكم بنجاسته وهذا هو القدر المتيقن من معنى الناصب وقد نطق الخبران المذكوران وغيرهما
بالناصب لاهل البيت ع واليه يرجع ما عرفته من جامع المقاصد وغيره من ان من نصب للشيعة لانهم يدينون بحبهم ع ناصب محكوم بكفره ضرورة
ان علة نصب العداوة للشيعة اذا كانت حبهم اياهم لم ينفك نصب العداوة للشيعة عن نصب العداوة لاهل البيت ع بل كان الثاني هو
السبب المثير للاول نعم هنا يمكن تصور صورة اخرى وهي ان يكون الرجل معتقدا بكونهم ائمة اخيارا متدينين وكونهم عباد
آل الرسول ويتواليهم بهذا المقدار ولكن لا يكون معتقدا بامامتهم وكونهم خلفاء الرسول فيكره الشيعة ويعاديهم من جهة
افراطهم في حقهم على زعمه كما هو الظاهر من طريقة اكثر العامة لكن هذه الصورة خارجة عن مفروضنا لانه عبارة عن كون علة البغض
محبة الشيعة اياهم ع فلا يكون مثل الرجل المذكور ناصبا فيما ذكرناه يظهر سقوط التمسك بما تقدم في كلام بعض الفضلاء من ان الصادق ع
قال ليس الناصب لنا اهل البيت آه وذلك لان قوله ع لا تجد رجلا يقول انا ابغض محمدا وآل محمد ع مناف لما دل عليه الخبران وغيرهما
من وجود المبغض لهم ع مضافا الى انا نعلم بالعيان من وجود المبغض لهم ع مع ان في فقرتي الحديث تناقضا لانه اذا لم يكن الرجل مبغضا لهم ع لم
يكن مبغضا لشيعتهم ع الا ان يحمل على ما بيناه من الصورة وح يندفع هذا الوجه بسبب الوجهان الاولان هذا واما المعاني الاخر للناصب
فما رجع منها الى المعنى الاول فلا اشكال فيه وما لم يعلم رجوعه اليه فلا ينبغي التعبير بالكفر والنجاسة لعدم الدليل اذ لم يعلم من الاخبار المحكوم
فيها على الناصب بالكفر غير المعنى الاول فلا يثبت حكم النجاسة في معقدها على ما سواه تنبيهات الاول انه عم الناصب في الحدائق
بالنسبة الى كل من قدم الشيخين قال في طي كلامه في البحث عن طهارة المخالفين كما هو المشهور والانكار عليهم ما لفظه وبالجملة فالخلاف
بيننا وبينهم بعني اكثر الاصحاب في ان الناصب هو العدو لاهل البيت ع انما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان
ام لا فنحن ندعي دخولهم تحته وصدقه عليهم وهم يمنعون ذلك انتهى وتوضيح المقال ان المسئلة مما وقع فيها الخلاف وهو في المأخذ
عنوان المسئلة جعل المشهور بين متأخري الاصحاب هو الحكم باسلام المخالفين وطهارتهم وجعل المشهور في كلام اصحابنا المتقدمين
هو القول بكفرهم ونجاستهم ثم حكى عن ابن نوبخت وهو من قدماء اصحابنا انه نقل في فص الياقوت القول بالنجاسة عن جمهور
اصحابنا وانه ذكر ان من اصحابنا من يقول بطهارتهم وعن العلامة ره في شرحه ما ذا فعن النص على امير المؤمنين ع بالامامة فقد ذهب
اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد ص فيكون ضروريا اي معلوما من دينه فجاحده يكون كافرا كمن يجحد المشهور

بالايمان ما صورته لان الامامة من اركان الدين واصوله وعلم ثبوتها من النبي ص ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول في جميع ما
جاء به فيكون كافرا انتهى وعن المفيد ره في المقنعة ما لفظه ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي
عليه وحكى نحوه عن ابن البراج ثم حكى عن التهذيب انه قال فيه بعد نقل عبارة المقنعة الوجه فيه ان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون
حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل وعن ابن ادريس ره في السرائر بعد ان اختار مذهب المفيد ره جواز الصلوة على المخالف ما
نصه وهو الاظهر ويعضده القرآن وهو قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا يعني الكفار والمخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا
ومذهب المرتضى رض في ذلك مشهور في كتب الاصحاب الا انه لم يحضرني الآن شيء من كلامه في الباب ثم حكى عن الفاضل الصالح
المازندراني ره انه قال في شرح اصول الكافي ومن انكر يعني الولاية فهو كافر حيث انكر اعظم ما جاء به الرسول ص واصلا من اصوله وعن
الشريف القاضي في كتاب احقاق الحق من المعلوم ان الشهادتين بمجردهما غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي ص من احوال
المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولا شك في ان المنكر لشيء من ذلك
ليس بمؤمن ولا مسلم لان الغلاة والخوارج وان كانوا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار بالشهادتين الا انهما من الكافرين نظرا الى
جحودهما ما علم من الدين وليكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين ع ثم حكى عن شرح الكفاية للفاضل المحقق ابي الحسن الشريف
بن الشيخ محمد طاهر المجاور بالنجف الاشرف حيا وميتا الحكم بكفره وعدم الفرق بين الايمان بالله وبرسوله ص وبالائمة ع في كون
كل ذلك من اصول الدين وكون انكاره كفرا واستند مضافا الى ذلك بالاخبار المتواترة الدالة على كونهم كفارا مخلدين في النار
ثم قال وممن صرح بالنصب جماعة من اصحابنا المتأخرين منهم شيخنا الشهيد الثاني ره في بحث السؤر من الروض حيث قال بعد قول المص ره ونجاسة
سؤر الكافر والناصب ما لفظه والمراد به من نصب العداوة لاهل البيت ع او لاحدهم واظهر البغضاء لهم صريحا او لزوما ككراهة ذكرهم
ونشر فضائلهم والاعراض عن مناقبهم ع والعداوة لمحبيهم بسبب محبتهم ع وروى الصدوق ره وابن بابويه عن عبد الله بن سنان
عن الصادق ع قال ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو
يعلم انكم تتولونا وانكم من شيعتنا وفي بعض الاخبار ان كل من قدم الجبت والطاغوت فهو ناصب واختاره بعض الاصحاب اذ لا عداوة
اعظم من تقديم المنحط عن مراتب الكمال والمنخرط في سلك الاغبياء والجهال على من تسنم اوج الجلال حتى شك انه الله المتعال انتهى
ثم حكى عن السيد الجزائري في كتاب الانوار النعمانية ارتضاء ما افاده الشهيد الثاني ره ثم ان صاحب الحدائق ره استدل على كفر المخالفين
بعد استثناء المستضعفين بطائفتين من الاخبار احديهما ما دل على كفر المخالفين وهي كثيرة منها ما حكاه عن الكافي انه روى
فيه عن ابي ابراهيم ع قال ان عليا باب من ابواب الجنة فمن دخله كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل ولم يخرج كان
من الطبقة الذين لله عز وجل فيهم المشية ومنها ما حكاه عنه عن الصادق ع قال من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا
ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالا حتى يرجع الى الهدى الذي افترض الله عليه من طاعتنا الواجبة فان مات على ضلالته يفعل
الله به ما يشاء ومنها ما حكاه عن العلل بسنده الى الباقر ع قال ان العلم الذي وضعه رسول الله ص عند علي ع من عرفه كان
مؤمنا ومن جحده كان كافرا الى ذلك مما ذكره من الاخبار التي كلها في مساق ما نقلناه ثم انه ذكر بعد ذلك ان في التعبير عن المخالفين
في الامامة في جملة من هذه الاخبار بالانكار وفي بعض بالجحود دلالة واضحة على ان كفر المخالفين من قبيل كفر الجحود والانكار المستلزم
لاجراء جميع احكام الكفر عليهم حيث تمت عليهم الحجة من جهة قيام البرهان ومخالفتهم مع ذلك وثانيتهما ما ذكره بقوله واما ما يدل
على نصبهم فمنها ما تقدم نقله في كلام شيخنا الشهيد الثاني ره من حديث عبد الله بن سنان ونحوه ايضا وما رواه في معاني الاخبار
بسند معتبر عن معلى بن خنيس قال سمعت الصادق ع يقول ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض
محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتتبرؤن من اعدائنا وروى ابن ادريس ره في مستطرفات السرائر مما استطرفه
عن كتاب مسائل محمد بن علي بن عيسى قال كتبت اليه اسأله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت و
اعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب ثم قال والمستفاد من هذه الاخبار ان مظهر النصب المترتب عليه الاحكام
والدليل عليه اما تقديم الجبت والطاغوت او بغض الشيعة من حيث التشيع فكل من اتصف بذلك فهو ناصب يجري عليه احكام النصب
نعم يجب ان يستثنى من خبر تقديم الجبت والطاغوت المستضعف كما عرفت من الاخبار المتقدمة وغيرها او يخص الحكم بمن عداه وعموم

ذلك

ذلك لجميع المخالفين بعد اخراج هذا الفرد مما لا يعتريه الشك والريب بالنظر الى الاخبار المذكورة انتهى حجة القول بالطهارة وجوه
الاول ان النجاسة حكم مستفاد من الشرع فيقف على الدلالة وحاصله التمسك باصل الطهارة الثاني انه لم يجتنب علي ع بعد النبي ص
سؤر احد من الصحابة مع مباينتهم له ولو لا ذلك لكان ذلك تقية لانه لا يصار اليها الا مع الدلالة وهذان الوجهان تمسك بهما المص ره
في المعتبر في مبحث السؤر ووجه في الرياض هذا الوجه بما هو اعم واتقن حيث قال والاجماع على عدم احتراز الائمة ع عن الاصحاب
عنهم في شيء من الازمنة على حد يظهر عدم كونه من جهة التقية ومما يقرب بوجه آخر وهو قيام السيرة المستمرة القطعية في جميع
الطبقات من العلماء والمتشرعين بل المعصومين ع ولعله هو الذي اراده صاحب الرياض ره بان يكون مراده ره بالاجماع هو العملي
الثالث النصوص المستفيضة بل المتواترة الحاكمة بحل ما يوجد في اسواق المسلمين وطهارته مع القطع بندرة الامامية في جميع
الازمنة سيما في ازمنة صدور تلك النصوص وانه لا ينعقد لخصوصهم سوق يكون الاحكام المذكورة واردة عليه فهو من اقوى
الادلة على طهارة المخالفين الرابع ما تمسك به المص ره في المعتبر من ان النبي ص لم يكن يجتنب سؤر احدهم وكان يشرب من الموضع الذي
كانت تشرب منه عايشة وعن عيص بن القاسم عن ابي عبد الله ع ان رسول الله كان يغتسل هو وعايشة من اناء واحد واعترضه
في ثوبان كلام الحاكم بالنجاسة انما هو فيمن لم يعتقد الولاية ولا ريب ان الولاية انما نزلت في آخر عمره في غدير خم والمخالفة فيها
المستلزمة للكفر المخالفة انما وقعت بعد موته ص فلا يتوجه الايراد بحكاية عايشة والغسل معها في اناء واحد وذلك لانها في
حيوته ص على ظاهر الايمان وان ارتدت بعد موته كما ان جماعة من المنافقين كانوا على ظاهر الاسلام لكونهم منقادين له ولكن
بعد وفاته ص قد ارتدوا فالفرق بين الزمانين واضح الخامس ما تمسك به في المعتبر ايضا من ان امير المؤمنين ع سئل اتتوضأ من
فضل جماعة المسلمين احب اليك او تتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله تعالى الحنيفية
السمحة واورد عليه في ثوبان بانه لا يخلو من نوع مصادرة فان الحكم باسلام المخالفين اول البحث والحاكم انما حكم بذلك لثبوت الكفر والنصب
المستلزمين للنجاسة والمختار انما هو هذا القول اعني الطهارة ولنقدم اولا توهين ما ذكره صاحب الحدائق ره في تشييد القول بالنجاسة
فنقول اما ما حكاه عن فص الياقوت فان اقصى ما يحصل منه هو كون القول بالنجاسة مشهورا بين القدماء ولا ضير في مخالفتنا اياهم
عليها الدليل خصوصا مع قيام الشهرة بين المتأخرين على القول بالطهارة كما اعترف به صاحب الحدائق ره فيما حكيناه من كلامه في اول
المسألة واما ما ذكره العلامة ره في شرحه ففيه ان تحقق التواتر بالنسبة الى شخص لا يستلزم تحققه بالنسبة الى شخص آخر وكذا ثبوته لجماعة
لا يقتضي ثبوته لاخرى فكيف فرع على ثبوت النص بالتواتر صيرورته ضروريا في الدين وضروري الدين عبارة عما لا يجهله احد من اهله ولا
يختص معرفته بصنف منهم دون آخر وح لا يستلزم تحقق التواتر عندنا تحققه عند المخالفين حتى يستلزم انكار ذلك المتواتر تكذيب النبي ص
ولا الجحد مضافا الى ان ما ذكره من ان النص معلوم بالتواتر لا يخلو اما ان يكون المراد به تواتر اللفظ المأثور عن النبي ص في غدير خم او يكون
المراد به تواتر المضمون والاول غير كاف في صيرورة المضمون ضروريا لاحتمال المناقشة في دلالته حتى انه مع اقامة القرائن وصيرورتها قطعية
عندنا لا ينتج ما ادعاه لان القطعي اعم من الضروري خصوصا مع حصول القطع للغير والثاني ممنوع لانا نجدهم لم يتواتر
عندهم المضمون واما ما ذكره في المنتهى فيتجه عليه ما اوردناه على شرح فص الياقوت مضافا الى ما يتجه من ان الامامة من اصول
المذهب عند القائلين بالطهارة فلا بد في اثبات خلافه على الخصم من اقامة الدليل ومجرد الدعوى غير مجد واما ما حكاه عن التهذيب
من ان المخالف لاهل الحق كافر فهو مصادرة لان هذا هو المتنازع واما ما نقله عن ابن ادريس ره من انه يعضده القرآن فيرد عليه
ان القرآن انما نطق بالنهي عن الصلوة على الكفار ولم يدل على كون المخالفين من جملة الكفار وتتميم دلالته بدعوى كونهم كفارا
قول بغير دليل واما ما ذكره من نفي الخلاف فهو ممنوع بتصريح غير واحد من الاصحاب وممن يشهد بوقوعه ابن نوبخت وقد اعترف
به صاحب الحدائق ره لاطلاعه على وقوعه من كلام الاصحاب فما نقله عنه لا يشهد له واما ما استند اليه الفاضل الصالح ره من انه انكر
معظم ما جاء به الرسول ص واصلا من اصوله فهو انما يتم بعد اثبات كون هذا الاصل من اصول الدين واما مع كونه من اصول المذهب
فلا يجدي الا في الحكم بخروجه عن المذهب نعم لو استلزم تكذيب النبي ص لزم الحكم بالكفر لكن المخالفين لا يلتزمون بصدور الحكم عن النبي ص
بالامامة اما لعدم الاعتقاد بصدور اللفظ او لعدم وفائه بالدلالة على المعنى واما ما ذكره الشريف القاضي من التمسك بقوله ع من
مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فلا يدل الا على كونه ضالا ومطلق الضلال لا يستلزم النجاسة كما هو واضح واما استثناء

في الكفر

في كفر الخوارج والغلاة لانّ تجرّدهما ممّا علم من الدين فهو ممنوع اذ الدليل على كفرهما هو الاجماع فيهما وقوله في ذيل الكلام وليكن منه
ممّا علم من الدين بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين ان اراد به انّ امامته ع علمت بالضرورة لجميع المخالفين وانها من ضروريات
الدين فجميع عليه المنع كما عرفت وان اراد غير ذلك فلا جدوى فيه هذا وبقي الكلام على الاخبار الناطقة بان من لم يدخل من بابا
علي ع او انكره كافر والاخبار الواردة عن صاحب نوق ره دلالتها على مطلبهم فنقول امّا الاولى فالظاهر منها ولو بملاحظة ساير الاخبا
والادلة هو الالتزام بامامته بعد النبي ص وكونه ع وصيه ص بلا فصل لكن الكلام في الكفر المحكوم به فيحتمل المنع من كونه مقتضيا
للنجاسة بل الوجه هو جريان احكام الكفر المعنوي وذلك لقيام القرينة على ذلك من ساير الاخبار ففي باب الايمان والكفر من
الكافي قال سئل رجل ابا عبد الله ع عن الاسلام والايمان ما الفرق بينهما فلم يجبه ثم التقيا في الطريق وقد ازف من الرجل الرحيل
فقال له ابو عبد الله ع كانه ازف منك الرحيل فقال نعم فقال فالقني في البيت فلقيه فسئله عن الاسلام والايمان ما الفرق بينهما
فقال الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت
وصيام شهر رمضان وقال الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقرّ بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما وكان ضالا وروى عن
سماعة قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني عن الايمان والاسلام اهما مختلفان فقال الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك
الايمان فقلت فصفهما لي فقال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله ص وبه حقنت الدماء وعليه جرت المناكح
والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما ثبت في القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل الحديث وفي رواية
حمران بن اعين او صحيحه عن الباقر ع قال سمعته يقول الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله تعالى وصدّقه العمل بالطاعة والتسليم
لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز
النكاح واجتمعوا على الصلوة والزكوة والصوم والحج فخرجوا بذلك عن الكفر واضيفوا الى الايمان الى ان قال قلت فهل للمؤمن
على المسلم فضل في شيء من الفضائل والاحكام والحدود وغير ذلك فقال لا هما يجريان في ذلك مجرى واحدا ولكن للمؤمن فضل
على المسلم في اعمالهما وما يتقرّبان به الى الله عزّ وجلّ الحديث قال في الرياض بعد ذكر الروايتين الاخيرتين ما لفظه والمعتبرة بمعناهما
مستفيضة وفيها الصحيح والحسن لكن ليس فيها انّ الاسلام هما الشهادتان وان كان يظهر منها بنوع من التامل فاذا ثبت اسلامهم ثبت
طهارتهم للخبر ايتوضّأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احبّ اليك او يتوضّأ من ركو ابيض مخمّر فقال بل من فضل وضوء جماعة المسلمين
الحديث انتهى قلت يمكن تتميم الاستدلال بوجه آخر وهو انّ الاسلام والكفر متضادّان وقد بيّن معنى الاسلام في هذه الاخبار شرحا
فتفسير هذه الاخبار على الوجهين ممّا ذكره صاحب الرياض وممّا ذكرناه قرينة على انّ المراد بالكفر في تلك الاخبار هو الكفر المعنوي فلا
يستلزم ثبوت الاحكام الدنيوية التي منها النجاسة او على انّ المراد كفر الترك كما ذكره بعضهم فهو تارك له وهو كلام خال عن الفائدة فيتعيّن
حمله على الكفر المعنوي ولا يتوهّم انّ ما ذكره من طريق الاستدلال يجري في النواصب والغلاة من فرق الاسلام واقرارهما بالشهادتين
لانهما خرجا بالاجماع والاخبار الخاصة ثمّ لو تنزّلنا عن كون اخبار معنى الاسلام قرينة على انّ المراد بالكفر في الاخبار السابقة
ما ذكرناه فلا اقلّ من التعارض فيلزم الرجوع الى اصل الطهارة الذي تمسّك به المصنّف ره لكن بعد الاغماض عمّا ذكر من الدليل على
الطهارة الذي عمدته عندنا هو الوجه الثاني والثالث من الوجوه التي تمسّك بها القائلون بالطهارة مضافا الى ما حكاه في المستند
عن الكافي في باب ارتداد الصحابة من رواية زرارة عن ابي جعفر ع وفيها فامّا من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم
ولا عداوة لامير المؤمنين فانّ ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام وهو اصرح من جميع ما تقدّم ويجري حكمه في اكثر اهل الطبقات
المتأخّرة ممّا عدا النواصب والخوارج فتدبّر واجاب في الرياض عن الاخبار الناطقة باطلاق الكافر على المخالف بوجهين آخرين
احدهما انّ الاطلاق اعمّ من الحقيقة والظاهر انه اطلق لفظ الكافر بطريق الحمل على المخالفين في مثل قولهم من انكرها كان ومن
خرج من بابه يعني عليا ع كان كافرا وحينئذ فيحتمل انّ معنى قوله كغيره من العلماء الاطلاق اعمّ من الحقيقة هو انه اذا اطلق لفظ على معنى كان الاطلاق
اعمّ من كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وفيما نحن فيه كذلك لا نعرّفه ذكر هذا الكلام عن المرتضى ره من تعليل نجاسة المخالف
باطلاق الكافر عليه فيكون اللفظ عبارة عن الكافر والمعنى الذي اطلق عليه عبارة عن المخالف وعلى هذا فلا ينطبق عليه ما قرّر
في الاصول من انه اذا تميّز المعنى الحقيقي من المجازي ولم يعلم ان ايهما المراد كان الاصل الحقيقة هناك مجال ينطبق عليه قولهم انّ مجرى

قولهم الاطلاق والاستعمال اعمّ من الحقيقة انّما هو ما اذا علم المراد وشكّ في اتصافه بكونه معنى حقيقيا او مجازيا وعلى ما عرفت
لا يتعيّن كون المخالف كافرا بالاستعمال الحقيقي ومن المعلوم انّ حكم النجاسة انما ورد على المعنى الحقيقي للكافر فيجري في هذا الذي
اطلق عليه اصل الطهارة وثانيهما انّ امارات المجاز من عدم التبادر او تبادر الغير وصحة السلب موجودة وعلى تقديرها فلا دليل
على النجاسة كلية يعني بالنسبة الى جميع اصناف المخالف وان قام الدليل على نجاسة بعض اصنافه كالناصب وتوضيحه انّ الامارات
الدالّة على كون الكافر مجازا في المخالف موجودة فيخرج بها عن موضوع القضية المحكوم فيها بنجاسة الكافر لانّ الموضوع في تلك
القضية انّما هو المعنى الحقيقي للكافر ويجري في المخالف اصل الطهارة وامّا الثانية فقد عرفت انّ ما ذكره صاحب نوق ره منها
روايتان احديهما ما روي عن الصادق ع ليس الناصب من نصب لنا الى آخر الحديث وقد عرفت ما في التمسّك بها من قبيل التنبيه
والاخرى ما حكاه عن مستطرفات السرائر عن مسائل محمد بن علي بن عيسى ويجري فيه البحث سندا ودلالة امّا الاول فلانّ اقصى ما
قيل في مدح محمد بن علي بن عيسى هو انه كان وجها بقم واميرا عليها من قبل السلطان وكذلك كان ابوه يعرف بالطلحي له مسائل لابي
محمد العسكري ع كذا في الخلاصة ومعلوم انّ هذا المقدار لا اثر له في وجوب الاخذ بروايته وامّا الثاني فلانّ غاية ما يحصل
من الرواية انّ من قدّم الجبت والطاغوت ناصب ولا دلالة فيها على نجاسة الناصب بهذا المعنى والاخبار السابقة الناطقة بنجاسة الماء
المنفصل من بدن الناصب مقيّدة بكون النصب لاهل البيت ع لانه الظاهر افراد الناصب استعمالا واقواها اعتبارا فلا يفهم من الاطلاق
الا ذلك وربّما امكن الاستشهاد على انّ الناصب اذا اطلق كان المراد به ما ذكرناه ما نقله في نوق عن الكافي بسنده عن عبد الله بن ابي يعفور
عن الص ع قال لا تغتسل من البئر الذي يجتمع فيها غسالة الحمام فانّ فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة آباء وفيها غسالة
الناصب وهو شرّهما انّ الله لم يخلق خلقا اشرّ من الكلب وانّ الناصب لنا اهون على الله من الكلب فذلك لانه ذكر الناصب مجرّدا عن القيد من
دون سبق ذكر المقيّد فلا يكون العهد لتقدّم الذكر وذكره في الجملة المتأخرة مقيّدا بقوله لنا فالمراد بالمقيّد وغيره واحد وامّا الاجماع
على نجاسة النواصب فالقدر المتيقّن والظاهر من معقده انّما هو مبغض اهل البيت ع المعادي لهم ودليل نجاسة النواصب منحصر في
هذين ومع اختصاصهما بما عرفت لا يبقى دليل على نجاسة النواصب بغير هذا المعنى لا نقول انّ لفظ الناصب مشترك لفظا بين المعنيين
او المعاني بل نقول انّ الناصب كما عرفت من اهل اللغة موضوع للقدر المشترك الذي هو المعادي ويحصل التمييز بين اصنافه بذكر
المتعلّق كما وقع في كثير من الاخبار ذكر كلمة لنا بعده ولكن كثر استعماله في المقيّد بالقيد المذكور بحيث لا ينصرف الا اليه ومطلق المخالف
ليس معاديا لهم ولهذا قال فيما حكي عن باب النكاح من الفقيه انّ الجهّال يتوهّمون انّ كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وقد اعترف في نوق
بما ذكرناه حيث قال لا خلاف بيننا وبينهم في انّ الناصب هو العدوّ لاهل البيت ع والنصب لغة هو العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم
من القاموس هو العداوة لاهل البيت ع وانّما الخلاف في انّ هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فنحن ندّعي دخولهم وهم
يمنعون والدليل على ما ذكرناه هي الاخبار المذكورة انتهى وقد عرفت عدم صلاحيتها للدلالة على ما هو بصدده من نجاسة مطلق من
قدّم الشيخين ومع كون الحال على هذا المنوال يكون اصالة الطهارة هي المرجع بل هناك ما هو اقوى منها وهو ما دلّ على طهارة
مظهر الشهادتين من الاخبار غاية ما هناك انه خرج عنه بحكم الناصب بالاجماع على كفره فيبقى غيره والحاصل انّ العامّة على اقسام
ثلثة ناصب ومستضعف ومن هو واسطة بينهما والمحكوم بنجاسته بدلالة الاجماع والاخبار انّما هو الاول دون الآخرين بل ربّما
استشكل صاحب الجواهر ره في الحكم بنجاسة الاول ايضا من جهة انّ الظاهر من الاخبار والتواريخ سوان كثيرا من الاصحاب الذين كانوا
في زمان امير المؤمنين ع واصحاب الجمل والصفّين بل كافة اهل الشام بل كثير من اهل الحرمين ايضا كانوا في اشدّ العداوة لامير المؤمنين
وذرّيته فقد روي انّ اهل الشام شرّ من اهل الروم وانّ اهل المكّة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا
مع انه لم ينقل الاحتراز عنهم وكان مخالطة الائمة ع واصحابهم مع المعاندين المذكورين على حدّ مخالطتهم للشيعة ولم تكن مساورتهم
منكرة عندهم ولو سرّا وكذلك الحال في بني اميّة واتباعهم وبني العباس واتباعهم ثم انه ره احتمل اندفاع الاشكال بعدم دخولهم
تحت النواصب لعدم تديّنهم ولاختصاص بغضهم حتى لا يشمل من يبغضهم من دون تديّن بذلك كما لو كان بغضه من جهة داع
دنيوي وتصدّى بعض المحقّقين ره لدفع الاشكال المذكور بوجهين آخرين احدهما منع كون جميع ما ذكر مبغضا واقعيا بل كثير منهم
سيّما في دولة بني اميّة كان يظهر البغض لهم تقيّة وتحقّق السيرة على معاشرة المبغضين واقعا معاملة المسلمين في عدم تطهير ما لاقوه تقيّة

وفي اطلاق غير الناصب عليه نوع بعد الناصب لاهل البيت ع

ممنوع بل قصة سيد الشهداء مع معوم معروفة في قوله لو قتلتم ما دفناكم ولا صلينا عليكم قلت تم ما يتراى في بادي الوهم اليه اشكال من جهة ان احراز كون البغض مبنيا على التقية مما لم يكن اليه سبيل غالبا واشتباه مظهر البغض تقية في جملة المبغضين واقعا اما من قبيل اشتباه القليل في الكثير او من قبيل اشتباه الكثير في الكثير فقد كان يجب عليهم الاحتياط والاجتناب عن الجميع ومعلوم انهم لم يفعلوا ذلك ويمكن دفعه بان من لم يعلم ان اظهاره للبغض من جهة التقية او غيرها لا يجب الاجتناب عنه بعد اظهار الشهادتين فهو من قبيل ما لو تكلم بما يوجب الاشتباه في ارتداده فانه لا يحكم بارتداده ولا يجب الاجتناب عن مباشرته ولا يجوز للحاكم اجراء الحد عليه فيؤل الحال فيما نحن فيه الى انهم كانوا يعلمون ان في اهل الزمان من يظهر البغض الواقعي ومنهم من يظهر البغض تقية ومنهم من يحتمل في حقه اظهاره من جهة التقية وحكم الاخيرين انما هي الطهارة فلا يجب الاجتناب عنها وحكم الاول هي النجاسة وليس شيء من الاصناف مشتبها فهو كما لو علم بان شيئا من الانية الكثيرة متنجس ومنها ما هو مشكوك النجاسة ابتداء لا لاجل انه اصابته النجاسة في حال كونه مغمورا لا عن غيره ام لا ومنها ما هو طاهر وكل من الاصناف الثلثة معين في الخارج مميز عن غيره فلا يجري حكم الشبهة المحصورة مضافا الى ان وجوب الاجتناب انما يترتب على العلم الاجمالي السابق الاصلي دون العلم الاجمالي المنتزع من الشبهة الابتدائية والا فلا يوجد مورد اذ ليس في الدنيا شبهة ابتدائية الا ويمكن ارجاعها الى المعلوم اجمالا وثانيهما ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن ان يكون قد انتشر في زمان الصادقين ع اذ كثير من الاحكام كان مخفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكلمات بعض الاصحاب ولكن لا يخفى ان هذا التوجيه انما هو بالنسبة الى الخصوص من عدى اهل العصمة ع من اصحابهم وغيرهم واما بالنسبة اليهم ع فانه غير تام لانهم كانوا عالمين بالحكم الذي انتشر في زمان الصادقين ع لانهم معدنه ومصدره الا ان يقال انهم ع ليسوا مكلفين بالحكم الذي لم يجب عليهم اظهاره بعد قبل وصول وقته نظرا الى ان حكم النبي ع بالنسبة الى الواحد حكمه على الجماعة فالائمة ع مشاركون للرعية في احكامهم نظير عملهم بالمنسوخ قبل زمان نسخه وبالناسخ بعده ثم لا يخفى ان التوجيه المذكور لا يتم بالنسبة الى من بعد زمان الصادقين ع عن بني العباس واتباعهم وقد صرح في الاشكال بجريانه في بني العباس واتباعهم وكان المجيب غفل عن ذلك وان كان يمكن التفصي عن الاشكال بالنسبة اليهم بعدم العلم بكيفية معاملة المعصومين ع معهم لقلة معاشرتهم بل بعدم كونهم من النواصب لان من تأخر عن هرون من بني من بني العباس يقولون بتقديم علي ع كما قيل ولكن الانصاف ان الغالب على الظن وان لم يبلغ حد اليقين انما هو مخالطتهم ومساورتهم وعدم التجنب عنهم كما هو المنقول من احوال الرضا ع مولينا والمامون وسلوك مولينا الجواد ع معه حتى انه تزوج ابنته الثاني انه هل يعم الناصب عادى الائمة ع او احدا منهم لداع دنيوي لا ديني او يختص بالاخير وجهان من تحقق المعنى والمقصد العداوة الاخروية في العداوة الدنيوية ايضا بل من صدق العبارة المعبر بها في الاخبار الدالة على النجاسة اعني الناصب لاهل البيت على القسمين ومن ضعف اسانيد الاخبار المذكورة وعدم العلم بمناط الحكم الشرعي الذي هو النجاسة وكون العمدة من دليل نجاسة الناصب هو الاجماع والقدر المتيقن منه هو الاخير مضافا الى ما عرفت من تفسير القاموس بالمتدينين بعداوة علي ع وكذا ظاهر تفسير المعتبر والمنتهى وهذا هو الاقوى وان كان الاجتناب عن الجميع احوط وعلى هذا ايندفع الاشكال بمساورة الائمة ع واصحابهم لخلفاء بني امية وبني العباس واعوانهم من حيث كون عداوة اولئك لمجرد السلطنة والرياسة الثالث انه قد صرح في كشف الغطاء بنجاسة ساب النبي ص او الزهراء او احد الائمة ع وكذا هاتك حرمة الاسلام واستجوده صاحب الجواهر ره بالنسبة الى الاخير معللا بانه يأتي في كتاب الحدود انه يتحقق به الارتداد كما نص عليه في القواعد هناك واستشكل في الساب اولا على تقدير عدم دخوله في الناصب خصوصا في سب غير النبي ص نظرا الى عدم الدليل الصالح لقطع اهل الطهارة والعموم الدالة على الطهارة ثم قال واستحقاق القتل كما نص عليه المصنف وغيره في الحدود اعم من الحكم بكفره المستلزم لنجاسته اذ لعله لكونه حدا من الحدود كما يقتل مرتكب الكبائر في الثالثة او غيره ثم قال بل قد يظهر من القواعد بل والكتاب هناك ان قتله لا للارتداد لذكرها له ملحقا بحد القذف مع عدم ذكر اقوالهما له في اسباب الارتداد لكن قد يكون منه ربما عندهم في الهاتك لحرمة الاسلام كما هو الظاهر بل ينبغي القطع به عند التامل فيكون كالساب ح او في الناصب بناء على تحقق مسمى العداوة عرفا وربما يلحق بهم ساب بقية المعصومين من الانبياء السابقين والملائكة المقربين واولى منه الضرب والاهانة والقتل ونحو ذلك انتهى والاظهر ان ساب النبي ص والائمة ع يجمع العنوانين الذين بهما هتك حرمة الاسلام والنصب كان ناشئا عن التدين بالبغض او مطلقا على القول بكون النصب اعم من العداوة الدينية او الدنيوية ويؤيده ما ذكره في ذيل

الكلام ما ورد في زيارة ابي الفضل العباس ع من ان قتلته هتك حرمة الاسلام بقتله ويتجه في المقام اشكال من جهة مساورة الامام لقاتل الامام السابق مثل مخالطة الجواد ع مع المامون لكن الاقوى ما ذكرناه من مقتضى الدليل لعدم اكتناهنا حقايق تكاليفهم وعدم احاطتنا بما هو الواقع في الخارج من افعالهم وكيفياتها وكيفيات معالجاتهم ثم ان ما ذكرناه من اجتماع العنوانين انما هو في الامر بقتل احدهم ع واما المامور المباشر فقد ينفك عن العداوة الدينية والدنيوية فلا يصدق عليه الناصب وان صدق عليه انه هاتك لحرمة الاسلام ومن هنا يعلم ان كل من اساء الادب مع الائمة ع او من يجري مجريهم في وجوب الاكرام كبنات الزهراء سلام الله عليها وعليهن يحكم بكفره ونجاسته من هذا الباب ويظهر نجاسة من سار باهل بيت سيد الشهداء ع من الكوفة الى الشام وان لم يكن ممن حضر وقعة كربلاء ولم يحارب ع ان اساء الادب بالنسبة الى واحدة منهن وعلى هذا فيزيد وعبيد الله بن زياد ضاعف الله عليهما العذاب انجس من كل نجس الرابع انه قال في ئق ينبغي ان يعلم ان من خرج عن الفرقة الاثني عشرية من افراد الشيعة كالزيدية والواقفية والفطحية ونحوها فان الظاهر ان حكمهم كحكم النواصب فيما ذكرناه لان من انكر واحدا منهم كان كمن انكر الجميع كما وردت به اخبارهم ومما ورد من الاخبار الدالة على ما ذكرنا ما رواه الثقة الجليل ابو عمرو الكشي في كتاب الرجال باسناده عن ابن ابي عمير عمن حدثه قال سألت محمد بن علي الرضا ع عن هذه الاية وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة قال وردت في النصاب والزيدية والواقفية من النصاب وما رواه فيه بسنده الى عمر بن يزيد قال دخلت على الصادق ع فحدثني مليا في فضائل الشيعة ثم قال ان من الشيعة بعدنا من هو شر من النصاب فقلت جعلت فداك اليس ينتحلون مودتكم ويتبرؤن من عدوكم قال نعم قلت جعلت فداك بين لنا لنعرفهم فقال انما هم قوم يفتنون بزيد ويفتنون بموسى ع وما رواه ايضا قال ان الزيدية والواقفية والنصاب بمنزلة واحدة وروى القطب الراوندي في كتاب الخرايج والجرايح عن احمد بن محمد بن مطهر قال كتب بعض اصحابنا الى الصادق ع من اهل الجبل يسئله عمن وقف على ابي الحسن موسى ع اتولاهم ام ابرء منهم فكتب ع لا تترحم على عمك لا يرحم الله على عمك وتبرأ منه انا الى الله تع بريء منهم فلا تتولهم ولا تعد مرضاهم ولا تشهد جنائزهم ولا تصل على احد منهم مات منهم ابدا سواء من جحد اماما من الله تع او زاد اماما ليست امامته من الله او قال ثالث ثلثة ان الجاحد امر اولنا جاحد امر اخرنا والزائد فينا كالناقص الجاحد امرنا وحكى غيره رواية ابن المغيرة وفيها ان الناصب لنا نصب لكم والزيدي نصب لنا ثم انه ره قال وكان هذا السائل لم يعلم ان عمه كان منهم فاعلمه بذلك وهي ظاهرة كما ترى في المراد عارية عن وصمة الايراد ولهذا نقل في مشرق الشمسين ان متقدمي اصحابنا كانوا يسمون هذه الفرق بالكلاب الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر مبالغة في نجاستهم والبعد عنهم انتهى كلام صاحب ئق ولا يخفى ضعف قوله وكان هذا السائل لم يعلم اه بل الظاهر من مساق الجواب هو انه كان يعلم ان عمه منهم ولكن لا يعلم حكم جواز توليهم فسئل وقال في الجواهر بعد ذكر جملة من الاخبار المذكورة انه لا يخفى قصورها في جنب ما سمعته من الادلة السابقة التي يمكن جريانها وغيرها هنا انتهى وثانيها المجسمة والحكم بنجاستهم مط احد الاقوال في المسئلة قال الشيخ ره في ط بعد الحكم بنجاسة ما باشره المشركون باجسامهم من المايعات ما نصه وحكم سائر الكفار في ذلك سواء كانوا عباد الاوثان او اهل الذمة او مرتدين او كفار ملة من المشبهة والمجسمة والمجبرة وغيرهم انتهى وتبعه على ذلك العلامة ره في القواعد والتذكرة وفيما حكى عن المنتهى والتحرير وهو مذهب المحقق الكركي ره في جامع المقاصد حيث قال واما المجسمة فقسمان المجسمة بالحقيقة وهم الذين يقولون ان الله جسم في الاجسام والمجسمة بالتسمية المجردة وهم القائلون بالجسم لا كالاجسام وربما تردد بعضهم في نجاسة القسم الثاني والاصح نجاسة الجميع ثم قال اذا تقرر ذلك فنجاسة هؤلاء الفرق الاربع يعني الخوارج والغلاة والنواصب والمجسمة لا كلام فيها انما الخلاف في نجاسة من خالف اهل الحق مط كما يقوله المرتضى ره او بنجاسة المجبرة من اهل الخلاف والقولان ضعيفان انتهى وظاهر كلامه ان نفي الكلام والخلاف في المجبرة انما هو بالنسبة الى المجسمة بالحقيقة بقرينة انه نقل التردد في المجسمة بالتسمية عن بعضهم وقال في المفاتيح اما الخارجي والناصب والغالي والمجسم فالظاهر عدم الخلاف في نجاستهم انتهى وهو مطلق في القسمين الذين هما المجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية وثانيها الطهارة مط وهو ظاهر المصنف ره في المعتبر وعن العلامة ره في النهاية ما صورته حكم الشيخ ره بنجاسة المجسمة والمجبرة وابن ادريس ره بنجاسة كل مخالف للحق عدا المستضعف والوجه عندي الطهارة انتهى وفي الذكرى ما لفظه وحكم الشيخ ره بنجاسة المجبرة والمجسمة وابن ادريس ره بنجاسة كل مخالف للحق عدا المستضعف ضعيفان انتهى وثالثها التفصيل بين المجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية فقد حكى عن البيان انه خص الحكم

ار صاحب الحدائق ره

بالمجسمة حقيقة وفي ذلك وفي حكم الخوارج والمجسمة بالحقيقة انتهى وتدري ان قضية ذلك طهارة المجسمة بالتسمية وقد يظهر لاحتمال ان يكون الشهيدان ره في البيان وذلك مترددين في نجاسة المجسمة بالتسمية وبعضه انه حكى عن ثانيهما انه قال في روض الجنان ما نصه المجسمة قسمان بالحقيقة وهم الذين يقولون ان الله جسم كالاجسام ولا ريب في نجاسة هذا القسم وان تردد فيه بعض الاصحاب والمجسمة بالتسمية المجردة وهم القائلون بانه جسم لا كالاجسام وفي نجاسة هذا القسم تردد انتهى حجة القول الاول وجهان احدهما قول مولينا الرضا ع من قال بالتشبيه فهو كافر بناء على ان المشبهة كما من فوايد العقايد وشرحها هم الذين قالوا ان الله في جهة الفوق يمكن ان يرى كما ترى الاجسام وربما يمنع دلالة الرواية على الاطلاق من حيث ان الظاهر منها ارادة التجسيم بالحقيقة وثانيهما ما عن العلامة ره في المنتهى من انهم يعتقدون بانه جسم وكل جسم محدث ومثله ما عن روض الجنان في ذيل عبارته التي قدمنا ذكرها حيث قال وكان الدليل الدال على نجاسة الاول دال على الثاني فان مطلق الجسمية يوجب الحدوث وان نفيها بعضا انتهى وعن صاحب المعالم ره انه بعد نقل كلام والده عن روض الجنان قال وعندي في الدليل نظر لان ظاهره كون المقتضي للنجاسة فهو القول بالحدوث لا مجرد التجسيم ومن البين ان المجسم ينفي الحدوث قطعا فكانه يتخيل براهين الفاسد عدم المنافاة بين الجسمية والقدم انتهى حجة القول الثاني ما تمسك به المصرح من ان النجاسة حكم مستفاد من الشرع فيقف على الدلالة وما روي من ان عليا ع سئل اتتوضا من فضل جماعة المسلمين احب اليك او تتوضا من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة حجة القول الثالث اما على نجاسة المجسمة بالحقيقة فهي ما تقدم من حجة القول الاول واما على الشق الاخر فلعلها ما وجه به السيد ره فيما نقل عن الشافي المذهب الذي نسب الى هشام بن الحكم حيث قال فاما ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية القول بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة يرجع في اثباتها ونفيها الى اللغة انتهى هذا اهمنا نقله من كلماتهم والانصاف انه لم يقم دليل على نجاستهم تطمئن به النفس وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال فينبغي من قال بالتجسيم او التشبيه مجردا عن دعوى الحدوث ونحوه على مقتضى اصل الطهارة وعمومها ونحوها ومادل على طهارة المسلم اللهم الا ان يدعى ان القول بها في نفسه وحده انه من دون نظر الى لازمه قد علم بطلانه بالضرورة من الدين وفيه منع سيما بعد توهم من ظواهر الكتاب والسنة كقوله تع الرحمن على العرش استوى ونحوه او يدعى ضرورية استلزام تلك الدعوى الحدوث ونحوه بحيث لا يسمع انكاره وفيه منع ايضا وانكان ربما يؤيده من اطلاق كفر المشبهة مع عدم معروفية اعترافهم بها او ورود عليهم من قبضا ذلك الحدوث ونحوه بل المعلوم منهم انكاره نعم جوزوا امكان الرؤية ونحوها مما لم يكن ضروري البطلان الا انه يحمل ذلك يعني ما دل على كفر المشبهة مطلقا على ارادة الكفر في الاخرة لا الدنيا لحكمها لما دل على حقن الاسلام بالشهادتين عليه لموافقته لظاهر الاصحاب هنا من انحصار سبب كفر المسلم في انكار الضروري المفروض انتفاؤه هنا فيكون المدار في حكم الفرقة من المسلمين انهم ان صرحوا بالتزام ما يرد على مذهبهم مما علم بطلانه بالضرورة من الدين او كانت نفس دعواهم كذلك حكم بكفرهم والا فلا من غير فرق بين المجسمة وغيرهم والظاهر ان التجسيم والتشبيه من حيث هما ليسا مما علم بطلانهما كذلك انتهى وقد اجاد في المقال الا انه ذكر المدار بناء على مذهبه من كفر منكر الضروري مطلقا ونحن نقول بناء على ما اخترناه ان الانكار المستلزم لتكذيب النبي ص موجب للكفر والنجاسة وثالثها المجبرة وقد عرفت في عبارة ط التي حكيناها في البحث عن الفرقة السابقة حكم الشيخ ره بنجاسة هؤلاء ووافقه في كشف الغطاء حيث عد القول بالجبر ممن قسم انكار الضروري وقال صاحب الجواهر ره انه ربما مال اليه في كشف اللثام وهو لا يخلو من وجه لكنه في ذيل كلامه قال انه ضعف القول بالنجاسة في المنتهى والذكرى وجامع المقاصد اللمعة واستقرب الطهارة في ظاهر التذكرة والنهاية وعن القواعد او صريحها هو ظاهر المصرح في المعتبر بل لم اجد موافقا صريحا للشيخ ره على ذلك ثم اخذ في تقييد القول بالطهارة وقال بعد ذلك انه هو الاقوى لكن قد عرفت مما حكيناه عن كشف الغطاء حجة القول الاول وجوه الاول قوله تع سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم الاية استدل بها صاحب الكشاف حيث انه من المعتزلة على كفر المجبرة من الاشاعرة وتوجيه الاستدلال بها على ما حكي عن الكشاف انها اخبار عما سوف يقوله المشركون ثم لما قالوه قال سبحانه وقال الذين اشركوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم يعنون بكفرهم وتمردهم ان شركهم وشرك ابائهم وتحريمهم ما احل الله بمشية الله تعالى وارادته وانه لولا مشية الله لم يكن شيء من ذلك كمذهب المجبرة بعينه كذلك كذب الذين من قبلهم اي جاؤا

بالكذب المطلق لان الله عز وجل ركب في العقول وانزل في الكتب ما دل على غناه وبرائته من مشية القبائح وارادتها والرسل اخبروا بذلك فمن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشية الله وارادته فقد كذب التكذيب كله وهو تكذيب الله ورسله وكتبه ونبذ ادلة العقل والسمع وراء ظهره انتهى كلامه قال بعض المحققين ره وفي الدلالة نظر انتهى ولعل وجهه ما ذكره في الذخيرة بعد نقل كلام صاحب الكشاف بقوله وللقائل ان يقول يجوز ان يكون قوله تع كذلك كذب الذين من قبلهم اشارة الى قوله تع سابقا على هذه الاية فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة اي مثل هذا التكذيب لك في ان الله تع منع من الشرك ولم يحرم ما حرموه ويكون مرادهم بقولهم لو شاء الله ما اشركنا انهم على الحق المرضي عند الله لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبائح بارادة الله تع اياها انتهى الثاني ما ذكره في كشف اللثام بقوله ويدل على نجاستهم الاخبار الناصة بكفرهم كقول الرضا ع من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر وقوله ع والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وقول الصادق ع ان الناس في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله عز وجل اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه وهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر الخبر الثالث ما ذكره في كشف اللثام بقوله ويدل عليه استتباعه لابطال النبوات والتكاليف راسا فكفرهم اوضح من كفر المشبهة والمجسمة بل اكثر الكفار الا ان يكونوا من الحمق بحيث لا يتفطنون لذلك فهم ليسوا من شيء حجة القول الثاني امور الاول اصالة الطهارة الثاني عمومات طهارة المسلم الثالث ما تمسك به في الجواهر من السيرة المظنون او المعلوم انها في زمن المعصوم على عدم اجتناب سؤر المخالفين واكثرهم المجبرة بل لعل غيرهم قد انقرض في بعض الطبقات فيه لاح ما ورد بكفرهم على الاخروي والامر على طهارة في الدنيا الرابع ما تمسك به في الذخيرة من ظاهر ما رواه ابن بابويه في كتابه حيث قال وسئل علي ع ايتوضا من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضا من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة ثم قال ان هذه الرواية معتضدة بالاصل سالمة عن المعارض والظاهر ان المسلم شامل لمن اظهر الشهادتين الا ما خرج بالدليل الخامس ما تمسك به في الذخيرة ايضا من العمومات الدالة على طهارة الماء وطهوريتها الا ما خرج بالدليل الذي يلزم منه طهارة سؤرهم ثم يلزم عموم الحكم اذ الظاهر عدم القول بالفصل انتهى والانصاف ان الايرادات لا ترد فيها والاخبار غير نقية السند وقد اعرض عنها الاكثر كما اشار اليه صاحب الجواهر ره بقوله المتقدم لم اجد موافقا صريحا للشيخ ره وما ذكره كاشف اللثام من استتباعه ابطال النبوات والتكاليف والثواب والعقاب قد رده بعض المحققين ره بان مرجع جميع ما ذكروه الى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح وكثير منهم لا يقبحون على الله تع يعترفون بعدم وقوعه منه فلا ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بترتب شيء من الضروريات الشرعية عليها غاية ما هناك ان اللازم من مذهبهم ان الله تكلف العباد واجبرهم على الافعال وعلى هذا فالمرجع اصل الطهارة وعمومات طهارة المسلم ولما ما ذكره صاحب الجواهر ره من السيرة فلا دلالة لها فيها لان اكثر اهل العلم جاهلون بكون اكثر العامة او مجبرة عليهم فكيف بغيرهم فاستمرار السيرة مظنون العدم واما الرواية التي تمسك بها في الذخيرة فلا تدل على تعيين المصاديق انه ليس مؤديها الا احكام كبروية بينة في مقام الفتوى والخصم يمنع من كون المجبرة مسلمين بل نقول ان الكلام مسوق لبيان حكم اخر لان سؤال السائل ناظر الى انه مع كثرة المسلمين وتواردهم على ما واحد يكون مظنة لعروض النجاسة ولهذا قابل فضل وضوء المسلمين بركو ابيض مخمر اي قربة غير مصبوغة لكنها مغطاة وعلل ع كون فضل وضوء المسلمين احب بان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة واين هذا من كون فرقة من فرقهم طاهرة او نجسة فتدبر واما ما تمسك به في الذخيرة اخيرا من عمومات طهارة الماء وطهوريته فهو اوهن مما قبل في المقام لان تلك العمومات ناظرة الى خصوص الطهارة الذاتية فلا مساس لها بنفي النجاسة العرضية ورابعها المفوضة قال في كشف الغطاء بعد تقسيم الكافر الى قسمين وجعل منهما الكافر بالذات وهو الكافر بالله تعالى او نبيه او بالمعاد ما لفظه القسم الثاني ما يترتب عليه الكفر بطريق الاستلزام كانكار بعض الضروريات الاسلامية والمتواترات عن سيد البرية كالقول بالجبر والتفويض الى اخر ما قال وذكر بعض المحققين ره بعد اختيار القول بطهارة المجبرة واظهر من ذلك القول بطهارة المفوضة فان ابطال مذهبهم اخفى في النظر من ابطال مذهب المجبرة وكانه نظر الى استلزام ذلك القول ابطال النبوات والتكاليف دون هذا القول وعن شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم والانصاف ان القول بالطهارة هو الاقوى وقد عرفت حال الروايات التي يستفاد منها نجاسة المفوضة عند البحث عن الفرقة السابقة فانها لم تبلغ درجة الصحة مضافا الى ان ما اشتمل على قوله ع ورجل زعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه لا يخلو من الوهن من جهة هذه الفقرة ضرورة ان تفويض الامر لا يستلزم العجز لانه كما يكون منه كذلك يكون من كمال الاستعلاء والكبرياء تنبيها ان الاولى انه قال بعض المحققين ره بعد اختيار طهارة

البحرية والمفوضة فانه سيتوتر وبالجملة فالمدار في كفر منتحلي الاسلام على انكارها علم ضرورته وبدونه لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان الشخص
ممن لو بذل الجهد وجد الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشيء ضروريا عندهم وان كان نظريا عند العوام وليس المقام من قبيل
العمليات التي تقدم ان المكلف معه فيها التمسك بالعمل دون التدين والاعتقاد فلاحظ ما ذكرناه في كفر منكر الضروري من خروجه
عن دين الاسلام بالتقصير وفي القاصر يكون ما اعتقده دينا بالنسبة اليه انتهى وظاهره ان شيئا من عقايد الدين اذا لم يبلغ مبلغ
الضروري مطلقا حتى عند العوام لكن بلغ حد الضرورة عند العلماء وكان واحد من المكلفين الذين يمكنهم الوصول اليه بالنظر
لكونه من العلماء مثلا فقصر ولم يبذل الجهد كان محكوما عليه بالكفر والنجاسة في حال جهله الناشي من التقصير وهذا مما لم يقم عليه دليل
ولم نهتد الا الانعقاد بل السبيل ومجرد كونه امرا اعتقاديا مع فرض عدم بلوغه حد الضرورة لا ينتج ذلك نعم لو بذل الجهد فايقن بثبوته
في الدين ثم انكره كان من الجاحدين المحكوم عليهم بالكفر من جهة استلزامه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله الثالث انه قال في الجواهر واما المستضعف من
كل فرقة فلتمام البحث فيه موضع اخر وحكما مقام اخر وان كان الذي يقوى في النفس الان ويعضده السيرة والعمل اجراء حكم فرقته عليه فيهما
اولاد الزنا قال العلامة ره في المختلف قال الشيخ ابو جعفر بن بابويه ره لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا كالكافر وهو منقول عن
السيد المرتضى ره وابن ادريس ره وباقي علمائنا حكموا باسلامه وهو الحق عندي انتهى واقتفى صاحب الحدائق اثر الفرقة الاولى حجة القول
الاول امور الاول انه كافر الثاني الاجماع المنقول في المعتبر عن بعض الاصحاب ولعل المراد به ابن ادريس ره فانه قال في باب الصلوة على
الاموات من كتاب الصلوة من السرائر ما لفظه وولد الزنا لا خلاف بيننا انه قد ثبت كفره بالادلة بلا خلاف ولو اراد به علم الهدى ره كما عن الهدا
ره فيما حكي عن اجوبة مسائل السيد مهنا بن سنان انه قال ان المرتضى ره ادعى الاجماع عليه والمعروف من مذهب الاصحاب انه مسلم طاهر وهو المختار
للاصل والعموم من غير مخرج سوى نصوص ادعي دلالتها على كفره ونجاسته وهي لا تدل عليهما انتهى الثالث الاخبار التي منها مرسلة الوشاء
عمن ذكره عن الصادق عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب
ووجه الاستدلال كما في الحدائق عن المنتهى انه لا يريد بلفظ كره المعنى الظاهر له وهو النهي عن الشيء نهي تنزيه لعوده الى اليهودي فان الكراهة فيه
تدل على التحريم فلم يبق المراد الا الكراهة التحريم ولا يجوز ان يراد معا والا لزم استعمال المشترك في كلا معنييه او استعمال اللفظ في معنيين الحقيقي
والمجازي وذلك غير جائز ومنها رواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا
يطهر الى سبعة اباء وفي رواية اخرى لتعليل النهي بانه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ومنها مرفوعة
سليمان الديلمي الى الصادق عليه السلام وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد ويقول انت شر الثلثة
اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر وهذه الاخبار اقوى ادلة القول المذكور وربما يقال انه يؤكد
ويؤيده ما ورد من ان نوحا على نبينا وآله وعليه السلم لم يحمل في السفينة ولد الزنا وكان حمل الكلب والخنزير وما ورد من ان حب علي عليه السلام
علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان دية ولد الزنا كدية اليهودي ثمان مائة درهم وموثقة زرارة ره عن الباقر عليه السلام لا خير في ولد
الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وحسنة ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب
الي من لبن ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في ذمه وانه لن يدخل الجنة والجواب عن الدليلين الاولين ما ذكره المصنف ره في المعتبر بعد اختيار كراهة
سؤره حيث قال وربما تعلق المانع بانه كافر ونحن نمنع ذلك ونطالبه بدليل دعواه ولو ادعى الاجماع كما ادعاه بعض الاصحاب
كانت المطالبة باقية فانا لا نعلم ما ادعاه انتهى وعن الاخبار اولا بانها على قسمين ما ذكر دليلا وما ذكر من باب التاييد اما على
القسم الاول فانه ليس شيء مما اندرج فيه سليم السند مع اعراض الاكثر عن العمل فلا مجال للاحتجاج به واما على القسم الثاني فانه لا ملازمة بين
مؤداه وبين النجاسة التي هي محل البحث خصوصا مع عدم العمل ببعضها فان اخبار الدية لم ينقل العمل بها من احد ممن لم يقل بكفره
ولا يصلح عطف اليهودي وما بعده مما هو نجس عليه قرينة على كون المراد بالكراهة نجاسته لا عطف عليه لاحتمال ان المراد ان سؤره قريب
من اسئارهم في القذارة المعنوية واما اخبار الغسالة فيظهر الحال في دلالتها مما ذكر خصوصا رواية ابن ابي يعفور المشتملة على
قوله عليه السلام فانه لا يطهر الى سبعة اباء فانه ظاهر في القذارة المعنوية لان النجاسة الظاهرية غير متعدية عنه اجماعا مع ان النهي عن استعمال
سؤره لا يدل على نجاسته واما الرجس في المرفوعة فالظاهر انه اريد به الا القذارة المعنوية ومما ذكر يظهر حال المؤيدات فالانصاف
انه لا يظهر من كونه شر الثلثة والعبارات المذكورة في ساير الاخبار الا خباثته المعنوية ولا يظهر منها نجاسته الظاهرية التي بينها وبين الخباثة

المعنوية عموم من وجه حجة القول الثاني امور الاول اصالة الطهارة قبل بلوغه وبعد بلوغه وموصفا اليه عموما طهارة المسلم ايضا بعد بلوغه
الثاني الاجماع الذي ادعاه الشيخ ره على وجوب تغسيله والصلوة عليه قال في كتاب الجنائز من الخلاف ولد الزنا يغسل ويصلى عليه و
به قال جميع الفقهاء وقال قتادة لا يغسل ولا يصلى عليه دليلنا اجماع الفرقة انتهى ما اهمنا من كلامه ولازم هذه الفتوى الطهارة
بل نقل عنه دعوى الاجماع على الطهارة الثالث انه لا يخفى على من تتبع السير والتواريخ كثرة اولاد الزنا في بدو الاسلام وبعده ولم يعهد
تجنب سؤرهم او غيره من النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام واصحابهم بل المعهود خلافه ويؤيده انا نرى في زماننا ونسمع في ساير الطبقات الى زمان
المعصوم عليه السلام استمرار السيرة على عدم التجنب فيكشف عن رضاه بذلك الرابع انه قد ذكر في كتب معجزات امير المؤمنين عليه السلام انه وجد في المسجد
في زمانه عليه السلام طفل فقال انه من الزنا فامر ان يوضع عند المرضعة فربي حتى صار شابا واستشهد في صفين هذا مجمل القضية وهي
مفصلة في محلها والعمدة هما الاصل والاجماع بل نقول ان تحصيل الاجماع ممكن في هذا المقام خصوصا بانضمام الوجوه الاخر
مضافا الى ما يتجه على القول الاول ما اورده العلامة المجلسي ره حيث قال ونسب الى الصدوق ره والمرتضى ره وابن ادريس ره القول
بكفره وان لم يظهره وهذا مخالف لاصل العدل اذ لم يفعل باختياره ما يستحق به العقاب فيكون عقابه ظلما وجورا وليس
بظلام للعبيد انتهى هذا كله هو الكلام في المسئلة على تقدير ان يكون مراد الصدوق ره وموافقيه هو القول بكفره ولزوم احكام
الكفر التي اظهرها النجاسة عليه وان لم يظهر منه الكفر كما هو ظاهر ما نقل عنهم وصرح ببيانه العلامة المجلسي في العبارة المذكورة
بل ظاهرهم انه يحكم بكفره ونجاسته وان اظهر الايمان وتدين به كما اعترف بكون هذا مرادهم في الحدائق وهذا هو الذي ينبغي
ان يكون محل البحث لان الكلام انما هو في عنوان ولد الزنا وعروض النجاسة له بسبب الكفر غير محتاج الى البحث عنه بعد حكمهم بنجاسة
الكافر ولكن قيل في بيان مرادهم وجه اخر وهو ما حكاه في الحدائق عن الشيخ ابي الحسن سليمان بن عبد الله البحراني ملخصا وهو ان
جواز ايمانه وامكان تدينه عقلا انما لا خلاف فيه كيف ولو لم يكن كذلك لزم التكليف بالمحال وهو باطل عقلا ونقلا وانما وقع
الخلاف في الوقوع هل يقع منه الايمان والتدين ام يقطع بعدمه ووقوع ذلك المنقول عن رئيس المحدثين ابي جعفر محمد بن بابويه
والمرتضى علم الهدى وابي عبد الله بن ادريس الحلي روح الله ارواحهم وقدس اشباحهم هو الثاني وهو انه لا يكون الا كافرا بمعنى انه
لا يختار الا الكفر ثم فصلها في الذكر فجعل الاول منها قوله عليه السلام في مرفوعة سليمان الديلمي ويقول انت شر الثلثة اذنب والداك
فتبت عليهما وكان الوجه في استظهاره منه ان المراد بالثلثة هو ووالداه وكونه شرا فيما بينهم من جهة انهما مسلمان بزعمه وانه لا
يلتزم بالاسلام والثاني قوله عليه السلام لا يبغضك يا علي الا ولد الزنا وذكر في طي كلامه بعد ذلك جملة من الاخبار الدالة على كون حب علي عليه السلام
علامة لطيب الولادة ولعل وجه الظهور عنده ان الولادة من الزنا لا تنفك عنه لعدم حصول الحب لها للزوال وبدله او بطيب الولادة
فلا ينفك عنه لازمها الذي هو بغضه عليه السلام ومعلوم انه ح يكون من النواصب المحكوم بكفرهم اجماعا فلا يكون ح مما يقع منه الايمان في الخارج و
الجواب عن الاستدلال بقوله عليه السلام لا يبغضك يا علي الا ولد الزنا ان المبغض مقصور على ولد الزنا لا بالعكس فلا يكون مؤداه الا ان كل
مبغض مولود من الزنا فلا يدل على ان كل مولود من الزنا يكون مبغضا والذي يجدي فيما نحن فيه انما هو هذا الاخير وعن الاخبار التي
اشار اجمالا الى مضمونها من ان حب علي عليه السلام علامة لطيب الولادة وبغضه علامة على الزنا انه لا ريب في انه قد يكون الرجل مبغضا لعلي
في اول العمر ثم يصير محبا في اخر عمره بل هو كثير شايع ووقع في جميع الاعصار وقد يكون الامر بالعكس فلا ينتظم جعل الحب علامة لطيب
الولادة ولا جعل البغض علامة للزنا وما ذكرناه مما يشهد به ملاحظة احوال الناس من اهل المذهبين فايهما يكون هو المعتبر
بالاول ام بالاخر او لا عبرة بشيء منهما وكذا نجد الان من الناس من ليس محبا ولا مبغضا وكذا انا نرى انه قد روي ان من اولاد الزنا من صار
مؤمنا واستشهد في صفين فلا بد من ان يكون المراد بتلك الاخبار معنى غير مناف لجميع ما ذكر وليس الا ان كل مبغض مولود من
الزنا فالبغض علامة على ذلك كلية وان المحب طيب الولادة غالبا فالحب علامة غالبية لطيب الولادة الثالث ما حكاه عن الكافي
من حديث يتضمن قوله عليه السلام ان الله حرم الجنة على كل فحاش بذي قليل الحياء لا يبالي ما قال ولا ما قيل فيه فانك اذا فتشته لم تجده
الا لغية او شرك شيطان قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله وفي الناس شرك شيطان فقال اما تقرء قول الله عز وجل وشاركهم في الاموال
والاولاد والواجب اولا بيان قوله عليه السلام لغية حتى يتضح معنى الحديث فنقول لقد حكي عن المحدث الجليل ميرزا محمد الاسترابادي صاحب كتاب
الرجال المعروف ان اللام حرف جر فيلزم قراءتها بالكسر والكلمة التي دخلت عليها اولها الغين المعجمة وثانيها الياء المشددة المنقطة بنقطة

بحث ويوافقه ما في مجمع البحرين في مادة غي فانه قال بعد ذكر الحديث يروى لغية بفتح الغين وكسرها وتشديد الياء نقيض لرشدة ثم قال
وفي المصباح لغية بالفتح والكسر كلمة يقال في الشتم كما يقال هو لزنية ثم قال وفي القاموس ولد غية ويكسر زنية وفي الحديث ان الولد
لغية لا يورث انتهى وقال في مادة لغا بعد ذكر لفظ الحديث ما لفظه قال بعض الافاضل يحتمل ان يكون بضم اللام واسكان الغين
المعجمة وفتح الياء المثناة من تحت اي ملغى والظاهر ان المراد به المخلوق من الزنا ويحتمل ان يكون بالعين المهملة المفتوحة او الساكنة ونون
اي من دابه ان يلعن الناس او يلعنوه ثم ذكر ما نقله من كتاب ادب الكاتب من انه يقال بضم الفاء واسكان العين من صفات المفعول
وبفتح العين من صفات الفاعل يقال رجل هزأة للذي يهزأ به وهزأة للذي يهزأ بالناس وكذلك لعنة ولعنة انتهى فيحصل
من ذلك ان ولد الزنا لا يدخل الجنة وقال المستدل بعد ذكر الحديث لتقريب الاستدلال ما لفظه فان ظاهر تحريم الجنة على الصنف
المذكور يعني ولد الزنا هو عموم تحريمها ومراده انه لا يتخلف من الصنف احد بالدخول في الجنة بمعنى انه لا يوفق للايمان حتى يدخلها ثم انه
ره اجاب عن الاستدلال بهذا الحديث بامكان حمله على وجهين احدهما ان تحريم الجنة عليهم زمانا طويلا وفيه انه في غاية البعد من
لفظ الحديث وثانيهما ما حكي عن الشيخ البهائي ره انه احتمل ان يكون تحريم جنة صارت معدة لغير الصنف وهذا ليس ببعيد الا انه يكون
المراد تحريم الجنة المعروفة المعهودة المقررة لاهلها ثم انه ره اجاب عن الاخبار التي ذكرها على وجه الاجمال فقال وبالجملة الاخبار المشعرة
بهذا المعنى كثيرة الا انها قابلة للتاويل غير خالية عن قصور في سند او دلالة والقائل بمضمونها قليل نادر واكثر اصحابنا على اسلامه
وطهارته وامكان تدينه وعدالته وصحة دخوله الجنة ثم قال وانا في هذه المسئلة متوقف وان كان القول الثاني لا يخلو عن قوة ومتانة
انتهى واقول لا ريب في صحة القول الثاني على هذا التحرير وان كان اصل تحرير نزاع الاصحاب على هذا خلاف ظاهر كلمات الجميع
خلاف ظاهر بعضهم كما عرفت من العلامة المجلسي ره اذ لم يقم دليل معتبر على انه لا يقع منه الاسلام والقول بعدم وقوعه مبني على
كون ولد الزنا مقهورا على ترك الاسلام وعقابه حينئذ يكون ظلما لعدم استنادها الى فعله واختياره ويؤيده رواية ابن ابي يعفور المنقولة
عن الكافي قال قال ابو عبد الله ع ان ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا جزي به وان عمل شرا جزي به ومن هنا قال العلامة المجلسي فيما حكي
عنه عن البحار وبعد ذكر جملة من الاخبار الدالة على عدم دخول الجنة ما صورته اقول يمكن الجمع بين الاخبار على وجه يوافق قانون العدل
بان يقال لا يدخل ولد الزنا الجنة لكن لا يعاقب في النار الا بعد ان يظهر منه ما يستحقه ومع فعل الطاعة وعدم ارتكاب ما يحبطه يثاب
في النار على ذلك ولا يلزم على الله ان يثيب الخلق في الجنة ويدل عليه خبر عبد الله بن عجلان ولا ينافيه خبر عبد الله بن ابي يعفور اذ
ليس فيه تصريح بان يكون جزاؤه في الجنة واما العمومات الدالة على ان من يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله الله الجنة يمكن ان يكون مخصصة
بتلك الاخبار انتهى واشار بخبر عبد الله بن عجلان الى ما عن المحاسن عن الحضرمي قال كنا عند ابي عبد الله ع وكان معنا عبد الله
بن عجلان فقال عبد الله بن عجلان معنا رجل يعرف ما نعرف ويقال انه ولد زنا فقال ما تقول فقال ان ذلك ليقال فقال ان كان
ذلك بني له بيت في النار من صدر يرد عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه وفي الحدائق بعد ذكر هذا الخبر نقل عن بعض مشايخه تفسيره بانه
بانه يبنى له بيت في صدر جهنم واعلاه ثم قال والظاهر انه تصحيف بالتحريف وهو الجيد انتهى وفي الحدائق ايضا بعد حكاية كلام المجلسي ره
والذي يقرب عندي ان مقتضى هذه الاخبار الكثيرة المستفيضة التي تلوناها في احكام دنياه واخرته سيما الاخبار الاخيرة الدالة
على انه شر من الكلب والخنزير وانه لا خير في شعره ولا بشره آه انه في الغالب او الاكثر لا يطيب ولا يكون مؤمنا وان كان مؤمنا يكون ايمانه
مستعارا او لن يثبت على ايمانه وكان مستقرا يكون ثوابه في النار على الوجه الذي ذكره شيخنا المشار اليه انتهى ومحصل الكلام في هذا
المقام هو انا لم نجد رواية مشتملة على كفر ولد الزنا وان حكمه يتعلق بمقامين احدهما دنياه والثاني اخرته وليس وظيفة الفقيه سوى
البحث عن حكم دنياه ومن نجاسته وساير احكام الكفر ولم يدل دليل معتبر على كفره عليها مطابقة او التزاما سوى ما عرفت من الاخبار
المخالفة للاصول والقواعد الشرعية مع عدم استلزامها لها كما عرفت واما حكم الاخرة فالذي نعرفه بعد اجرائهم البحث عنه تخيلهم
استلزامه لحكم الدنيا هو ان الله سبحانه يعامله بعدله اما في النار واما في الاعراف واما في الجنة على تقدير عدم صدور الاخبار بعدم
دخوله فيها وليس لنا طريق قطعي الى ما زاد على ذلك وخامستها المرتد الفطري بعد رجوعه الى الاسلام وتوبته فانهم اختلفوا
فيه على وجوه ومحصل الخلاف بالنسبة الى ما نحن فيه يرجع الى الخلاف في طهارته ونجاسته وتوضيح المقال في هذا المقام يتوقف على
بيان موضوعه فنقول انهم قسموا المرتد الى قسمين ملي وفطري واختلفوا في تفسير الثاني على وجوه احدها انه من ولد حال اسلام

ابويه او احدهما قال في كتاب المرتد من طهارة القطر وفي الناس من قال لا يقبل اسلام المرتد وعندنا ان المرتد على ضربين مرتد ولد على
فطرة الاسلام فهذا لا يقبل اسلامه ومتى ارتد وجب قتله والآخر كان كافرا فاسلم ثم ارتد فهذا يستتاب فان رجع والا قتل انتهى
وقال المصرح في حدود الكتاب له قسمان الاول من ولد على الاسلام وهذا لا يقبل توبته آه وحكى مثلهما عن المحدث الجزائري ره بل قد
وصف المحقق الاردبيلي ره هذا القول بالشهرة قال ره في كتاب الحدود والمشهور ان له قسمين فطري وملي والمشهور في تعريف الاول
هو المرتد الذي ارتد بعد ان ولد على الاسلام اي ولد واحد ابويه مسلم وقريب منه انعقد نطفته حال اسلام احد ابويه والثاني هو الذي
لم يكن كذلك بل اسلم عن كفر ثم كفر الثاني انه من انعقد نطفته في حال اسلام احد ابويه او كليهما وهذا التفسير قد وقع التصريح به في كلام
جماعة منهم الشهيد الثاني ره في حدود المسالك الثالث ما فسره به في كتاب الارث من كشف اللثام عند قول العلامة اما المرتد فان
كان عن فطرة فتقسم تركته بين ورثته المسلمين قال ره ما رجا كلامه بالعبارة المذكورة اما المرتد فان كان عن فطرة الاسلام بان
انعقد حال اسلام ابويه او اسلام احد ابويه وهو طفل ثم بلغ ووصف الاسلام كاملا ثم ارتد فتقسم تركته الى ان قال وانما فسرنا
المرتد عن فطرة بما ذكرنا لنصهم على ان من ولد على الفطرة فبلغ فابى الاسلام استتيب كما عرفت انتهى ومراده انه في اول بلوغه ابى الاسلام
قبل ان يتحقق منه الاسلام اما القول بالتفسير الاول فيشهد به جملة من الاخبار كصحيحة الحسين بن سعيد قال قرأت بخط رجل الى ابي
الحسن الرضا ع رجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك وخرج عن الاسلام هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب فكتب ع يقتل والمرفوع
كالموثق بعثمان بن عيسى الجهم على تصحيح روايته رفعه قال كتب عامل امير المؤمنين ع اليه اني اصبت قوما من المسلمين وقوما من
النصارى زنادقة فكتب اليه اما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد منهم على الفطرة
فاستتبه فان تاب والا فاضرب عنقه واما النصارى فما هم عليه من الزندقة ويعلم بملاحظة هذه الجملة انه ينطبق على هذا القول موثقة
عمار الساباطي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه فان دمه مباح لمن سمع
ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ع ان
يقتله ولا يستتيبه والوجه في ذلك ان يقال ان تلك الجملة تصير قرينة على ان المراد بقوله ع بين مسلمين تحقق الولادة بينهما بمعنى استناد
سببية وجوده اليهما لان من المعلوم ان الولد انما يحصل في العادة من اجتماع الذكر والانثى وان شئت قلت ان معنى قوله ع كل
مسلم بين مسلمين هو انه ولد من مسلمين ومعلوم ان الولادة من الاثنين انما تتحقق بعد تحقق الولادة من الثاني وهي الام واما
القول بالتفسير الثاني فليس عليه شاهد من الادلة الشرعية لان الاخبار الواردة في المقام على اصناف فمنها ما اهمل فيه الاشارة
الى معيار الفطري كحسنة محمد بن مسلم او صحيحته المتقدم ذكرها ومنها ما اجمل فيه ذلك كقوله ع كل مسلم بين مسلمين لانه في حد ذاته مع
قطع النظر عن الاخبار المصرح فيها بالولادة يحتمل ان يكون المراد به ما هو المصرح به فيها ويحتمل ان يكون المراد به كل مسلم انعقد
بين مسلمين ومثله صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن ع قال سألته عن مسلم تنصر قال يقتل ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن
الاسلام قال يستتاب فان رجع والا قتل وهذا مبني على ان يكون المراد بالمسلم من كان ابواه مسلمين فبلغ مسلما ويحتمل ان يكون
المراد بالمسلم فيها من هو اعم من ذلك فيشمل ما لو نشأ طفل مجهول النسب كاللقيط في دار الاسلام او الكفر بين المسلمين وبلغ مسلما و
منها ما اشتمل على ان المعيار كونه قد ولد وابواه مسلمان وليس في شيء من هذه الاصناف دلالة على هذا القول هذا لكن صاحب الجواهر
ره اختار هذا القول وقال ان من الغريب ما في رسالة الجزائري من ان المدار على الولادة لا الانعقاد ثم قال ولعل منشأ الوهم من النصوص
المزبورة المراد منها اصل الخلقة لا خصوص التولد المذكور فيها للمبتني على غلبة اتحاد الولادة مع الانعقاد على غلبة تولده بعد
انعقاده فهو ح ولد حال الانعقاد كافرا و ح فيكفي في فطريته ذلك وان اريد ابواه عند الولادة كما انه لا يكون فطريا مع انعقاده
منهما كافرين وان اسلما عند الولادة انتهى وكانه اراد بغلبة اتحاد الولادة مع الانعقاد ولادته من الاب اعني خروج النطفة
من صلبه الى الرحم والا فغلبة اتحاده مع التولد من الام مما لا يعقل له معنى واراد بغلبة تولده بعد انعقاده تولده من الام ولكنك
خبير بانه لم يات الا بمجرد دعوى ان المراد بالولادة في النصوص المذكورة ولم يات بما يدل عليها وقد تصدى بعض المعاصرين لتوجيه الصنف
الاخير على وجه ينطبق على هذا القول فحمل قوله ع ولد على فطرة الاسلام في الصحيحة المذكورة على انعقاد ولده او انه صير ونشر وله
عبارة عن انعقاد نطفته لانه مبدأ نشو الآدمي واستند في دفع بعد الحمل على هذا المعنى الى ان اطلاق الولد على الحمل شايع حتى ان الشيخ ره

ايضاً على تبعية الحمل لابويه في الاسلام بقوله تعـ واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم فصدق الذرية عليه فاض بصدق الولد عليه واستشهد على وقوع الاستعمال
بما قاله الشهيد الثاني ره في كتاب الحدود من انه في تفسير الارتداد الفطري من انه ارتداد من ولد على الاسلام بان انعقد حال اسلام
ابويه انتهى ثم ان الموجه صرح بان الاظهر هو الاعتبار في تحقق الارتداد الفطري بحال الانعقاد واستدل على ذلك اولاً بما
تضمنه نص الحامل الذمية من انها اذا ماتت وفي بطنها حمل من مسلم دفنت في مقابر المسلمين مراعاة للاسلام ما في بطنها ويستدبر
بها القبلة مراعاة لاستقبال الولد وثانياً بانه صرح في موضعين من ط بانه يتبع الحمل احد ابويه في الاسلام احدهما في كتاب اللقطة
والاخر في كتاب المرتد وحكى الاجماع على ذلك في اولهما تارة ونفى الخلاف فيه اخرى وبالجملة كون حمل المسلم يعامل معاملة المسلم
مقطوع به في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع في موارده التي منها دفن الحامل الذمية واذا ثبت الحكم عليه بالاسلام فليكن هو الملحوظ
في تحقق الفطرة لا ناطته بالرجوع عن اسلام فطري فاخبار الولادة محمولة على ما ذكر من صيرورته ولدا ثم اورد ره ايضاً ما ذكره بان
الاعتبار ايضاً يساعد على ذلك فان اختصاص هذا القسم من الكافر بمزيد العقوبة والتبعيد عن العفو انما هو لتركه الاسلام مع
كونه عريقاً فيه وقد انعقد المرتد من ابويه عند التخلق منهما بانعقاد النطفة وانت خبير بان للمناقشة فيما ذكره مجالاً واسعاً لان باب
المجاز وان كان واسعاً الا ان استعمال لفظة ولد بمعنى صار ولداً اي نطفة منعقدة في غاية البعد وشيوع استعمال الولد في الحمل
ممنوع واستدلال الشيخ ره بالاية المذكورة على ان الحمل تابع لابويه في الاسلام بدعوى صدق الذرية عليه ممنوع بان الذرية عبارة
عن الاولاد واطلاقها على الحمل غير مسلم نعم اطلاق الولد على الحمل مجازاً ليس على حد بعد استعمال ولد بمعنى صار ولداً وجعل الولد
عبارة عن النطفة المنعقدة وبعد تسليم التجوز لا اشكال في انه لا بد من حمل اللفظ عليه من قرينة معينة لذلك وليس في المقام منها
عين ولا اثر وما ذكره من رواية الحامل الذمية غير صالح لذلك لان الرواية المشار اليها عبارة عمار وافاه الشيخ ره مسنداً عن يونس قال
سئلت الرضا ع عن الرجل يكون له الجارية اليهودية او النصرانية فيواقعها فتحمل ثم يدعوها الى الاسلام فتأبى عنه فدنى ولادتها
فماتت وهي تطلق والولد في بطنها ومات الولد ايدفن معها على النصرانية او يخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب يدفن معها
وليس في المسئلة رواية غير هذه الرواية وقد اعترف هو ره في احكام الاموات بعدم دلالتها على دفن الجارية المذكورة فيها في مقابر المسلمين
ولا على انها يستدبر بها القبلة اكراماً للولد مع انه لو فرض دلالتها على ذلك فانما هي فيمن مات عند الطلق وبينه وبين الانعقاد فصل
تسعة اشهر ولا اقل من كون الحمل مكتسياً لباس الصورة الانسانية على وجه يحصل فيه الاستقبال للقبلة عنده فمن اين تستكشف امضاؤه
الى ضعف سند الرواية وقد اعترف بما ذكرناه هناك نعم ادعى هناك استفاضة الاجماع على الحكم المذكور الذي هو مضمون الرواية عن الدلالة
عليه المعتضد بعدم ظهور الخلاف فيه من اصحابنا وح نقول لو رام المدعي جعل الاجماع قرينة على استعمال اللفظ في معنى صار نطفة منعقدة
منعناه لان غاية ما هناك ثبوت جميع احكام الاسلام له حتى يتفرع عليه ترتب احكام الارتداد الفطري عليه استعمال اللفظ في الدليل
في المعنى المجازي كيف ولا اجراء حكم لنحو الاخرة ان السقط اذا لم تلجه الروح يجب لفه في خرقة ودفنه وانه عند استواء خلقته المعبر عنه في كلام
المصنف في باب غسل الاموات بقوله اذا كان له اربعة اشهر فصاعداً يغسل ولا يصلى عليه باتفاق اصحابنا ويصلى على طفل المسلم
وعلى الملقوط في دار الاسلام اذا كان له ست سنين عند الاكثر وبالجملة مجرد ثبوت حكم من احكام المسلم على من لم يصدق عليه انه مسلم
لا يصلح قرينة على التجوز في اللفظ الواقع في دليل الحكم الاخر لاختلاف الاحكام بالنظر الى الموضوعات في نظر الشارع وان شئت اوضح
من ذلك قلنا ان حكم الارتداد الفطري متعلق بكون احد ابوي المرتد مسلما والكلام هنا انما هو في تعيين الوقت الذي يعتبر اسلام احد الابوين
فيه فالقائل بالقول الثاني يقول ان ذلك الوقت عبارة عن انعقاد نطفة المرتد في مقابل من يقول بانه عبارة عن وقت تولده
من امه ولجرى حكم المسلم على الحمل لا مدخل له في تعيين ذلك الوقت فليس المراد بالارتداد هو الارتداد عن حكم الاسلام بل المراد به هو
الارتداد عن الاسلام الفعلي الحقيقي ولهذا يقولون انه لو بلغ مرتداً لم يجر عليه حكم الارتداد الفطري واما ما ذكره ثانياً من دعوى
الشيخ ره الاجماع على تبعية الحمل فتحقيقه يحصل بذكر كلامه ره قال في فصل حكم اللقيط من كتاب اللقطة من ط باعتبار اسلام الطفل
بشيئين احدهما يعتبر بنفسه والثاني يعتبر بغيره فاعتباره بنفسه سيجيء بيانه واما اعتباره بغيره فعلى ثلثة اضرب احدها الابوان و
الثاني السابي والثالث دار الاسلام فاعتباره بالوالدين اذا كان ابواه مسلمين فانه يحكم باسلامه لقوله تعـ الذين امنوا واتبعتهم ذريتهم
بايمان الحقنا بهم ذريتهم فاخبر تعـ ان ايمان الذرية ملحق بايمان ابويه وهكذا ان كان ابواه كافرين وان كان فانه يحكم بكفر الاولاد والاطفال

تبعا لهما فان كان مسلم الاب فان اسلامه يكون لشيئين احدهما ان يكون مسلما في الاصل فيتزوج بكتابية والثاني كانا مشركين فاسلم الاب
فاذا اسلم الاب فان كان حملا او ولدا منفصلا فانه يتبع الاب للاية لا خلاف ايضاً فيه فاما ان سلمت الام فان اسلامها يشبه فان اسلامها
لشيء واحد وهو اذا كانا مشركين فاسلمت هي لانه لا يجوز للمشرك ان يتزوج مسلمة فاذا اسلمت فان الحمل والولد يتبع اسلامها للاية
واجماع الفرقة فان بلغ هذا الطفل نظرت فان بلغ مجنوناً فان اسلامه يتبع اسلام الوالدين لانه لا يصح اسلامه في هذا الوقت وان
بلغ وكان رشيدا فان اسلامه يعتبر بنفسه لا باسلام والديه لانه لو اسلم في هذا الوقت لصح اسلامه هذا كلامه والاية المذكورة
وان كانت غير معلومة الدلالة على حكم الحمل من جهة عدم العلم بصدق الذرية على الحمل كان الظاهر انها ناظرة الى الحكم الاخروي بعد تبعية
الذرية لابائهم في الايمان فاذا وقعت تلك منهم ترتب عليها الالحاق من الله سبحانه في الاخرة الا ان الاجماع الذي ادعاه يشمل
الحمل وكذا نفي الخلاف واجماع الشيخ ره وان كان يمكن المناقشة فيه بانه مبني على قاعدة اللطف الا ان هذا الاجماع من جهة اقترانه
بنفي الخلاف الظاهر في نفي الخلاف بين خصوص اهل عصره يصح الاعتماد عليه وبعد ذلك نقول انه لا ريب في ان الحمل وكذا الطفل
ليسا مسلمين حقيقة ولا يعطي كلامه ره الا انه يجري عليهما حكم المسلم والانصاف ان مراده بالتبعية التي ادعى عليها الاجماع ليس خصوص
التبعية المستتبعة لحكم اللقيط بل مراده التبعية في جميع احكام الاسلام لكن يبقى الكلام بعد ذلك في شيء وهو مطالبة اثبات
الملازمة بين اجراء جميع احكام الاسلام عليها وبين كون ارتداده ما ارتدادا عن فطرة محكوما عليه بما قرروه فاللازم بيان
ما هو المعيار فيه واقامة الدليل على الملازمة بينه وبين اجراء جميع احكام الاسلام عليهما انه قد ثبت ان المرتد الفطري لا يقبل
توبته وهو حكم شرعي لا بد من العلم بموضوعه وليس من الالفاظ المتداولة بين اهل العرف حتى يرجع اليهم في تفسيره فيلزم تحصيل
مراد الشارع من طريق يليق به بل لازم كلام الشيخ ره سقوط دعوى الملازمة بين الارتداد الفطري وبين كونه محكوما عليه بالاسلام
باسلام والديه لانه قال بعد ذلك الكلام الذي حكيناه بفصل يسير ما لفظه وقد ذكرنا ان اسلامه بغيره على ثلثة اضرب اسلام بابوين
او احدهما واسلام بالسابي وبالدار دار الاسلام فاما اسلامه بوالديه او احدهما فانه يصح فيكون مسلما ظاهرا او باطنا لانا حكمنا
باسلام ابويه ظاهرا او باطنا فاذا بلغ نظرت فان وصف الاسلام صح اسلامه وان وصف الكفر كان مرتدا يستتاب فان تاب والا
قتل ومن الناس من قال لا يقتل ويقر على ذلك لانه كان تبعاً لابويه فاذا بلغ انقطع تعلق الابوين فحكم حكم نفسه وهذا ضعيف
لانا حكمنا باسلام ابويه ظاهرا او باطنا فهو كما لو ارتد احد ابويه يرث ويورث ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين فاذا ارتد حكم
بحكم من ارتد من المسلم الاصلي فاما ان بلغ ولم يصف اسلاما ولا كفرا فسكت فقتله انسان فالاقوى انه ليس على القاتل القود ولا يقتل
به وفي الناس من قال يقتل قاتله لانا حكمنا باسلامه والظاهر انه مسلم حتى يظهر منه شيء اخر وهذا ليس بشيء لانه يجوز انه سكت
لانه ما سئل ويجوز انه سكت لاعتقاده الكفر فاذا احتمل هذا وغيره فالقتل سقط بالشبهة وهو قوي عندي فاما اسلامه بالسابي
فالحكم كما ذكرنا يرث ويورث ويورث عنه ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين والقتل كما ذكرناه فاما اسلامه بالدار فانه اضعف
لانا حكمنا من حيث الظاهر باسلامه لانه لو اقام البينة بان ابويه كافران حكمنا بكفره ويفارق السابي لانه اذا اقام البينة بان ابويه
كافران ما حكمنا بكفره لانا تحققنا ان السابي مسلم ظاهرا او باطنا وحكمنا باسلام هذا ظاهرا او باطنا فان مات فانه يورث عنه
ويرث ان ظهر نسبه ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين هذا كلامه والوجه فيما ذكرناه من كون لازم كلام الشيخ ره سقوط دعوى
الملازمة بين الارتداد الفطري وبين كونه محكوما عليه بالاسلام لاسلام والديه هو ان الشيخ ره في هذا الكلام حكم على من بلغ من
ولد المسلمين فوصف الكفر بانه يستتاب فان تاب والا قتل وليس هذا الا حكم المرتد الملي ضرورة ان حكم الفطري هو انه لا تقبل توبته
ثم ان هذا الحكم الذي ذكره الشيخ ره تبعه عليه في كشف اللثام فقال والظاهر ان ولد المسلم والمسلمين اذا بلغ كافرا استتيب ولو ولد
هو وابواه على الفطرة ونص عليه في لقطة ط انتهى وذكر العلامة ره مثل هذا الحكم في كتاب الارث من القواعد فقال والطفل تابع
لاحد ابويه في الاسلام فلو كان احدهما مسلما فهو بحكمه وان كان الاخر كافرا وكذا لو اسلم احد ابويه تبعه فان بلغ فامتنع من الاسلام
قهر عليه فان اصر كان مرتدا وذكر مثل ذلك في كتاب الحدود من القواعد بالنسبة الى ولد المرتد فقال اذا ولد وعلق قبل الردة
فهو مسلم فان بلغ مسلما فلا بحث وان اختار الكفر بعد بلوغه استتيب فان تاب والا قتل واستقربه في كشف اللثام بعد تصريحه
بان الولد مسلم حكما وتعليله بانه لو ماتت الام مرتدة وهي حامل به دفنت في مقابر المسلمين وان قتله قاتل قبل البلوغ اقتص منه و

قال بعد قول العلامة رحمه استتيب وان حكم له بالاسلام من العلوق ولم يحتم قتله وان ظن انه ارتد عن فطرة فانه ليس كذلك انه لا يتحقق الارتداد عن فطرة الا ان يكون وصف الاسلام بعد البلوغ كما عرفت انه لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده قبله والتولد من المسلم انما يفيده لحوق حكم الاسلام به ثم حكى عن التذكرة ان من كان حين العلوق احد ابويه مسلما فاذا بلغ ووصف الكفر فهو مرتد عن فطرة يقتل ولا يستتاب وهو قوي وان من كان ابواه حين العلوق كافرين ثم اسلما او اسلم احدهما قبل بلوغه فاذا بلغ ووصف الكفر كان مرتدا مليا فاجرى تبعية الاسلام مجرى نفسه ثم قال والاقرب ما عرفت والمسئلتان اعني مسئلة ولد المسلم ومسئلة من ولد من المرتد في حال اسلامه متحدتا المدرك من هذه الجهة فان الكلام هنا انما هو من حيث كون تبعية الولد لوالديه موثرة لكون وصفه للكفر حين البلوغ موجب الحكم الارتداد الفطري اوموثرة لكونه موجبا لحكم الارتداد الملي ونحن نقول انّ من بلغ كافرا وان خرج عن قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبة له وقول ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة الحضرمي اذا ارتد الرجل عن الاسلام بانت منه امرأته وقوله عليه السلام في موثقة عمار الساباطي كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فان دمه مباح آه وصحيحة الحسين بن سعيد المتضمنة لقوله خرج عن الاسلام من حيث ان المتبادر من الاسلام فيها هو الاسلام الحقيقي لا الحكم عليه بالاسلام من جهة اسلام والديه او احدهما كما اعترف به المحقق الاردبيلي بعد ذكر الاولين منهما لكنه لا يدخل تحت ما دل على رفع استتابة المرتد بقول مطلق وقتله بعد امتناعه كالصحيح عن غير واحد من اصحابنا عنهما عليهما السلام في المرتد يستتاب فان تاب والا قتل وما نطق بالامر باستتابة من لم يولد من المسلمين على الفطرة كموثقة عثمان بن عيسى المتقدم ذكرها او ما نطق بان النصراني اذا اسلم ثم ارتد من الاسلام يستتاب كصحيحة علي بن جعفر عليه السلام آه في الاخيرين فلوضوح ان المتولد في حال اسلام ابويه البالغ كافرا ليس من المسلمين ولا نصرانيا اسلم ثم ارتد من الاسلام واما في الاول فلعدم صدق الارتداد لان الطفل المتولد في حال السلام احد ابويه لم يتحقق منه اقدام على الاسلام حتى يتحقق منه ارتداد غاية ما هناك انه حكم عليه شرعا باحكام الاسلام والحاكم هو الله تعالى ولا معنى لارتداده عن الحكم الذي انشاه غيره ولو فرض منه اقدام لم يكن به عبرة اذ لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده قبل البلوغ كما نص عليه في العبارة التي حكيناها عن كشف اللثام في مقام التعليل لعدم تحقق الارتداد الفطري والعجب منه انه مع تصريحه بانه لا يتحقق الارتداد عن فطرة الا ان يكون وصف الاسلام بعد البلوغ وتعليله بانه لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده وان التولد من المسلم انما يفيده لحوق حكم الاسلام استظهر ان ولد المسلم والمسلمين اذا بلغ كافرا استتيب لو ولد هو وابواه على الفطرة واستقرب ذلك فيمن ولد او علق من المرتد قبل التوبة مع ان ذلك التعليل ينفي مطلق الارتداد وكانهم جعلوا ارتداد الملي اعم من ارتداده عن الاسلام الفعلي ومن ارتكابه ما يوجب ارتفاع حكم الاسلام الثابت في حال الصغر ولا ايل عليه شاهد ولا يدل عليه دليل نعم تمسك في كتاب الارث من كشف اللثام بعد ذكر قول العلامة رحمه والطفل تابع لاحد ابويه في الاسلام فلو كان احدهما مسلما فهو بحكمه وان كان الاخر كافرا وكذا لو اسلم احد ابويه وهو صغير فان بلغ فامتنع من الاسلام قهر عليه فان اصر كان مرتدا وتفسيره بانه حكم عليه بحكم المرتدين من القتل والضرب وانه لا يهر الا المسلم والامام عليه السلام بقول امير المؤمنين عليه السلام اذا اسلم الاب جر الولد الى الاسلام فمن ادرك من ولده دعي الى الاسلام فان ابى قتل وقول الصادق عليه السلام في مرسل ابان بن عثمان في الصبي اذا شب فاختار النصرانية واحد ابويه نصراني او مسلمان قال لا يترك ولا يضرب على الاسلام وخبر عبيد بن زرارة في الصبي يختار الشرك وهو بين ابويه قال لا يترك وذلك اذا كان احد ابويه نصرانيا وانت خبير بانها ضعيفة السند مضافا الى ضعف الدلالة في الاخيرين لان حكم المرتد الملي ليس هو الضرب وان عدم الترك لعله عبارة عن ارشاده ونهيه عن المنكر واضعف منها مرسلة عثمان بن عيسى من شك في دينه بعد تولده على الفطرة لم يفيء الى خير ابدا وليس في المقام جابر لعدم تحقق الشهرة فان امثال هذه الفروع قد ذكرها الشيخ رحمه فذكرها جماعة يسيرة بعده والباقون ساكتون عنها فالحق عدم جريان حكم الارتداد مطلقا على من بلغ كافرا نعم يدعى الى الاسلام وينهى عن الكفر من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد يحصل من جميع ما ذكرناه ان الحق من تفاسير المرتد هو الاول اذ ليس المرجع سوى الاخبار ومقتضى صحيحة الحسين بن سعيد ومرفوعة عثمان هو ان المناط ولادته على الاسلام اي في حال اسلام ابويه او احدهما فان قال ان الولادة لا تختص بوضع المرأة حملها فتشمل القاء الاب النطفة واخراجها عن صلبه ومن هنا قيل عليه والدقال في الصحاح الوالد الاب والوالدة الام وهما الوالدان انتهى وفي المصباح الوالد الاب وجمعه بالواو والنون والوالدة الام وجمعها بالالف

والتاء والوالدان الاب والام للتغليب والوليد الصبي المولود والجمع ولدان بالكسر والصبية والامة وليدة والمولد بفتحتين كل ما ولد شيء ويطلق على الذكر والانثى والمثنى والمجموع فعل بمعنى مفعول وهو مذكر ويجمع اولادا انتهى ويؤيده انه ماخوذ من الولادة بمعنى صيرورته حملا قال في الصحاح شاة والدة اي حامل انتهى ومن الاول قوله تعالى لم يلد ولم يولد وقوله تعالى ووالد وما ولد وقد عرفت تفسير الشهيد الثاني رحمه قول المصنف رحمه ولد على الاسلام بقوله بان انعقد حال اسلام ابويه ولكن لا يخفى بعد ذلك كله ان الظاهر من لفظ ولد على الاسلام في الصحيح وغيره انما هو تولده من الام ووضعها اياه ولا وجه للعدول عن الظهور الا بعد قيام قرينة صارفة عنه معينة له وليس هيهنا منه عين ولا اثر مضافا الى ان الاستعمال الاول انما يطلق على الالقاء في الرحم لا الانعقاد كما هو مدعى القائل به وقد تبين بما ذكرناه مستند التفسيرين الاولين وما هو المختار منهما واما الثالث فمستنده ما ذكره في كتاب الارث من كشف اللثام في طي قوله واما المرتد فان كان عن فطرة الاسلام بان انعقد حال اسلام ابويه وهو طفل ثم بلغ ووصف الاسلام كاملا ثم ارتد قسمت تركته حين ارتداده بين ورثته المسلمين ان كانوا وتبين زوجته وتعتد عدة الوفاة وان لم يقتل وذلك كله لانه لا يقبل توبته بل يجب قتله حين ارتد فهو بمنزلة الميت كل ذلك بالاجماع والنصوص كقول الصادق عليه السلام في خبر عمار كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا يقربها ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه ثم قال وانما فسرنا المرتد عن فطرة بمن ذكرنا لنصهم على ان من ولد على الفطرة فبلغ فابى الاسلام استتيب كما عرفت انتهى والتمسك بخبر عمار ان كون الرجل مسلما بين مسلمين في حال طفوليته انما يتحقق بكونهما مسلمين في حال انعقاد نطفته او كونهما مسلمين في حال طفوليته ولذلك استدل بها على القسمين ووجه تحققه بالاول هو ان كونه مبدأ لنشو آدمي حصل في حال اسلامهما ووجه تحققه بالثاني هو ان كونه مسلما حصل بهما بعنوان كونهما مسلمين وان وجوده حصل بينهما وان لم يكن حصوله في حال اسلامهما وبعد ذلك يبقى شيء وهو ان ما ذكره في كتاب الحدود مناف لما قدمناه ذكره بحسب الظاهر قال في شرح قول العلامة رحمه المرتد ان كان عن فطرة ذكرا بالغا عاقلا وجب قتله ولو تاب لم يقبل توبته ما صورته والمراد به من لم يحكم بكفره قط لاسلام ابويه او احدهما حين ولد ووصفه الاسلام حين بلغ ودليله الاجماع كما في ف والاخبار كصحيح الحسين بن سعيد وساق متنه الذي قدمناه ذكره ثم قال وصحيح علي بن جعفر سئل اخاه عن مسلم ارتد قال لا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن الاسلام قال يستتاب فان رجع والا قتل وخبر عمار وساق متنه الذي اسلفناه وقول ابي جعفر عليه السلام في حسن محمد بن مسلم من رغب عن الاسلام الى اخر ما تقدم ومرفوع عثمن بن عيسى انه كتب الى امير المؤمنين عليه السلام عامل له اني اصبت قوما من المسلمين زنادقة وقوما من النصارى زنادقة فكتب عليه السلام اما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد منهم على الفطرة فاستتبه فان تاب والا فاضرب عنقه واما النصارى فما هم عليه اعظم من الزندقة وصحيح بريد العجلي انه سئل ابو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود انه افطر من شهر رمضان ثلثة ايام فقال يسئل هل عليك في افطارك اثم فان قال لا فان على الامام ان يقتله وان هو قال نعم فان على الامام ان ينهكه ضربا انتهى ووجه التنافي امران احدهما انه اعتبر في العبارة الاولى انعقاد النطفة وفي الثانية الولادة والظاهر انه عدل عن ذلك بدلالة الاخبار الذي ذكرها في العبارة الاخيرة كما عرفت والثاني انه جعل المرتد الفطري في الاخيرة عبارة عمن لم يحكم بكفره من جهة عدم اسلام ابويه في حال ولادته وهو ينافي ما ذهب اليه في العبارة الاولى من ارادة الطفل الذي ولد في حال كفر ابويه واسلم احدهما قبل بلوغه في الفطري ضرورة انه قد حكم على الطفل بالكفر السابق عند الولادة الى زمان اسلام احد ابويه لكن ما ذكره اخيرا هو الحق ولا يخفى ان هذا الاتيان في كون الولد فطريا فيما لو كانت ولادته في حال اسلامهما لكن مع وقوع كفرهما او احدهما بعد ذلك لان تولده لم يحكم بكفره قط اذ مقتضى اشتراط عدم الكفر في اول الامر اعني ابتداء ولادته والامعد تحقق الحكم عليه بكونه في حكم المسلم لا يجري عليه حكم الملي بارتدادهما بعد ذلك كما هو الاقوى لدلالة الاخبار على كون المناط في الفطري هو ولادته في حال اسلام احد ابويه وينبغي توضيح المقال من هذه الجهة اعني انه هل يشترط في تحقق الارتداد الفطري استمرار اسلام احد ابويه الى زمان اسلامه بعد البلوغ فنقول مقتضى اطلاق النصوص المتقدمة المذكورة والاخبار المتقدمة هو انه لا مدخل لارتدادهما او ارتداد احدهما قبل بلوغه وقد نبه المحقق الاردبيلي في التفسير الثاني لذلك فقال معترضا عليه والظاهر منه انه اذا كان احد ابويه وقت انعقاد نطفته يعني حين صار مبدأ الانسان مسلما فهو فطري

وان صار بعد ذلك كافرا وانه اذا اسلم احدهما او هما بعد ذلك لم يصر فطريا ثم قال وذلك غير ظاهر بل يظهر خلاف ذلك من كلامهم
فلعل مراده بيان انه يبقى من حين انعقاد النطفة احد ابويه مسلما الى ان يبلغ او يسلم قبل بلوغه ان لم يكن قبل ذلك مسلما او بقي الى حين بلوغه
بل لو اسلم احد ابويه فبلغ هو بغير فصل فهو فطري انتهى واشار بذلك الى ما ذكره جماعة منهم الشيخ ره والمصنف والعلامة ره في ولد
المرتد قال في ط فاما ولده فلا يخلو من امرين اما ان يكون ولد في حال الاسلام او في حال الردة فان ولد في حال الاسلام او حمله حملا
فهو على الاسلام لا يتبع اباه في الدين ويكون ولده مسلما فان قتله قاتل قبل البلوغ فعليه القود واذا بلغ فان وصف الاسلام
اقر عليه وان لم يصف الاسلام ووصف الكفر استتيب فان تاب والا قتل بمنزلة ابيه سواء الى ان قال فاما من ولد بعد الردة من كافرة
مرتدة او غيرها فهو كافر لانه ولد بين كافرين انتهى فقد حكم على المتولد في حال اسلام احد الابوين اذا بلغ واصفا للكفر بحكم
المرتد الملي وقال المصنف في حدود الكتاب وولده بحكم المسلم فان بلغ مسلما فلا بحث وان اختار الكفر بعد بلوغه استتيب فان
تاب والا قتل انتهى واراد بولده ولده قبل الارتداد كما في لك قال العلامة ره في القواعد اذا ولد او علق قبل الردة فهو
مسلم فان بلغ مسلما فلا بحث وان اختار الكفر بعد بلوغه استتيب فان تاب والا قتل انتهى ولكن لا يخفى ان مصير جماعة الى الحكم
لا يجعله مجمعا عليه حتى يلزم من مخالفته مخالفة الشرع وان التفسير مسوق لبيان تميز المفسر بالفتح عما عداه غايته ما هناك ان
يكون كلام من حكم في ولد المرتد بما عرفت مقيدا لما ذكره من التفسير ولكن الحق خلاف ما ذكروه لما اشرنا اليه من اطلاق الاخبار
الواردة في مقام البيان وقد اجاد الشهيد الثاني ره في لك حيث قال عند قول المصنف وولده بحكم المسلم اي ولده قبل
الارتداد سواء كان المرتد عن ملة ام عن فطرة وسواء اسلم بعد ذلك ام لا لانعقاده تابعا لابيه في الاسلام فيستصحب حكمه ثم ان بلغ
واعرب بالاسلام فلا بحث وان اظهر الكفر فقد اطلق المصنف وغيره استتابته فان تاب والا قتل وهذا لا يوافق القواعد المتقدمة
من ان المنعقد حال اسلام احد ابويه يكون ارتداده عن فطرة ولا يقبل توبته وما وقفت على ما اوجب العدول عن ذلك هنا
ولو قيل بانه يلحقه حكم المرتد عن فطرة كان وجها وهو الظاهر من الدروس لانه اطلق كون الولد السابق على الارتداد مسلما وان هو
ذلك انتهى فالتزم اتصال اسلام احد الابوين ببلوغه نعم يعتبر تحقق الاسلام منه بعد البلوغ ليتحقق منه الارتداد حقيقة وهو
الرجوع المتوقف على الاقدام وقد تضمن رواية علي بن حديد الآتية قوله في رجل رجع عن الاسلام واذ قد عرفت ذلك فلنأخذ
في حكم القسمين فنقول اما القسم الاول وهو الملي فالمنقول عنهم فيه هو الاطباق على قبول توبته فيحكم عليه بالطهارة وغيرها واما
القسم الثاني ففيه خلاف والمحكي عنهم فيه اقوال احدها انه يقبل منه توبته فيجري عليه جميع احكام الاسلام من الطهارة و
غيرها وحكي هذا القول عن ابن الجنيد ره قال في كتاب الارث من كشف اللثام وقبل ابو علي توبة المرتد مطلقا اي سواء كان
عن فطرة او ملة وفي ذلك انه يظهر من ابن الجنيد ره ان الارتداد قسم واحد وانه يستتاب فان تاب والا قتل وهو مذهب العامة
على خلاف بينهم في مدة امهاله وحجته كما في كشف اللثام هي الاخبار العامة في الاستتابة وفي لك ان عموم الادلة المعتبرة
تدل عليه ولكن المحقق الاردبيلي ره ذكر الاخبار المشار اليها وضعف اسانيدها الا واحدة فهي مرسلة الحسن بن محبوب عن غير
واحد من اصحابنا عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع في المرتد يستتاب فان تاب والا قتل والمرأة اذا ارتدت استتيبت فان تابت و
رجعت والا خلدت السجن وضيق عليها في حبسها وضعيفة علي بن حديد عن جميل بن دراج وغيرهما عن احدهما ع في رجل
رجع عن الاسلام قال يستتاب فان تاب والا قتل وحسنة هشام بن سالم في يب ور وصحيحة في الكافي عن ابي عبد الله ع قال اتى
قوم امير المؤمنين ع فقالوا السلام عليك يا ربنا فاستتابهم فلم يتوبوا فحفر لهم حفيرة واوقد فيها نارا وحفر حفيرة اخرى الى
جانبها وافضى ما بينهما فلما لم يتوبوا القاهم في الحفيرة واوقد في الحفيرة الاخرى حتى ماتوا والصحيح عن ابي بكر الحضرمي عن ابي
عبد الله ع قال اذا ارتد الرجل عن الاسلام بانت منه امرأته كما تبين المطلقة ثلثا وتعتد منه كما تعتد المطلقة فان رجع الى الاسلام
فتاب قبل التزويج فهو خاطب من الخطاب ولا عدة عليها منه فتعتد لغيره قال ره ومذهب ابن الجنيد ره الموافق لمذهب العامة
استتابة مطلق المرتد فان تاب والا قتل ودليله الاخبار المطلقة المتقدمة الكثيرة واوضحها حسنة هشام وهي صحيحة في الكافي مع
انها لا تدل على الارتداد اذ قد يكون اعتقادهم ذلك ربوبيته ع وان ذلك فوق الارتداد وهي معارضة بما هو اوضح منها مثل
حسنة محمد في عدم الاستتابة مطلقا وغيرها مع انه خلاف المشهور وموافق العامة فنقول شرح الشرايع وعموم الادلة المعتبرة يدل

عليه

عليه اي مذهب ابن الجنيد في تخصيص عامها وتقييد مطلقها برواية عمار لا يخلو عن اشكال لعدم رواية علي بن جعفر عن اخيه ع غير صريحة
في التفصيل الا ان المشهور بل المذهب هو التفصيل غير جيد لان العموم معتبر والمفصل الموجب لحمل التقييد والتخصيص غير رواية
عمار ورواية علي بن جعفر مع انها ظاهرة وهو كاف ولا يحتاج الى التصريح ولانه ان علم ان دليل ابن الجنيد ره معتبر ودليل
المشهور ليس كذلك فكيف يقول انه هو المذهب انتهى وكانه اراد بالمفصل الذي هو غير رواية عمار ورواية علي بن جعفر قيام
الاجماع على التفصيل بين قسمي المرتد وتفاصيل احكامها كما ادعاه بعضهم واحتمله هو ره بعد ما نفى الشك عن استخراج بعض
احكام كل منهما من بعض الاخبار فقال ولعل ما ذكروه من الاحكام مجمع عليها اما اجماعا مركبا او بسيطا ثبت عندهم
او دليل آخر ما نعرفه هذا كلامه ره ويحتمل انه اراد بالمفصل الذي هو غيرهما خصوص الطائفتين من الاخبار المبين احدهما
حكم المرتد الفطري بخصوصه والاخرى منهما حكم المرتد الملي بخصوصه ولا منافاة بينهما لتغاير الموردين فيجب العمل بكل منهما
ويحصل من ذلك التفصيل والتبيان للاخبار المطلقة وانما احتملنا هذا الوجه في كلامه لانه نقل كلام الشيخ ره المتضمن للاشارة
الى هذا الوجه من الجمع ونفى عنه البعد في طي كلامه واما ما ذكره الشهيد الثاني ره من ان تخصيص عام الاخبار وتقييد مطلقها
برواية عمار مشكل فلعل الوجه انها وان كانت متضمنة لحكم مفيد لكن لما كان عمار فطحيا كما يظهر من كتب الرجال ان ذلك من مسلماتهم
لكنهم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من يرد روايته التي انفرد بها وحكم بضعفه بل قال بعضهم انه كان ينقل اخباره بالمعنى فيحصل الاختلال
من سوء فهمه ومنهم من قال انه وان كان فطحيا الا انه ثقة يعتمد عليه في النقل فكان الشهيد الثاني ره استشكل في كون روايته مقيدة
او مخصصة للاخبار المعتبرة من هذه الجهة واستشكل المحقق الاردبيلي ره في الرواية المنقولة عنه هنا بان المسلم بين المسلمين الموصوف
بانه ارتد عن الاسلام ولا يشمل اقسام المرتد الفطري الذي يريد في ثبات الاحكام له لاختصاصه بالمكلف المتلبس بالاسلام
الحقيقي وبالارتداد عنه بالفعل فلا يشمل من ولد او انعقد في حال اسلام ابويه او احدهما ولم يتلبس هو بالاسلام بل وصف الكفر عند البلوغ
وبانها مشتملة على جواز قتله لكل من سمع وذلك غير معلوم انه المفتى به بل المشهور ان قتله الى الامام كما يشعر به آخر الرواية فانها
لا يمكن الاخذ بها انتهى ويحتمل ان الشهيد الثاني ره التفت الى ذلك او الى بعضه في الاستشكال واما ما ذكره من ان رواية علي
بن جعفر غير صريحة في التفصيل فيمكن ان يكون المراد به انها لم تشتمل على التفصيل المعهود عندهم من وجهين احدهما انها
تنصرف لا تشمل من ولد او انعقد في حال اسلام ابويه ثم بلغ واصفا للكفر وثانيهما انها لا تعطي جميع ما هم بصدده من احكام
لاقتصارها على قتل مسلم تنصر وعدم قبول توبته واستتابة النصراني الذي اسلم فارتد فان تاب والا قتل ثم ان ما اورده المحقق
المذكور ره عليه من ظهور رواية علي بن جعفر كان مبنيا على مسلمية لزوم الاحكام الاخر لما ذكر والا فلا يتم ما اورده الا ان يكون
مراده بالتفصيل هنا مطلق الفرق بين الفطري والملي واما ما اورده من انه اذا علم ان دليل ابن الجنيد ره معتبر ودليل المشهور ليس
كذلك فكيف يقول انه المذهب فيندفع بانه اراد بقوله بل هو المذهب انه المذهب الذي استقر عليه بنا جميع من عدا ابن الجنيد ره فهو ره
ربما يشير بدعوى الاجماع كما ادعاه في الروضة ولا منافاة بين كون دليل احد الطرفين معتبرا وبين قيام الاجماع على الطرف الاخر
فتلخص من جميع ما ذكرنا ان لهم في رد مقالة ابن الجنيد مسلكين احدهما ما يعطيه كلام المحقق المذكور من ضعف العمومات التي استدل
بها على استتابة المرتد سندا في كثير منها ودلالة في بعض آخر منها وحمل ما يبقى على الاخبار الخاصة بكل من القسمين فيعمل بكل ما دل
على حكم احد القسمين في محله ولا منافاة بينهما والشهرة تساعده بل قد يحقق الاجماع على التقسيم وثانيهما ما يعطيه ما عرفت من كلام
الشهيد الثاني ره من نهوض العمومات المعتبرة وهذا وان انكره المحقق المذكور ولكن في الرياض نقل الصحيح عن غير واحد من اصحابنا عنهما ع
في المرتد يستتاب فان تاب والا قتل الى غير ذلك من النصوص ورده بان النصوص المعتبرة مستفيضة على نفي التوبة ففي الصحيح من رغب عن
الاسلام وكفر بما انزل على محمد ص بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده فيتعارض الطائفتان
فلا بد من الجمع بينهما والجامع امور احدها الاجماع المنقول على تقسيم المرتد الى قسمين وتغاير حكمهما الثاني ما دل على التفصيل بين
القسمين ولو في الاستتابة وعدمها كصحيحة علي بن جعفر والمرفوعة كالموثقة المتقدم ذكرها فيحمل العمومات الناطقة بالامر بالاستتابة
على الملي والعمومات الدالة على القتل بدون الاستتابة على الفطري الثالث الطائفتان المختص كل منهما بكل من القسمين ففي الصحيح
رجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك وخرج عن الاسلام هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب فكتب ع يقتل فهذا المختص بالفطري وان اجملت

القتل

الفتل بدون الاستتابة ولم يتعرض لبيان حكم الملي وقد وقع في كثير من النصوص عدم قتل الملي الا من بعد استتابة وامتناعه من التوبة ولا
تعارض بينهما من جهة تغاير الموضوع فيجب العمل بهما وهما معاصيران قرينة على المراد بكل من طائفتي العمومات ثم ان في المقام كلاما اخر وهو
ان المحقق الاردبيلي ره ناقش في سند بعض الاخبار العامة وغيرها وفي دلالة بعض اخر واجاب في الرياض بان قصور اسانيد بعض الاخبار
المتقدمة كقصور دلالة بعض اخر منها عن افادة تمام ما ذكره الجماعة منجبر بعملهم ثم قال فلا وجه لمناقشة بعض متاخري الطائفة
فيهما بذينك الامرين وغيرهما بالمرة انتهى ولكنا قد ذكرنا مكررا في هذا الكتاب وغيره ان الشهرة لا تصلح لجبر الدلالة لعدم حصول الظن بها
من جهتها عن زمن صدور الخطاب وعدم حصولها للمخاطب لصيرتها قرينة نعم لو فرض كشفها عن قيام قرينة بان علم وجودها من جهتها فيما بعدها
لم يكن اشكال في الاعتماد عليه او فرض تحقق الاجماع على جميع ما ذكره من الاحكام كان مما يدعى او على استلزام ما ذكر منها في الاخبار
لما يذكر منها ثانيها انه لا يقبل توبته اصلا مطلقا لا ظاهرا ولا فيما بينه وبين الله تعالى وهذا ظاهر اطلاق جماعة منهم الشهيد ره في اللمعة مستندا
الاخبار الصريحة او الظاهرة في نفي التوبة كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد ص بعد اسلامه فلا توبة
له بعد نزلها على الفطرة لما عرفت من البيان وخصوص صحيحة علي بن جعفر سئلته عن مسلم تنصر قال يقتل ولا يستتاب وقول
الباقر ع في ذيل موثقة عمار المتقدمة وعلى الامام ع ان يقتله ولا يستتيبه وما في موثقة عثمان بن عيسى عن قول امير المؤمنين ع اما من
كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه بل ظاهر صحيحة الحسين بن سعيد عن ابي الحسن الرضا ع حيث كتب
يقتل في جواب من سأله هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب وثالثها التفصيل بين الظاهر والباطن قال في الروضة ولا تقبل توبته ظاهرا
لما ذكرناه يعني الاخبار الظاهرة او الصريحة في نفي التوبة وللاجماع فيتعين قتله مطلقا سواء تاب ام لا وفي قبولها باطنا قول قوي حذرا
من تكليف ما لا يطاق لو كان مكلفا بالاسلام او خروجه عن التكليف ما دام حيا كامل العقل وهو باطل بالاجماع وح فلو لم يطلع
عليه احد او لم يقدر على قتله او تأخر قتله بوجه وتاب قبلت توبته فيما بينه وبين الله تعالى وصحت عباداته ومعاملاته وطهر بدنه ولا يعود
ماله وزوجته اليه بذلك عملا بالاستصحاب ولكن يصح له تجديد العقد عليها بعد العدة وفي جوازه فيها وجه كما يجوز للزوج العقد على المعتدة
منه بائنا واراد بها ما لم تكن محرمة مؤبدا كالمطلقة وهذا مع وضوحه قد صرح به في شرح الشرايع ثم قال في الروضة وبالجملة فيقتصر
من الاحكام بعد توبته على الامور الثلثة في حقه وحق غيره وهذا امر وراء القبول باطنا انتهى واراد بالامور الثلثة القتل و
بينونة زوجته وقسمة ماله بين الورثة ومستنده صحيحة محمد بن مسلم وموثقة عمار المتضمنتين لها فهو ره لا يترك العمل بالاخبار الا انه
ينزل نفي التوبة على عدم قبولها ظاهرا ويحكم بقبولها باطنا بدليل ما ذكره من انه لولاه لزم اما تكليف ما لا يطاق وينفيه العقل او خروج
المرتد عن دائرة التكليف ويبطله الاجماع وقال المحقق الاردبيلي ره فالحكم بعدم قبول توبة الفطري اصلا ولو بينه وبين الله
تعالى في نفس الامر وانه تكليف مشتملة على شرائط قبولها بعيد فان قبول التوبة واجب عقلا على الله على ما تقرر وايضا الاشك في انه لم
يسقط عنه التكليف بالايمان والاحكام الشرعية وذلك لا يجتمع مع القول بعدم قبول توبته اصلا والا يلزم التكليف بالمحال و
لم يثبت الاجماع على عدم قبول توبته اصلا ولم يدل عليه كتاب ولا سنة على ما نراه صريحا نعم يدل بعض الاخبار على وجوب قتله وقبل
استتابته وعدم قبول توبته وذلك يمكن ان يكون بالنسبة الى سقوط الاحكام الظاهرية وينبغي ان لا يكون نجسا ايضا في نفس الامر
نعم على ثبوت نجاسة المرتد فيما نعرفه ويجب على غيره اجتنابه ان علم نجاسته ولم يعلم المزيل وكذا ما دل دليل على عدم تملكه شيئا
وانه ان تملك يملكه الوارث وذلك بعيد جدا بل يحتمل انه ان تاب في نفس الامر يرجع ماله اليه لو خرج ولم يقتل بل يمكن ان يرجع
اليه حين تاب وزوجته ايضا في العدة ويكون له العقد عليها في العدة وبعدها وعلى غيرها فانه الدليل يمنع ذلك بعد التوبة
فلو لم يطلع على ارتداده او اطلع ولم يقدر عليه وتاب هو لا يبعد كونه مثل الملي بينه وبين الله فيقبل التوبة وان كان واجب
القتل كالواجب قتله قتلا او قصاصا ولم يقتل ويحتمل عدم عقابه في الاخرة وان لم يقتل فتامل ويكون ما في الخبر محمولا
على تقدير قتله او عدم توبته او مخصوصا بالمال الموجود ولا يرى في المتجدد وبالجملة يجب اتباع الدليل ولا يجوز غيره حتى
لو وجد دليل نقلي يعارض الدليل العقلي يؤول النقلي ان امكن او يطرح ولا يمكن القول بجمع الضدين والتكليف بالمحال انتهى
واقول المطلوب في هذا المقام انما هو ان توبة المرتد يقبل عند الله تعالى ويكفي ولا تردد في الاستدلال عليه بقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولكنه استدل على قبولها بان قبول التوبة واجب على الله تعالى ويمكن الاستدلال

عليه بوجوه احدها انه تعالى اخبر بقبول التوبة في الاية السابقة وقال في اية اخرى ان الله لا يخلف الميعاد مضافا الى ان خلف الوعد
الحكيم قبيح وعلى هذا فيجب عليه تعالى قبول التوبة وثانيها ان معرفة الصانع والايمان به والانقياد له مما هو محبوب لله تعالى في جميع الاحوال
وفي حق جميع الاشخاص وهذا مما يحكم به العقل ويعضده كثير من الاثار المنقولة من اهل العصمة سلام الله تعالى عليهم فمنها ما ورد
روايته عنهم من نقل الحديث القدسي المتضمن لكون المعرفة محبوبة له تعالى وكونه غاية في خلق المخلوقات ومن المعلوم ان الندم على
المعصية والتوبة من جملة مقدمات الانقياد له تعالى فيكون ذلك ايضا محبوبا بل قد وقع التصريح بذلك في الكتاب العزيز حيث
قال تعالى ان الله يحب التوابين وقد فرضنا ان المرتد تاب فلو فرض وجود مانع من قبول التوبة لكان من جانب الله تعالى وقد قلنا انها
محبوبة له فلا يمكن ان لا يقبلها وهو يحبها والا لزم ارتكاب ما ينافي الغرض وهو من الحكيم محال بل قبيح وثالثها انه سبحانه امر
بالتوبة عباده بقول مطلق كما اخبر عن ذلك بحجة وعدم قبول ما امر به سبحانه وتعالى مناف لقواعد العدل فيجب القبول لا يقال ان
كانت توبته مقبولة فلم لا ترتفع عنه الاحكام الثلثة لانا نقول لا منافاة بين الامرين ولا ملازمة بين ارتفاع كل منهما وبين
ارتفاع الاخر فيجوز ان يقبل التوبة من المعصية او الكفر ويبقى بعض الاحكام المتعلقة بالدنيا مثل توبة من افطر في شهر
رمضان عمدا فانه بالتوبة يرتفع عنه العقاب ولكن لا تسقط عنه الكفارة فيما نحن فيه نقول ان كل ما يتعلق بمجرد الارتداد عن دين
الاسلام يبقى كالقتل وانفساخ عقد الزوجة من جهة ارتفاع الكفاية وانتقال المال الى الورثة من جهة صيرورته بمنزلة من خرج عن شرف
الاسلام كالخارج عن دائرة الحيوة وكل ما يناط بعنوان الكافر والمسلم يتبع مدار تحققهما وذلك كالنجاسة وعدم حل ذبيحته وعدم قبول
عباداته فيرتفع بارتفاع العنوان المحكوم عليه فاذا تاب ارتفع عنوان الكفر وصدق عنوان المسلم ويرشدك الى ما ذكرنا عدم
حكم الشارع على الكافر الاصلي بالاحكام الثلثة المقررة للمرتد وثبوت الاحكام الاخر في حقه لا يقال ان ما ذكر من الايات انما هو من قبيل
العمومات فالاخبار الخاصة الناطقة بنفي التوبة او الاستتابة تخصصها لانا نقول ان مساق تلك الاخبار يعطي عدم قبول التوبة بالنسبة
الى الاحكام الثلثة التي منها القتل ولا ينافي ثبوتها لاجل التاديب وجوب قتله كما لا ينافي قتل من يقتل حدا او قصاصا قبول توبته
فالحاصل ان ثبوت تلك الاحكام الثلثة لا يستلزم عدم قبول توبته بينه وبين الله تعالى وان شئت قلت ان المنفي عن الفطري هو التوبة
المشروعة في الملي كما يكشف عنه المقابلة في صحيحة علي بن جعفر سئلته عن مسلم ارتد قال يقتل ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم
ارتد عن الاسلام قال يستتاب فان رجع والا قتل هذا كله مضافا الى ما اشار اليه المحقق المذكور ره من ان الدليل النقلي يؤول اذا عارض
الدليل العقلي وقد عرفت حكم العقل بوجوب قبول توبته فيما بينه وبين الله هذا ويبقى الكلام بعد ذلك بالنسبة الى طهارته ولا بد
من الحكم بها وقد التزم بها المحقق المذكور ره على تقدير ثبوت نجاسة المرتد ولكنه توقف في اصل نجاسته وكان وجه توقفه عدم وجوب
الحكم بنجاسته في الكتاب والسنة والاجماع على نجاسة الكافر وان كان قائما الا ان القدر المتيقن منه هو الكافر الاصلي قال ره في كتاب الطهارة
واما نجاسة الكافر فكان الاجماع المفهوم من كلام المصنف ره في المنتهى قال الكفار انجاس وهو مذهب علمائنا اجمع سواء كانوا من اهل الكتاب
او حربيين او مرتدين وعلى اي صنف كانوا انتهى ولكن المحقق المذكور في ذيل كلامه صرح ببقاء الشك في نجاسة المجسمة والمرتد ولكنا
نقول ان ما نقله عن العلامة ره في المنتهى وما ذكره في ايه بقوله وقد نقل المصنف ره في المعتبر وغيره اتفاق الاصحاب على نجاسة من عدى
اليهود والنصارى من اصناف الكفار سواء كفرهم اصليا او ارتدادا انتهى كاف في الحكم خصوصا مع اعتقادهما بعدم مخالف صريح
في المرتد بل لم يحك عمن تقدم التوقف في الحكم ايضا وح نقول انه بعد التوبة لا بد من الحكم بطهارته لانا قد بينا ان الاحكام المعلقة على
الكفر تزول وترتفع بالتوبة لصدق المسلم عليه القاضي بعدم صدق الكافر عليه والنجاسة من جملة تلك الاحكام ومما ذكرنا من الوجه يعلم
انه لا وجه لاستصحاب النجاسة لانها انما وردت على عنوان الكافر المنتفي بعد التوبة فهذا هو الوجه في الحكم بطهارته بعدها لا توقف
صحة الصلوة المطلوبة منه على الطهارة لان الطهارة انما تجب للصلوة مع الامكان لا مع عدمه ولهذا يكلف الانسان بالصلوة
لو كان بدنه وثوبه متلطخين بالنجاسات عند تعذر ازالتها فيصلي على تلك الحالة وتصح الصلوة منه واما اجتناب الغير منه
مع العلم بالتوبة فالظاهر انه غير واجب لان ذلك مقتضى طهارته لانتفاء القذارة الموجبة لوجوب الاجتناب بالتوبة وكذا القذارة
النجسية مما يجب الاجتناب عنه في الصلوة والاكل والشرب لانه صحت صلوته بعد التوبة وما ذكره المحقق المذكور من وجوب اجتناب الغير
مقيد بصورة عدم العلم بالمزيل يعني التوبة واما ما ذكره المحقق المذكور ره من رجوع ماله وزوجته اليه في العدة فلا نلتزم به لان

المال الذي انتقل الى الغير فعوده اليه يحتاج الى سبب ناقل وكذا الزوجة اذا بانت ولزمها عدة الوفاة فعودها الى زوجية مفتقر الى سبب محلل
ولا يقاس ما نحن فيه بالعدة الرجعية لكون المشروع هناك هو عودها اليه بالرجوع لا بدّ من سبب جديد هو المدعى ولا دليل على كون التوبة
سببا للعود تنبيه قد اشرنا الى ان المقصد الاقصى من تحرير البحث هو حكم نجاسة المرتد وعدمها بعد توبته فنقول لا اشكال على قول
ابن الجنيد ره في طهارته واما على القول الثاني اعني عدم قبول توبته مط فلا اشكال في نجاسته حتى بعدها واما على القول الثالث
وهو المختار الذي هو قبول توبته فيما بينه وبين الله تعالى فيما يتعلق بما عدا القتل وبينونة الزوجة وقسمة اموال بين ورثته فاللازم
هو الحكم بالطهارة لما عرفت من ارتفاع العنوان الذي تعلق به النجاسة قوله وفي عرق الجنب من الحرام وعرق الابل الجلالة الخلاف
والاظهر الطهارة هذه العبارة تضمنت ثلاث مسائل الاولى حكم عرق الجنب من الحرام واختلفوا فيه على قولين احدهما النجاسة
وهو مذهب الشيخ ره في النهاية انه قال فيها ولا باس بعرق الجنب والحائض في الثوب واجتنابه افضل الا ان يكون الجنابة من حرام
فانه يجب عليه غسل الثوب اذا عرق فيه انتهى ذكر ذلك في باب تطهير الثياب من النجاسات فيكون ذلك قرينة على ان مراده كون
وجوب الغسل من جهة النجاسات لا لمجرد التعبد وقال في ف عرق الجنب اذا كانت الجنابة من حرام حرام الصلوة فيه وان كانت من
حلال فلا باس فيه واجاز الفقهاء كلهم ذلك ولم يفصلوا ثم قال دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط والاخبار التي ذكرناها
في الكتابين المتقدم ذكرهما انتهى وهو ايضا يدل على اختيار هذا القول بناء على ان حرمة الصلوة تستلزم النجاسة ويشعر الكلام
فيه انتهى وحكاه في لف عن ابن البراج ايضا وحكى عن ابن الجنيد ره وعن علي بن بابويه ره لانه قال في رسالته ان عرقت في ثوبك
وانت جنب وكانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة فيه وان كانت من حرام فحرام الصلوة فيه وحكى عن ولده ايضا لانه قال في الفقيه
مثل ذلك ونقل عن ظاهر المحقق البهبهاني ره وصريح الفاضل النراقي في اللوامع وهو خيرة المحدث البحراني وكاشف الغطاء
وصاحب الرياض قدس سرهم بل زاد انه الاشهر بين قدماء الطائفة بل استفاد فيها من كلام سلار دعوى الشهرة العظيمة ووجه استفادته
انه قال في المراسم فاما غسل الثياب من ذرق الدجاج وعرق جلال الابل وعرق الجنب من الحرام فاصحابنا يوجبون ازالته وهو
عندي ندب انتهى فانه نسب القول بوجوب غسله الى اصحابنا ثم اختار خلافه فلذلك حمل صاحب الرياض ره عموم الجمع المضاف على الشهرة
العظيمة بل عن الامالي انه من دين الامامية الذي يجب الاقرار به ولولا وصف دين الامامية بالموصول مع صلته لامكن حمل كلامه على
انه ليس في غير مذهب الامامية هذا القول لكن مع وجوده يصير بمنزلة دعوى الاجماع او ما هو اقوى منه وقد عرفت دعوى الاجماع من
صريح ف وحكى عن ظاهر الغنية وثانيهما القول بالطهارة وهو ظاهر الصدوق ره في المقنع حيث قال في باب الغسل من الجنابة
وان عرقت في ثوبك وانت جنب حتى يبتل ثوبك فانضحه بشيء من ماء وصل فيه وقال والده ره في رسالته الى ان عرقت في
ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة فيه وان كانت الجنابة من حرام فحرام الصلوة فيه فان حكمه بالاطلاق
في النضح ونقله التفصيل عن والده يعطي ان مختاره هو الاول بحكم المقابلة والى هذا القول ذهب ابن ادريس ره وسلار وحكاه
في لف عنهما وعن عامة المتاخرين واختاره في المختلف وفي الذخيرة عنهما وعن الفاضلين وعامة المتاخرين وقال في الكفاية
والاقرب الاشهر طهارة عرق الجنب من الحرام انتهى وقال العلامة ره في لف والمشهور الطهارة وهو اختيار سلار ره وابن ادريس
ره وهو المعتمد انتهى وقال الشهيد ره في الذكرى بعد ذكر النجاسات ويلحق بذلك بعض البحث عما ظن نجاسته ولم يثبت وهو
اثنا عشر الى ان قال ورابعها عرق الابل الجلال والجنب من الحرام في المشهور انتهى بل في السرائر ادعى الاجماع بل عن شرح الموجز ان
القول بالنجاسة للشيخ ره وهو متروك انتهى وهذا القول الذي اختاره الشيخ ره في ط لكن مع الكراهة قال في الفصل الذي عقده في
كتاب الصلوة لبيان حكم الثوب والبدن والارض اذا اصابته نجاسة وكيفية تطهيره ما لفظه يجوز الصلوة في ثوب الحائض ما لم يعلم
فيه نجاسة وكذلك في ثوب الجنب اذا عرق فيه وكانت الجنابة عن حرام روى اصحابنا انه لا يجوز الصلوة فيه وان كان من حلال
لم يكن به باس ويقوى في نفسي ان ذلك تغليظ في الكراهة دون فساد الصلوة لو صلى فيه انتهى وقال في الفصل الذي عقده في
كتاب الطهارة لبيان تطهير الثياب والابدان من النجاسات ما صورته ولا باس بعرق الجنب والحائض اذا كانا خاليين من نجاسة
فان كان على بدنهما نجاسة وعرقا نجس الثوب الذي عرقا فيه وان كانت الجنابة عن حرام وجب غسل ما عرق فيه على ما رواه بعض اصحابنا
انتهى وقال في السرائر بعد حكاية العبارتين عنه على عكس الترتيب الذي تبعناه الا انه الى قوله الاول رواه بعض اصحابنا وقوله الثاني

نحو اصحابنا في الاول قال رواه بعض اصحابنا انتهى وكانه يشير الى ان قوله اولا بعض اصحابنا دليل على ان مراده بقوله في العبارة
الثانية هو البعض وانه قد تسامح فعبر بما ظاهره العموم عن البعض وقال المصنف ره في المعتبر ما نصه قال الشيخ ره في ف عرق الجنب من الحرام
حرام الصلوة فيه واستدل باجماع الفرقة واخبارهم وبمعناه قال المفيد ره وقال في ط يجب غسل ما عرق فيه على ما رواه بعض
اصحابنا فالشيخ ره على ما تراه متردد في دلالته فالقول بالطهارة انتهى فقد نسب التردد الى الشيخ ره وانت خبير بان قوله ويقوى في
نفسي ان ذلك تغليظ في الكراهة ظاهر في ترجيح القول بالطهارة هذا وكلام المفيد ره محتمل لاختيار هذا القول لانه قال في المقنعة
ولا باس بعرق الحائض والجنب ولا يجب غسل الثوب منه الا ان تكون الجنابة من حرام فيغسل ما اصابه من عرق صاحبها من جسد
وثوب ويعمل في الطهارة بالاحتياط انتهى بل لقائل ان يقول انه ظاهر في الطهارة وقد عرفت من كلام المعتبر نسبته موافقة فتوى
ف اليه وسبقه الى ذلك ابن ادريس ره حيث قال في السرائر وشيخنا المفيد ره رجع عما ذكره في مقنعته في رسالته الى ولده والغرض
من هذا التنبيه على انه من قال اذا كانت الجنابة من حرام وجب غسل ما عرق فيه رجع عن قوله في كتاب اخر فقد صار ما اخترناه اجماعا
انتهى وظاهر قول المفيد ره ويعمل في الطهارة بالاحتياط يابى عما نسباه اليه الا ان يقال انهما علما ان مذهبه ايجاب الاحتياط وان
قد عرفت حال القولين المذكورين فاعلم ان ظاهر جماعة ثالثة هو التوقف في المسئلة فمنهم ابن حمزة ره في الوسيلة حيث عد عرق
الجنب من الحرام في عداد النجاسات مقيدا بقوله على احد القولين ومنهم ابن زهرة ره في الغنية حيث ذكر اقسام النجاسات واستدل
على كل شيء من الادلة حتى انتهى الى اخر الفصل فقال وقد الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة وعرق الجنب من الحرام
انتهى فان مساقه ظاهر في التوقف وان فهم منه جماعة من الاواخر دعوى الاجماع فهو نظير ما وقع من سلار في المراسم حيث نسب وجوب
غسله الى اصحابنا ثم افتى هو بالندب ومنهم كاشف اللثام انه لم ينقل بانه ممن اختار القول بالطهارة لقوله ما رجحه كلامه بعبارة هكذا
والاقرب طهارة عرق الجنب من الحرام نظرا الى ان لفظ الاقرب المذكور في صدر كلامه انما هو لربط عبارة متن القواعد بكلماته
السابقة ومنهم ابن فهد ره فيما حكي عن المهذب البارع ومنهم صاحب الوسائل حيث قال حمل اكثر الاصحاب الاحاديث الاخيرة
يعني رواية محمد بن همام الاتي حكايتها عن الذكرى وروايتي النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام الاتي ذكرهما ايضا على الكراهة و
بعضهم حملها على النجاسة وهو الاحوط وان كانت غير صريحة وقد تقدم ما يدل على الطهارة في الماء والاسئار والجنابة وياتي
ما يدل عليه احتج ارباب القول الاول بوجوه احدها الاجماع وقد تمسك بالمحصل منه الشيخ ره في ف وبالمنقول منه المحقق البهبهاني
ره فيما حكي عن شرح المفاتيح والاجماع المنقول بخبر الواحد دليل سيما ما نقله الصدوق ره من كونه من دين الامامية الذي يجب
الاقرار به فضلا عن الاجماعات المنقولة المنجبرة بالشهرة العظيمة وغيرها والجواب ان الاجماع على النجاسة وقد وقع من الاجماع
دعوى الشهرة بل الاجماع على عدمها انما الامر سهل لا مسرح له ولا امر فدعواه مردودة على صاحبها لما قال بعض المحققين ره من الاواخر ان
القدماء ليسوا متفقين على النجاسة بل مشهورهم على ذلك غير معلوم لان المفيد ره رجع عن النجاسة الى الطهارة على ما في السرائر
وكشف اللثام والشيخ ره في ط متردد او قوى الكراهة كما في الذكرى وصرح سلار بالطهارة وابن زهرة ايضا متردد ولهذا انما
نسب النجاسة اليهم وكذا ابن حمزة لانه قال وعرق الجنب من الحرام على احد القولين فلم يبق الا الصدوقان والقاضي وابن الجنيد على
ما حكي عنهما وعرفت ان المتاخرين قاطبة على الطهارة فاين الاجماعات المنقولة والشهرة بين القدماء انتهى واقتفى اثره صاحب الجواهر
ره وثانيها ما تمسك به هو ايضا من طريقة الاحتياط وفيه ان المقام ليس مما يجب فيه الاحتياط لعدم ثبوت التكليف وثالثها الاخبار
وهي على اقسام فالاول ما نطق بالنهي عن الصلوة فيه مثل ما في الذكرى روى محمد بن همام باسناده الى ادريس بن زياد الكفرثوثي
انه كان يقول بالوقف فدخل سر من راى في عهد ابي الحسن ع واراد ان يسئله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلي فيه فبينما هو قائم في طاق
باب لانتظاره ع حركه ابو الحسن ع بمقرعة وقال مبتدئا ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه ومحمد بن همام البغدادي
والاسكافي ثقتان كما في الوجيزة للعلامة المجلسي ره وادريس بن زياد الكفرثوثي ثقة كما فيها ايضا وقد صرح ره في اولها بانه
يريد بالثقة العدل الامامي الضابط وقال العلامة ره في ايضاح الاشتباه ادريس بن زياد الكفرثوثي بفتح الكاف والفاء و
اسكان الراء وضم الثاء المنقطة فوقها ثلث نقط وكفرثوث قرية بخراسان انتهى ولكن عن ابن داود انه قال ادريس بن زياد
الكفرثوثي بالفاء المفتوحة وقيل الساكنة والراء والثاء المثناة فوق المضمومة والثاء المثلثة منسوب الى كفرثوثا ثم قال ومن اصحابنا

من مصحف فهو ثم انه شاب من ثلثين والحق الاول فرقته بخراسان انتهى وعن البحار نقلا عن كتاب المناقب لابن شهرآشوب عن كتاب
معتمد في الاصول قال قال علي بن مهزيار وردت العسكر وانا شاك في الامامة فرأيت السلطان قد خرج الى الصيد في يوم من الربيع
الا انه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن عليه السلام لبابيد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب فرسه والناس
يتعجبون ويقولون الا ترون الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت لو كان اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء لم
يلبثوا اذ ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل ثم غرق بالمطر وعاد وهو سالم من جميعه فقلت يوشك في نفسي
ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسأله عن الجنب اذا عرق في الثوب فقلت في نفسي ان كشف وجهه فهو الامام فلما قرب مني
كشف وجهه ثم قال ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلوة فيه وان كانت جنابته من حلال فلا بأس به فلم
يبق في نفسي بعد ذلك شك وما عن البحار ايضا انه قال فيه اني وجدت في كتاب عتيق من مؤلفات قدماء اصحابنا عن ابي الفتح غازي
بن محمد الطريفي عن علي بن عبد الله الميموني عن محمد بن علي بن معمر عن علي بن مهزيار بن موسى الاهوازي عنه ع مثله وقال ان كان من حلال
فالصلوة في الثوب حلال وان كان من حرام فالصلوة في الثوب حرام انتهى وما في الفقه الرضوي ان عرقت في ثوبك وانت جنب وكانت
الجنابة من حلال فتجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا تجوز الصلوة فيه حتى يغسل القسم الثاني ما ادعى دلالته على النهي عن الاغتسال
بغسالة الحمام من جهة ملاقاتها له وهو ما عن الكافي عن علي بن الحكم عن رجل عن ابي الحسن ع قال لا تغتسل من غسالة الحمام فانه يغتسل
فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت الحديث وما عن الكافي ايضا عن محمد بن علي بن جعفر عن ابي الحسن الرضا ع في حديث
فقلت لابي الحسن ع ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب الذي هو شرهما
ثم يكون فيه شفاء العين القسم الثالث ما ادعى دلالته على الامر بغسله وحكي عن الشيخ ره انه تمسك به وهو ما رواه في التهذيب في الصحيح عن محمد
الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع رجل اجنب في ثوبه وليس معه غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله اما القسم الاول فلما كان الاستدلال
به موقوفا على اعتبار سنده وظهور دلالته وان لم يكن سنده معتبرا وكانت دلالته مما يمكن المناقشة فيه بان النهي عن الصلوة لا يستلزم
النجاسة لامكان ان يكون حكمه حكم اجزاء ما لا يحل اكله وان كان صاحب ئق ادعى صراحة دلالته المدفوعة بما بيناه وتصدى المحقق البهبهاني
وصاحب الرياض لاثبات اعتباره بالانجبار بالشهرة وتصدى في الرياض لتوجيه دلالته فقال والدلالة وان لم تكن ناصة بالنجاسة
الا ان الملازمة بينها وبين عدم جواز الصلوة المصرح به فيها هنا ثابتة بناء على عدم القائل بها فيها خاصة من القائلين بالطهارة
والقول به خاصة دون الاحكام الاخر المترتبة على النجاسة احداث قول في المسئلة انتهى وقد عرفت حال الشهرة واما توجيه
الدلالة فقد اعترض عليه في الجواهر بمنع دعوى عدم القول بالفصل ان اراد القطع منه بل والظن ايضا مع عدم حجيته في نفسه عندنا
لانه وان كان لم يصرح احد ممن قال بالطهارة بعدم جواز الصلوة لكن جماعة ممن نسب اليهم النجاسة لم يصرحوا بها بل اقتصروا
على ذكر حرمة الصلوة اذا كانت الجنابة من حرام كالصدوقين ره والشيخ ره في ف بل هو معقد اجماع الاخير كالنسبة الى دين الامامية
في الامالي وذلك منهم ان لم يكن ظاهرا في ارادة حرمة الصلوة خاصة كفضلات ما لا يؤكل لحمه فلا ريب في كونه محتملا سيما مع كون ما
تخيل مستندا لهم من الرضوي وخبري الذكرى والبحار لا تعرض فيها لحرمة غير الصلوة بل قد يدعى ظهورها فيه لاستبعاد التعبير بالحرمة
في جميعها عن النجاسة بل قد يشعر عبارة الصدوق ره في الفقيه بذلك لانه قال فيه فان عرق في ثوبه فليتنشف فيه اذا اغتسل وان كانت
الجنابة من حلال فحلال الصلوة فيه وان كانت من حرام فحرام الصلوة فيه لظهور ان موضوع الحكمين الاخيرين في كلامه الثوب الذي
امر بالتنشف فيه واما القسم الثاني فمع مشاركته للاول في ضعف السند وعدم الجابر له يتجه المناقشة على دلالته بانه لا تعرض
فيه لعرقه وليس من اللوازم الغالبة للجنابة ونحوها العرق حتى يتم الدلالة من ذلك الباب الا ان يقال ان بدنه يتنجس بالجنابة من الحرام فيتبعه
العرق ولا يقولون به لان لازم هذه المقالة حكمهم بنجاسة بدن من اجنب من الحرام وان لم يعرق ويدل على ان كون بدنه طاهرا من المسلمات
ان العلامة ره في لف استدل على طهارة عرق الجنب من الحرام والابل الجلالة بانهما ليسا بنجسين فلا ينجس عرقهما كغيرهما من
الحيوانات الطاهرة وكغير الابل من الجلالات اذ لولا مسلمية عدم نجاسة بدنهما لم يكن لتفريع اللازم الذي هو عدم نجاسة العرق عليهما
وجعله في مقام الاستدلال وجه وعلى هذا يشكل دلالة هذا القسم خصوصا الثاني منه لان مجرد نفي الشفاء لا يدل على النجاسة ولعل المراد
بالاول ايضا مجرد التنزه بل لا بد من حمله على ذلك لبعد ضعف سنده واشتماله على اغتسال ولد الزنا وقد عرفت انا لا نقول به واما القسم الثالث

فقد

فقد حكي عن الشيخ ره انه قال في التهذيب لا دلالة لانه لا يجوز ان يكون المراد بهذا الخبر الا من عرق في الثوب من جنابة اذا كانت من حرام لانا قد
بينا ان نفس الجنابة لا تتعدى الى الثوب وذكرنا ايضا ان عرق الجنب لا ينجس الثوب فلم يبق معنى يحمل عليه الخبر الا عرق الجنب من حرام فحملناه
عليه واجيب ببعد هذا الحمل اذ لا اشعار في الخبر بالعرق بوجه فضلا عن كون الجنابة من حرام مع ان الظاهر منه ان غسل الثوب
انما هو لما اصابه من المني بجنابته وفيه حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل اعني اصل الطهارة واصالة البرائة من وجوب الاجتناب
الثاني ما تمسك به العلامة ره في لف من ان الجنب من الحرام والابل الجلالة ليسا بنجسين فلا ينجس عرقهما كغيرهما من الحيوانات
الطاهرة وكغير الابل من الجلالات انتهى الثالث الاخبار فمنها ما رواه ابو اسامة في الحسن قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب يعرق
في ثوبه فيغتسل او تغتسل او يضاجعها وهي حائض او جنب فيصيب جسده من عرقها قال هذا كله ليس بشيء ووجه الاستدلال اطلاقه
من انه لم يفصل بين الحرام والحلال ومنها رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى
يبتل القميص فقال لا بأس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل ووجه الاستدلال ترك الاستفصال كما عرفت ومنها اطلاق رواية
حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع قال لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب وانت خبير بان التمسك بترك الاستفصال انما يتم
اذا لم يكن للسؤال وجه ظاهر ينصرف اليه الجواب وظاهر السؤال في الاولين خصوصا المتقدم منهما هو السؤال عن الجنابة
من حلال فلا ينطبق الجواب الا عليها والى ما ذكرنا اشار المحقق البهبهاني ره فيما حكي عنه في شرح المفاتيح حيث قال اما الاخبار
فالمتبادر منها الجنابة من حلال ثم قال بل لا بد من حمل افعال المسلمين على الصحة ولذا ساوى بين الجنابة والحيض فترك الاستفصال
في المقام لا يفيد العموم سيما مع ان يعارض الادلة السابقة انتهى ولكن لا يخفى ان حمل فعل المسلمين على الصحة اصل تعبدي لا يصلح للكشف
عن الواقع ولو ظنا فصيرورته قرينة على المراد بالخطاب خصوصا في امثال هذه السؤالات المفروضة الماخوذة بعنوان كلي مما لا وجه
له واما الرواية الاخيرة فقد فسرها في الوافي بقوله يعني لا يسري خبث المني من الثوب الى الرجل ولا حدث الجنابة من الرجل الى الثوب انتهى
وهذا المعنى لا دخل له بالعرق فالمقصود ان جنابة الرجل لا تسري الى الثوب وان لم يكن قد عرق بل يمكن ان يقال بقرينة مقابلته بالفقرة الاولى
المقصود بها بيان عدم سراية خبث المني حال ضرورة سرايته رطبا ان المراد سوصورته على الرطوبة مطلقا من العرق او من غيره فتحصل
من جميع ما ذكرناه ان من الاخبار ما هو قاصر السند ومنها ما هو قاصر الدلالة ومنها ما هو قاصر من الجهتين فلم يبق في المقام سوى
الرجوع الى الاصل ومقتضاه الطهارة ومقتضى اصل البرائة عدم وجوب الاجتناب عنه وطريق الاحتياط واضح تنبيهات الاول انه
لا اشكال بناء على القول بالنجاسة في ان العرق السابق الحاصل قبل الوطي وان بقي الى حال الفعل ثم لحقه شيء من العرق المخالط له المتنجس
اياه طاهر وكذا لا اشكال عندهم في ان العرق الحاصل حال الفعل نجس وانه القدر المتيقن المحكوم عليه بالنجاسة انما الكلام في ان العرق الحاصل بعد
الفعل هل هو نجس ام لا قال في كشف اللثام ان الاخبار وكلام الاصحاب تعم العرق الحادث عند الجنابة وغيره وقيل باختصاصها بالاول
انتهى وقال المحقق الثاني ره في جامع المقاصد وربما قيد عرق الجنب من الحرام بكونه حال الفعل وما ظفرنا به من عبارات القوم خال من
هذا القيد انتهى وصرح بالتعميم في ئق ايضا وحكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ان مقتضى الادلة نجاسة عرق جنابة الحرام مط
وقيده بعض بالحاصل حين الفعل الحرام لا بعده ولم نعرف وجه هذا القيد انتهى واقتفى اثرهم في التعميم صاحبا الرياض ره وغيره و
هو الذي يجب الالتزام به على تقدير القول بالنجاسة الثاني انه قال في المنتهى على ما حكي عنه انه لا فرق بين ان يكون الجنب رجلا او امرأة ولا
بين ان تكون الجنابة من زنا او لواط او وطي بهيمة او وطي ميتة وان كانت زوجته او وطي محرم وسواء كان مع الجماع انزال او لا والاستمناء
باليد كالزنا اما الوطي في الحيض او الصوم فالاقرب طهارة العرق فيه وفي المظاهرة اشكال ثم قال ولو وطئ الصغير اجنبية والحقنا حكم
الجنابة بالوطي ففي نجاسة عرقه اشكال ينشأ من عدم التحريم في حقه انتهى وذكر مثله في نهاية الاحكام الا انه زاد ولا بين الفاعل والمفعول
وفي كشف اللثام ان الاخبار وكلام الاصحاب يعم الحرمة ذاتا كالزنا واللواط والاستمناء باليد او عرضا كالوطي في الحيض والظهار قبل
التكفير واستشكل في المنتهى ونهاية الاحكام في الاخير واستقرب الطهارة في الحيض والصوم انتهى والظاهر انه اراد بالحرمة الذاتية
ما كان منشؤها عنوانا ذاتيا للمفعول وبالحرمة العرضية ما كان منشؤه وصفا عرضيا ولهذا جمع في التمثيل بين الصوم والحيض
وبعبارة اخرى الحرمة الذاتية عبارة عن النهي في مورد عدم تملك الفاعل الاستمتاع بالمفعول كما في جميع الامثلة المذكورة قبل الوطي
في الحيض في عبارة المنتهى والحرمة العرضية عبارة عن النهي الفعلي في مورد تملك الاستمتاع كوطي الحائض والمظاهرة والوطي في الصوم

والاحرام

والاحرام وان كان قوله ره واستشكل في المنتهى آه تعريض بالعلامة ره لا مجرد حكاية لقوله ره ومعلوم انه لا منافاة بين تملك منفعة شيء
وبين النهي عن الانتفاع به فعلا كالطيب المملوك للمحرم الممنوع عن شمه وقال في الحدائق بعد نقل عبارة المنتهى ولا يخفى ان ما قربه في الوطي
في الحيض والصوم لا يخلو من بعد لبعد شمول الاخبار المتقدمة كما لا يخفى انتهى وربما وجه كلام المنتهى ودفع ما اورده صاحب الحدائق ره بان
الاخبار الدالة على النجاسة لو سلمت من حيث السند والدلالة انصرف اطلاقها الى الفرد المتبادر وهو الجنب من الحرام ذاتا لا عرضا واجيب
بان هذا التوجيه لا يجدي في الفرق بين الظهار وبين الحيض والصوم لكون الجميع من قبيل المحرم عرضا وتصدى بعض المحققين ره
لتوجيه كلام المنتهى بوجه اخر فقال ولعل وجه الحكم بالطهارة في الوطي في الصوم والحيض ان المتبادر من الجنابة من الحرام كون
الحرمة من جهة الفاعل او القابل لا من جهة نفس الفعل واما الاستمناء فهو نكاح اليد كما في الرواية والفرق بين الزوجة الحائض والميتة
مما لا يخفى الى ان قال ومما ذكرنا يظهر وجه الاشكال في المظاهرة من حيث ان التحريم مستند اليها حيث جعلها كظهر الام لا الى نفس الفعل
لعارض عرضها كالحيض ثم قال ويظهر مما ذكرنا حكم الوطي الممنوع منه لمرض او حلف انتهى واقول ان مقتضى الترديد بين الفاعل والقابل
هو انه يمكن ان يكون الحرمة من جهة الفاعل وحده دون القابل وان قلنا ان الترديد على سبيل منع الخلو ولكن لا يخفى انه لا يمكن ان لا
يكون من جهة نفس الفعل عند الوجود وانما قيدنا بهذا القيد لان حرمة نكاح من يدخل في الاحرام مثلا وان كانت من جهة الفاعل لانها
لعارض عرض الفاعل وحرم من اجله الفعل ويمكن ان يمثل له بمن تزوج الخامسة فان حرمة نكاحها وبطلانه ليست الا من جهة الفاعل
والا فالمرئة من حيث هي لا مانع فيها من النكاح ثم لا يخفى ان الفعل الذي هو الوطي لا يتصف بالحرمة الا باعتبار الاضافات والخصوصيات
فالحرمة من جهة نفس الفعل لا معنى له الا باعتبار عنوان اما في الفاعل او في المفعول ومعلوم ان العنوان على قسمين ذاتي كالانثية
والبهيمة وعرضي كالحائض فان اراد بجهة الفاعل والقابل العنوان الاعم لم يكن لمقابلته بجهة نفس الفعل وجه لان جهة الفعل
انما تنشأ من جهة احدهما وان اراد خصوص العنوان الذاتي لم يكن ما ذكره من توجيه اشكال العلامة ره صحيحا لان كونها مظاهرة
ليس الا وصفا عرضيا ويمكن توجيهه بانه اراد بالحرمة من جهة الفاعل والقابل ما لو صح ان يق بقول مطلق ان هذه المرئة محرمة على هذا
الرجل ويشار الى الذات وكذا في جهة الفاعل واراد بالحرمة من جهة نفس الفعل ان يعرض لاحدهما عارض يحرم من جهته الفعل وبين هذين
الامرين عموم من وجه وقد اجتمعا في المظاهرة لانه يصح ان يشار الى ذاتها فيقال هذه المرئة محرمة على وجه الاطلاق لانه جعلها كظهر
امه ومعناه او حكمه الحرمة دائما والمفروض ان الظهار امر عارض حدث بعد ان لم يكن فصارت المظاهرة مورد الاجتماع فلذلك صار حكمها
منشأ الاشكال ولكن يتجه عليه النقض بالمطلقة بائنا مط والمطلقة رجعيا بعد انقضاء عدتها الا ان يق ان المراد بالحرمة من جهة
القابل ليس هو مطلق من يقال عليها انها محرمة بقول مطلق بل مع كونها غير مملوكة الاستمتاع وح يلزم اشكال اخر وهو ان النسبة
بينه وبين جهة نفس الفعل لا يكون هو العموم من وجه بل يكون هو التباين فلا يتم وجه الاشكال هذا ويمكن توجيه الاشكال الذي ذكره
العلامة ره بوجه اخر وهو ان يق ان الحرمة انما تتعلق بالوطي باعتبار تعلقه بمفعول وان ذلك مما لا بد منه ولا ريب في ان المفعول
لا بد وان يكون معنونا بعنوان هو منشأ الحرمة والعنوان يتصور في المقام على اقسام ثلثة احدها العنوان الذي لا ينفك عن
المفعول الذي هو موصوفه اصلا كالمحرم والميتة والبهيمة والغلام وثانيها العنوان الذي ينفك عن الموصوف بانقضاء استعداده
وقفا وقابليته كالصوم والحيض وثالثها العنوان الذي لا ينفك عن موصوفه ولكنه يرتفع اثره وحكمه برافع ومزيل لذلك الاثر
ككون الزوجة مظاهرة فان هذا الوصف مما لا يزول بنفسه ولكن يرتفع اثره بالتكفير ولولا كون الدخول بالمطلقة الرجعية رجوعا
لكان عنوان المطلقة المذكورة من هذا القبيل واما المطلقة بائنا فهي بحكم الاجنبية وح نقول لعل الوجه فيما ذكره العلامة ره هو
ان اطلاق لفظ الجنب من الحرام يختلف بالنسبة الى ما كان منشأ الحرمة فيه شيئا من العناوين الثلثة فالكلي من قبيل المشكك ينصرف
الى بعض دون بعض اخر وان الاول داخل في الحرام قطعا بحكم الانصراف والثاني خارج منه قطعا لذلك ولما كان الثالث ذا جهتين من عدم
انقضاء استعداده وعدم ارتفاع حقيقته ومن ارتفاع حكمه واثره برافع ومزيل سرى الاشكال الى الحاقه بشيء من القسمين لكن يجري
الاشكال في شيء وهو ان الاجنبية يرتفع عنوانها بالعقد عليها ومقتضى التحرير المذكور هو كونها من قبيل ما استشكل فيه وليس كك
ويمكن دفعه بان من حرم وطؤه وهو كل انسان من ذكر او انثى لكن استثني منه الانثى التي عقد عليها بالشرائط المقررة للعقد والعاقد
والمعقود عليها وبقي غيرها تحت عموم التحريم والاجنبية عنوان منتزع لما بقي تحت عموم المستثنى منه بعد الاستثناء ومعلوم ان لا عبرة

بالعنوان المنتزع ولا يتوهم ان قوله تعالى ولا تقربوا الزنا قد نهي فيه عن الزنا وهو كما فسره بعض اهل اللغة عبارة عن التصرف في فرج محرم فلا
يكون العنوان في الاجنبية منتزعا لان الاجنبية عبارة عن ذات فرج محرم وقد تعلق النهي بهذا العنوان وهو قابل للزوال بالعقد
على تلك المرئة لانا نقول ان الاية المذكورة وردت في مقام تاكيد بعض ما بقي تحت عموم المستثنى هذا ولكن لا يخفى عليك ان انصراف
المحرم الى ما عدا القسم الثالث من العناوين الثلثة على وجه يكون دخوله مشكوكا ممنوع ولا اقل من وقوع الشك في الانصراف وقد حققنا
في محله انه عند الشك في تحقق الانصراف في المطلق يجب البناء على الاطلاق لانه مقتضى اصل وضع اللفظ فالحق انه بناء على القول
بالنجاسة لا بد من الحكم بالاطلاق الشامل لجميع الاقسام ولو تنزلنا عن ذلك قلنا الواجب هو اختيار التفصيل بين الذاتي والعرضي
كما اختاره كاشف اللثام فلا مسرح للاشكال في المظاهرة الثالث انه قال في كشف الغطاء ولو كان مجنبا من حرام ثم اجنب من حلال فعرق لم يبال
بالحلال حكم بنجاسته ولو سبقه جنابة من الحلال فتولد العرق من الجميع او المجموع حكم بنجاسته انتهى والوجه في الحكم الاول واضح بناء على
ما اختاره من تعميم نجاسة عرق الجنب من الحرام بالنسبة الى ما كان حال الوطي وما كان بعده واما الحكم الثاني وهو لو كانت الجنابة
من الحلال سابقة فقد يستشكل في نجاسة عرقه سواء فرض حصول العرق من كل واحد فلامتناعه ام فرض استناد العرق الى المجموع منهما
بمعنى كون كل واحد منهما جزء علة وذلك لانه لا يتحقق جنابة بعد الجنابة لانه عبارة عن حالة غير متعددة في الوجود ولا صالحة
لتعدد المراتب ويمتنع تحصيل الحاصل فاذا فرض ان السابق منهما هي الجنابة من الحلال لم يتحقق بعدها جنابة من الحرام حتى يضاف
العرق الى المجنب من الحرام وقد يجاب بان نجاسة العرق مترتبة على نفس الفعل المحرم الذي هو الدخول بالاجنبية مثلا او على اثره الحاصل
منه اعني الجنابة والمفروض وقوع ذلك الفعل المحرم في الخارج فيترتب عليه اثره الذي هو نجاسة العرق وربما يقرب هذا المقال بالاشباه
والنظائر مثل ما لو اصاب الدم جسما ثم اصابه البول فانه لا يحصل هناك نجاسة بعد النجاسة الاولى ولكن يلزم تعدد الغسل الذي
لم يكن مترتبا على الدم وكذا لو وقع قذر في العصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه فانه لا يحصل منه النجاسة لحصولها بالغليان ولكن لا
يطهر بذهاب الثلثين ح ولكن لا يخفى سقوطه لان الاشباه والنظائر لا تجدي في الدلالة على المطلوب فلم يبق الا دعوى ان نجاسة العرق
مترتبة على نفس الفعل الحرام ولا دليل على ذلك بل ظاهر قول العسكري ع في رواية علي بن مهزيار ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته
من حرام لا تجوز الصلوة فيه هو ان المدار انما هو على الجنابة لا على مجرد الفعل المحرم الرابع انه حكي عن صاحب المعالم انه نقل عن ابن الجنيد ره
في مختصره انه بعد ان حكم بوجوب غسل الثوب من عرق الجنب من الحرام قال وكذلك عندي الاحتياط ان كان جنبا من احتلام ثم عرق في ثوبه
ثم قال صاحب المعالم ره بعد نقله ولا نعرف لهذا الكلام وجها ولا راينا له رديفا انتهى وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره في الطهارة بعد
حكاية قول ابن الجنيد ما نصه ولم نعرف وجهه ولعله من جهة ان الاحتلام من فعل الشيطان وملاعبته كما ورد في الاخبار فيحتمل عنده
دخوله في الحرام لانه حرام على الشيطان ان يفعل وان كان هو غير مكلف لا يصدق على فعله الحلال لانه صفة الفعل الاختياري
فلهذا جعل الغسل احوط لكنه ليس بدليل الاحتياط ايضا لعدم تبادره من الادلة انتهى وضعف التوجيه غير خفي لانه على تقدير تسليم
كون ذلك حراما على الشيطان من ادلة النجاسة سوى كون الفعل حراما على صاحب العرق واين هذا من حرمة فعل الشيطان وتصدى
بعض المحققين ره لتوجيهه بوجه اخر وهو ان تلك الجنابة لا يصدق عليها انها من حلال لا كونها من حرام ايضا وامكان غير معلوم فيلحق بالمشتبه
انتهى وهذا ايضا ضعيف لان الوجه في عدم صدق الجنابة عن حلال هو كونها غير اختيارية وهذا الوجه بعينه موجود في جانب كونها من
حرام فالعلم بعدم كون الجنابة من الحرام حاصل فلا وجه لدعوى عدم العلم بكونها من الحرام والحاقها بالمشتبه فالحاصل انا نعلم ان هذه الجنابة
ليست من الحرام ولا من الحلال لعدم قابلية المحل للاتصاف بهما ومقتضى عبارة الفقه الرضوي من قوله ع ان عرقت في ثوبك وانت جنب
وكانت الجنابة من حلال فتجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا تجوز الصلوة فيه حتى يغسل وان كان هو عدم جواز الصلوة فيما ليس حلالا
مط وان كان من جهة عدم قابلية المحل للاتصاف بالحل بناء على ما قيل من ان الجملة الشرطية الثانية مفهوم الجملة الشرطية الاولى ولكن لم
يصرح في المفهوم الا ببعضه فيكون عموم المفهوم باقيا على حاله فيدخل فيه جميع ما لا يجري عليه المنطوق الذي هو الجملة الاولى وانما قيل به
تفصيا عن تعارض المفهومين لان مقتضى مفهوم الاولى هو ان كل جنابة ليست من الحلال فعرق صاحبها لا يصلى فيه ومنها الجنابة
الاضطرارية ومفهوم الثانية ان كل جنابة ليست من الحرام فعرق صاحبها يصلى فيه ومنها الجنابة الاضطرارية فيتعارض المفهومان
وقد حررنا تفصيل المقال في كتاب البشرى في باب المنطوق والمفهوم ومثلنا له بصحيحة محمد بن مسلم عن الثوب يصيبه البول قال ع اغسله في

المركبين وان غسلته في ماء حار فمرة واحدة لكن لما كان رواية علي بن مهزيار التي هي من جملة ادلة القائلين بالنجاسة على عكس مذهب
الفقه الرضوي لانه قال فيها ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلوة وان كانت جنابته من حلال فلا باس فقد فيهما
ما اخر في الفقه الرضوي ولذا فيها ما قدم فيه فلم يبق مجال لما قيل في صحيحة محمد بن مسلم فلا بد ههنا من الالتزام بان كلا من الجليلين مسوق لبيان
المنطوق وحده ولا مفهوم مخرج الجنابة الاضطرارية وحكم العرق الحادث معها هو الطهارة بحكم الاصل الخامس انه قال بعض المحققين ره
ان المناط في التحريم هو التحريم الواقعي مع عدم تحقق الحلية الظاهرية فلو انتفى الاول كالواطي امرأته باعتقاد انها اجنبية او
تحقق الثاني كالواطي للشبهة فالحكم هي الطهارة انتهى والسر في ذلك ان المتبادر من الحرام انما هو الحرام الواقعي الذي يتعلق به الخطاب
فعلا المسئلة الثانية حكم الابل الجلالة واختلفوا في اثبات نجاسته ونفيه على قولين ومنهم من توقف اما القول الاول فقد
ذهب اليه الشيخان فقال المفيد ره في المقنعة يغسل الثوب من عرق الابل الجلالة اذا اصابه كما يغسل من ساير النجاسات انتهى وقال
الشيخ ره في النهاية اذا اصاب الثوب عرق الابل الجلالة وجب عليه ازالته انتهى ومثله في ط وحكاه في لف عن ابن البراج وفي الرياض جعله
الاشهر بين قدماء الطائفة ثم قال بل ربما يستشعر الاجماع عليه من عبارة ابن زهرة ومن عبارة سلار الشهرة العظيمة واشار بالاولى
الى ما في الغنية من قوله في ذيل البحث عن النجاسات وقد الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة واشار بالثانية الى ما في المراسم
من قوله فاما غسل الثياب من ذرق الدجاج وعرق جلال الابل وعرق الجنب من الحرام فاصحابنا يوجبون ازالته وهو عندي ندب انتهى
وقد تقدم في المسئلة الاولى ان الظاهر من الاولى التوقف وانه لا يظهر من الثانية الآن حكاية عن الاصحاب او جبوا الازالة مع ذلك التزم بالاستحباب
الندب الا ان يقال ان اقرب المجازات الى تمامية الشهرة العظيمة بعد تعذر معنى العموم والاتفاق لكن يشكل هذه الدعوى من جهة
تتبع الفتاوى المحصلة والمنقولة انه لم ينقل من القدماء ممن عدا الشيخين وابن البراج فتوى صريحة بالنجاسة نعم قد ينسب الى الصدوق
والظاهر ان منشائه مورد ذكر المرسلة الآتية وصار اليه جملة من المتاخرين اذ قد حكاه في كشف اللثام عن المنتهى واستظهره وعن المحقق
الاردبيلي ره انه نفى عنه البعد ومال اليه في ك والذخيرة واختاره في ئق والرياض احتج ارباب هذا القول بالاخبار منها حسنة حفص
بن البختري لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وفي الحدائق هما لفظه وعن حفص بن البختري في الحسن
على المشهور والصحيح عندي عن الصادق ع ثم ذكر ما ذكرناه من متن الحديث والوجه ما حكاه في منتهى المقال عنه ره انه نقل عن بعض
معاصريه الحكم بتوثيقه عن جماعة وقواه لان اعتماد جل ائمة الحديث من القميين على حديثه ينافي عدم علمهم بثقته مع انهم كانوا يقدحون
بادنى شيء كما انهم غمزوا في احمد محمد بن خالد مع ثقته وجلالته بانه يروى عن الضعفاء ويعتمد المجاهيل مع ان والده الثقة الجليل اعتمد
في نقل الاخبار جلها عنه واعتمد ثقة الاسلام عليه مع قرب عهده به في اكثر اخباره انتهى وعن المحقق البهبهاني ره ان العلامة ره صحح
جملة من طرق فالهو فيها كطريقه الى عامر بن نعيم وكردويه وياسر الخادم وكثيرا ما يعد اخباره في الصحاح كما في لف بل في الحكم جماعة
من اصحابنا يعدون اخباره في الصحاح انتهى وقال العلامة المجلسي ره في الوجيزة ابراهيم بن هاشم حسن كالصحيح انتهى ومنها صحيحة هشام
بن سالم لا تاكلوا لحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله بعد ذكر هاتين الروايتين اللتين ذكرناهما والاخير يعم الابل وغيرها ولذا
نص في الزهرة على العموم واقتصر الاكثر على الابل ثم قال ونص في المنتهى ونهاية الاحكام على الاختصاص بها مع ذكر الخبرين في المنتهى قال
اقتصارا على مورد النص وفيه ما فيه انتهى ووجه الايراد الذي ذكره في ذيل الكلام واضح لان الرواية الثانية عامة فالاقتصار على موردها
لا ينتج اختصاص الحكم بالابل والرواية الاولى وان كانت خاصة الا ان الروايتين من قبيل العام والخاص المتوافقي الظاهر ولا يحكم
ح بالتخصيص واشار بعض المحققين ره الى الجواب عنه حيث ذكر ان ظاهر الصحيحة عدم اختصاص الحكم بالابل خلافا للمحكي عن الاكثر فتخصيصه
بها او هو الاقوى اقتصارا في مخالفة القواعد على مورد العمل من الرواية المخالفة لها وان كانت صحيحة انتهى وكانه يريد ان عمل جميع الاصحاب
على صاحب الزهرة على طهارة عرق ما عدا الابل من الجلال فيكشف ذلك عن قول الحجة بطهارة عرق ما عدا الابل فيبقى الرواية المخصصة
بالاجماع حجة فيما بقي بعد التخصيص ولكن المحقق الاردبيلي ره ذكر عرق الجلال مطلقا من دون تقييد بكونه من الابل وساق الخبرين ووصفهما
بانهما منقولان في الكافي والتهذيب الا ان على وجوب غسله ثم قال فلا يبعد القول بالنجاسة لعدم المعارض انتهى وهو ينبئ عن عدم
ثبوت الاجماع عنده ومنها المرسل في الفقيه نهى عن ركوب الجلالات وشرب البانها فان اصابك من عرقها فاغسله وهذا ايضا ظاهر
عام لان الظاهر منه النهي عن ركوب ما يركب منها المكان كونه مظنة لسراية عرقه منه الى الراكب وعن شرب لبن ما يشرب لبنه لا عن مورد

اجتماع الركوب وشرب اللبن حتى يختص بما هو الابل بحسب العادة واما القول الثاني فهو مذهب سلار وابن ادريس وساير المتاخرين كما في ك
الذخيرة انه مذهبهما وجمهور المتاخرين وفي الكفاية انه الاشهر وفي لف والذكرى انه المشهور واحتج ارباب هذا القول بوجوه احدها
اصالة الطهارة بل اصالة البراءة من وجوب الاجتناب ولزوم الغسل وثانيها استصحاب طهارة العرق في نفسه لانه كان قبل
خروجه الى مسمى العرق طاهرا فيستصحب وقد تمسك به صاحب الجواهر وثالثها ما تمسك به في لف من ان الابل الجلالة ليست
بنجسة فلا ينجس عرقها كغيرها من الحيوانات الطاهرة وكغير الابل من الجلالات وربما يوجه بعد العلم بانه ره ليس ممن يستدل بالقياس
او الاستقراء بوجهين احدهما انه قد ادعى الاتفاق في جامع المقاصد على طهارة بدن الجلال فيكون عرقه طاهرا لاقتضاء ما دل
على طهارة بدنه من الاجماع المحكي وغيره طهارة عرقه لملازمته غالبا للحيوان جافا او رطبا ولا يخفى ما فيه لان الدليل انما دل على طهارة
بدن الجلال من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ولا ملازمة بين طهارته وبين طهارة ما يلزمه غالبا الا ان يقال ان حكم الشارع
بطهارته ح يكون لغوا وفيه ان من الافراد الغير الغالبة ما ينفك عن العرق كما لو كان شيء من الابل بلغ حد الجلل في زمن الشتاء
وليس مما يركب ويحمل عليه الاثقال وقلة وجوده لا يستلزم اهمال الشارع حكمه الناشي من الحكم والمصالح الكامنة الواقعية فالحكم بطهارة
بدن الجلال لا يكون لغوا اما على طهارة مما يقترن به غالبا فلم يرد الخطاب بالترخيص في مباشرة بدن الجلال بقول مطلق بالرطوبة
دل ذلك بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارة ما لا ينفك عنه غالبا والفرق بينه وبين الحكم بالطهارة فيما لا يخفى على من له خبرة
بمواقع الخطابات وثانيهما اقتضاء ما دل على طهارة سؤر الجلال لطهارة عرقه لملازمته للحيوان غالبا ذكره في الجواهر ثم قال بل في
هامش ما حضرني من نسخة الوسائل وكتب بعدها انه منه استدل علماؤنا على كراهة سؤر الجلال بحديث هشام بن سالم المتقدم
سابقا والاحاديث ما لا يؤكل لحمه ودلالة الثاني واضحة ودلالة الاول مبنية على انهم اجمعوا على تساوي حكم العرق والسؤر هنا بل في
جميع الافراد والفرق احداث قول ثالث فان بدن الحيوان لا يخلو ابدا من العرق اما جافا واما رطبا فيتصل بالسؤر فحكمه حكمه وعلى كل حال
فضعف الدلالة منجبر باحاديث ما لا يؤكل لحمه انتهى ولا يخفى عليك انه يوهن امر الاجماع الذي ادعاه عدم الخلاف في كراهة سؤر الجلال
الا من جمع يسير ووقوع الخلاف العظيم فلو كانت الملازمة ثابتة لم يقع الحكم بالنجاسة هنا من القائلين بالكراهة هنا الا ان يعزى
اليهم الغفلة ووقوعها عن جماعة كثيرة بعيدة ثم ان صاحب الجواهر ره ايد القول بالطهارة باستبعاد الفرق بين الابل وبين ما
حرم اكله اصالة من ساير الحيوانات وبين ذلك في حلال الحيوان لعدم خلاف في طهارة عرق الجلال من غير الابل الا ما حكي عن الزهرة بل
بين ذلك فضلات نفسه مما لا يدخل تحت اسم نجس كالبول ونحوه وفحوى ما دل على حل اكله بعد استبراء المدة من غير امر بتطهير جسده لو كان
قد عرق ودعوى حصول الطهارة له بعد ممنوعة اذ اقصى ما يستفاد عود الحل بتلك المدة لا طهارة بدنه من النجاسة العرضية وليس
ذلك من زوال العين المطهر للحيوان لكون المفروض وجوده جافا وفحوى عدم حرمة استعمالها بالركوب وحمل الاثقال ونحوها مما هو
مستلزم للعرق غالبا مع المباشرة من غير امر بالتجنب والتحفظ من العرق هذا ما افاده ره ولا يخفى ضعف الاخير لجواز كون عدم حرمة استعمالها
مبنيا على عدم حرمة تنجيس الثوب والبدن ثم لا يخفى عليك ان جميع ما ذكره لهذا القول من وجوه الاستدلال والتاييد لا يقاوم خبرا معتبرا
وقد عرفت وجود خبرين معتبرين مضافا الى مرسل الفقيه الذي لا يخلو هو ايضا عن الاعتبار فلا مناص لمن استند الى الوجوه المذكورة
من علاج لدفع تلك الاخبار فلذلك تصدى في الجواهر لذلك تبعا في بعض ما ذكره للمحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح على ما حكي عنه
فقال ان الصحيح الاول يعني صحيح هشام ومرسل الفقيه لا اختصاص فيهما بالابل وحمله على الاعم قد عرفت انه لا قائل به مما عدا الزهرة
واحتمال التخصيص الذي لا يمنع حجية العام في الباقي يدفعه عدم جوازه الى الواحد عندنا خصوصا في المخصص المنفصل وكذا احتمال ارادة
العهد من الجمع او عود الضمير الى صنف من الجمع وهو الابل فلا يكون ح عدم وجوب الغسل في غير عرق الابل تخصيصا حتى يلزم المحذور ودل
انه هو تكلف وتشهي وتعسف فلا بد من حمل الامر فيه على غير الوجوب والا كان الخبر من الشواذ ومجاز الندب اولى من مجاز القدر المشترك
اعني عموم المجاز قطعا لشيوعه حتى قيل انه مساو للحقيقة فيكون قرينة على ارادة الندب منه ايضا بالنسبة للابل في الحسن واحتمال حمله على الوجوب
وجعله قرينة على ارادة القدر المشترك من الاول ليس باولى مما ذكرنا بل هو اولى لما عرفت من الامور السابقة وغيرها بخلاف المشهور
عن الوجوب فيها ايضا بل حملهم الامر في الصحيح السابق على الندب بالنسبة الى غير جلال الابل مع عدم ظهور معارض يختص به عن الابل فيه
الفقيه على القطع باتحاد الحال فيهما هذا كلامه ره وكان المخصص عنده في التخصيص الذي دفعه بعدم جواز التخصيص الى الواحد

انما هو الاجماع على عدم نجاسة عرق الجلال من غير الابل والا فليس هنا مخصص وقد اجاد فيما ذكره الا ان ما اتى به من حمل الامر على الندب
وجعله قرينة على ان المراد بالحسن ايضا هو الندب يتجه عليه اولا ان ما حكم به انما هو من قصر النظر على طرف والاغماض عن الطرف الآخر
فان المقام لو كان مقتضيا لعلاج الصحيح وحده كان حمله على الندب وجيها لكن هذا لا يتم بعد ملاحظة ان الحسن ايضا مشتمل على الامر
وهو حقيقة في الوجوب وما ذكره من حملهما على الندب يستلزم ارتكاب التجوز فيهما وهذا بخلاف ما لو ابقي الحسن على حقيقته من
الوجوب بحكم اصل الحقيقة وحمل الصحيح على القدر المشترك بين الوجوب لئلا ينافي الحسن ومعلوم ان الاقتصار على مجاز واحد
اولى من ارتكاب مجازين والعمل باصل الحقيقة واجب بقدر الامكان وثانيا ان حمل الامر في الصحيح على الندب انما هو من باب الضرورة
وقد اخرج اللفظ عن ظاهره الصارف يجعل ظاهرا في معنى آخر حتى يصلح ظهوره لصرف غيره عن ظاهره والقرينة لا بد فيها من كونها
قاهرة على ذي القرينة بحيث تسلب ظهوره وثالثا ان الصحيح اشتمل على النهي عن اكل لحوم الجلالة ولا مجال لحمله على الكراهة وح يلزم
التفكيك في اسلوب الكلام لكن الامر فيه هين مضافا الى وروده على تقدير حمل الامر على ارادة القدر المشترك بين الوجوب والندب نعم لو
ابقي الامر على حقيقته التي هي الوجوب وخص العموم بالاجماع لم يرد اشكال من جهة التفكيك لكن ورد عليه ما هو اعظم منه اعني تخصيص
الى الواحد الا ان يقال ان المراد بعموم الجلالات ليس هو الاصناف بل الافراد لكن استثناء الصنف يكشف عن كون العموم بالنظر الى الاصناف
الا ان يمنع ذلك نظرا الى انه كثيرا ما يجمع الافراد تحت عنوان ويجعل مستثنى حذرا من التطويل بل من التعذر كما في كثير من الموارد
بل لنا ان نقول ان المستثنى اذا كان عبارة عن صنف غير الابل فلا يلزم ان يكون المقابل له هو الابل فلو جعل العام اشارة الى
استغراق الصنف لزم استعماله في صنفين الابل وغير الابل ومعلوم ان استعمال الجمع المحلى الذي هو المستثنى منه اعني الجلالات مما
لا وجه له فلا بد وان يكون ناظرا الى العموم في الافراد وح يقال ان استثناء صنف مشتمل على اكثر الافراد غير مستهجن عند بقاء
افراد هي كثيرة في حد نفسها او بما ذكرنا من الوجهين لا وجه لظهر انه لا مانع من ابقاء الحسن كالصحيح على ظاهره الذي هو الوجوب بحكم
اصل الحقيقة وحمل الجلالات في الصحيح على المعهود الذي هو الابل ثم ان صاحب الجواهر ره فرع على ما ذكره بطلان ما ذكره
صاحب الرياض ره حيث قال بعد ذكر الصحيح والحسن فهما يخصصان لما الطهارة التي تمسك بها الجماعة المتاخرة البالغة حد الشهرة لكنها
بالاضافة الى الشهرة القديمة مرجوحة وعلى فرض التساوي فترجيحها عليها يحتاج الى دلالة واضحة وهي مفقودة والاصل والعمومات
بالصحيحين المرجحين لشهرة القدماء مخصصة وهما دالتان خاصة والخاص مقدم بالضرورة فالمرجح مع الشهرة القديمة البتة انتهى والظاهر
ان كون الشهرة المتاخرة هنا مرجوحة بالنظر الى شهرة القدماء انما هو من جهة كون الشهرة هنا عظيمة كما استفاد ذلك من عبارة
سلار فيما لم نذكره من كلامه وكان ما ذكره من ترجيح الشهرة القديمة بالصحيحين وما ذكره من قوله في ذيل كلامه فالمرجح مع الشهرة
القديمة البتة مبني على مذهبه من حجية الشهرة وكيف كان فقد سقط عنه ايراد صاحب الجواهر ره بما بيناه لكن قد عرفت ان شهرة
القدماء مما لا اصل له هنا وعبارتا ابن حمزة وسلار لا تفيدان الاجماع ولا الشهرة لانهم كثيرا ما يعبرون عن جماعة بقولهم اصحابنا
والاصحاب وقد تقدم في عبارة ط انه عبر في مسئلة عرق الجنب من الحرام بالاصحاب تارة وببعض الاصحاب اخرى ثم ان المختار هو القول
بالنجاسة والعمدة ما ذكرنا من اصالة الحقيقة في الحسن كالصحيح فيحمل الامر في الصحيح العام على ارادة القدر المشترك بين الوجوب والندب لئلا
يكون بعمومه مخالفا للاجماع بل نقول لا مانع من حمله على المعهود نظرا الى انه كان من المتعارف جلل الابل فاشار بالجلالات الى افرادها
وبذلك يجتمع مع الحسن ويخرج عن مخالفة الاجماع وليس مثل ذلك تكلفا في الخطابات بعد مساعدة العرف والقرينة التي هنا
هي عبارة عن الاجماع والحسن المسئلة الثالثة في حكم المسوخ ولا بد من بيان موضوعه ثم بيان حكمه فنقول هو مفعول بفتح الفاء بمعنى مفعول
كما قيل في قوله تعالى انه كان ظلوما جهولا من قولهم مسخه الله مسخا حوّل صورته التي كان عليها الى غيرها وزاد بعض اهل اللغة التقييد بكون
الصورة الثانية اقبح من الاولى والمراد بالمسوخ هنا وفي سائر كلماتهم هي حيوانات على صورة المسوخ الاصلية والا فهي لم تبق
اكثر من ثلثة ايام كما رواه الصدوق ره في الفقيه مرسلا قال في الجواهر وعددها المحصل من حسن الحلبي عن الصادق ع وصحيح محمد بن حسن
الاشعري عن الرضا ع وخبر الحسين بن خالد وخبر سليمان الجعفري عن ابي الحسن ع وخبري علي بن جعفر وعلي بن مغيرة عن الصادق ع والكاظم ع
المرويين عن العلل بعد الجمع بينها نيف وعشرون الضب والفارة والقرد والخنازير والفيل والذئب والارنب والوطواط والجريث
والعقرب والوزغ والزنبور والطاوس والخفاش والزمير والمارماهي والوبر والورس والدعموص والعنكبوت والقنفذ وسهيل والزهرة

ومما ابان عن دواب البحر ثم حكي عن كشف الغطاء انه زاد الكلب والجري والعظاية والبعوض والقملة والعيفيقا والخنفساء ثم قال ولعله اخبار
اخر كما ان ما في الفقيه ايضا عن النعامة والثعلب واليربوع والطواطة كذلك او لتعدد اسماء بعضها الا انه قيل لا موافق للصدوق ره على
النعامة من الاخبار وكلام الاصحاب بل ربما يظهر منهم في كتاب الحج في بحث الصيد ومن كتاب الاطعمة في عد المحرمات الاتفاق على
ان لحمها وعن بعض نسخه نعامة بالباء الموحدة انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الاصحاب اختلفوا في حكمها فذهب جماعة الى النجاسة و
الكلمات المنقولة عنهم على اصناف فمنها ما في خصوص القرد كالمحكي عن يع ومن انه لا يجوز بيع القرد للاجماع على انه مسخ نجس وانه
لا يجوز بيع ما كان كذلك ومنها ما في خصوص الثعلب وهو ما عن فصل لباس المصلي من ط حيث صرح فيه بنجاسة وبر الثعلب وانه
اذا كان رطبا نجس ومنها ما عن الغنية من استثناء الثعلب والارنب عن عموم طهارة كل حيوان ذي اربع والطيور ومنها ما عن اطعمة ف
من ان المسوخ كلها نجسة ويوافقه ما عن ط انه لا يجوز بيع الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ انتهى بناء على عطف
جميع المسوخ على مدخول الكاف كما هو الظاهر لا على الاعيان النجسة كما احتمله بعضهم ويوافقه ايضا ما عن الاصباح والوسيلة
والمراسم من نجاسة لعابها نظرا الى ان اللعاب بنفسه ليس عنوانا خاصا من النجاسات كالبول حتى يحكم بنجاسته وان حصل من حيوان
طاهر العين ولهذا حكي عن كتاب الصيد من الايضاح انه نسب القول بالنجاسة الى المفيد ره والشيخ ره في ف والى ابن حمزة وسلار
وقد عرفت ان ما تضمنه كلام الاخيرين ليس الا نجاسة لعابها وذهب من عدا الجماعة المشار اليهم الى طهارة جميع اقسام المسوخ
عدا الكلب والخنزير على تقدير دخولهما في موضوعها وقد وقع دعوى الشهرة عليها في كلام جماعة حجة القول الاول اعني نجاسة
المسوخ ما ذكره العلامة ره في لف من انه يحرم بيعها ولا مانع سوى النجاسة واجاب بان المقدمتين ممنوعتان وعن شرح
المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ان حجة القائل بالنجاسة حرمة البيع وليس الا للنجاسة ودليل حرمته ما رواه مسمع عن الصادق ع عليه السلم
ان رسول الله ص نهى عن القرد ان تشترى او يباع واجاب بان الرواية ضعيفة غير منجبرة مع اختصاصها بالقرد والظاهر من الخارج
ان بيعها وشراءها الا ان يلعب بها وليس فيها منفعة حكمية وفائدة يعتد بها سلمنا لكن من اين ظهر ان وجهه النجاسة ولعله المانع الآخر انتهى
حجة القول بالطهارة امور الاول اصالة الطهارة المدلول عليها بالنصوص المعتبرة مثل ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع
في حديث طويل قال كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر واذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك تمسك به العلامة ره في لف وبمعناه
اخبار والتمسك به مبني على تعميمه بالنسبة الى الشبهات الحكمية حتى يجري فيما نحن فيه وفي نظائره الثاني الاجماع المنقول وقد تمسك به في
الجواهر مستظهرا اياه من الناصريات حيث قال فيها عندنا ان سؤر جميع البهائم من ذوات الاربع والطيور طاهر سوى الكلب والخنزير وكما
لصريح الاجماع من الغنية على الطهارة فيما عدا الكلب والخنزير وعدا الثعلب والارنب من الحيوان ذي الاربع وفي الطير والحشرات الثالث ما
تمسك به في الجواهر ايضا من ان الحكم بالطهارة ضروري في بعضها كالزنبور ونحوه مما علم من طريقة المسلمين وسيرتهم طهارته مع ما في
نجاسته من العسر والحرج وكالضروري في بعضها الآخر مثل ما لا نفس له سائلة منها لما تقدم من الاجماعات وغيرها على طهارة المسلوبة
طهارته حتى بالادمي ولا يخفى انه اخص من المدعى لخروج جملة من المسوخ عن القسمين الرابع ما تمسك به العلامة ره في لف من ان الفيل
احد انواع المسوخ ولو كانت نجسة لكان عظمه نجسا كعظم الكلب والتالي باطل لما رواه عبد الحميد بن سعد قال سئلت ابا ابراهيم ع عن
عظام الفيل يحل بيعه وشراءه الذي يجعل به الامشاط فقال لا باس قد كان لي مشط او امشاط وهذا الوجه ايضا اخص من المدعى
فهو يصلح لمجرد النقض على كلية نجاسة المسوخ نعم قد يجعل عند ضمه الى وجه آخر الخامس ما تمسك به العلامة ره ايضا في لف وهو ما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن الفضل ابي العباس قال سئلت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال
والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سئلته عنه فقال لا باس حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس وينبغي تقريب الاستدلال بان يقال ان
قوله فلم اترك شيئا الا سئلته لاجمال لتفصيل ما سئله عن ابي عبد الله ع مما لم يذكره للمخاطب الا انه اجمال لما ذكره فلا يرد ان غير السباع
من المسوخ غير مذكور فيه واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان المختار هو القول بالطهارة والعمدة هي الصحيحة الاخيرة وان ابيت عن ذلك
فاجعل المستند مجموع ما ذكر من الوجوه عدا الاصل فانها بانضمام بعضها الى بعض مفضية الى المطلوب وان ابيت عن ذلك فارجع الى الاصل
الذي مقتضاه الطهارة قوله وما عدى ذلك فليس بنجس وانما تعرض له النجاسة ينبغي ان يكون التصريح بهذا الكلام مع قيام اصالة
الطهارة بافادة مؤدى ما ذكره لغرض دفع الشبهة وقع فيه الاشتباه او وقع في الاخبار وما يمكن ان يكون منشا الاشتباه وهي امور الاول

لبن الصبية فقد حكي عن ابن الجنيد وابن حمزة الحكم بنجاسته لقول امير المؤمنين ع في رواية السكوني لبن الجارية وبولها يغسل
منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يأكل الطعام لان لبن
الغلام يخرج من العضدين والمنكبين وقال في الاخيرة بعد ذكرها واورده الصدوق ره في الفقيه والظاهر من القاعدة التي
مهد ها من انه لا يورد فيه الا ما يفتي به ويحكم بصحته هو انه موافق لابن الجنيد الا ان يقال ان الرواية ليست بصريحة في النجاسة
ولا في وجوب الغسل فحملها على الاستحباب غير بعيد كما نقل عن جماعة انتهى وغرضه انه بعد تسليم ان هذا الاحتمال في الرواية يصحح
ان ينسب القول بالنجاسة على الصدوق ره بمجرد ايراد الرواية في كتابه وكيف كان فالمشهور خلافه كما في الف والتذكرة والكفاية و
الذخيرة وهو الذي يجب الحكم به لضعف الرواية واعراض من عدا ابن الجنيد وابن حمزة عن العمل بها بل ادعى الاجماع على خلافها
وهو حجة بذلك بل قد استقرت السيرة القطعية على اجراء احكام الطهارة عليه مضافا الى ما في الاجتناب عنه بالنسبة الى المرضعة
بل الى من يباورها ويباشرها من الحرج والتكليف الشاق بل التكليف بما لا يطاق ومع الاغماض عن ذلك كله فلا اقل من احتمال
الطهارة وفي نق بعد ذكر الرواية التي قدمنا ذكرها ما نصه ان هذه الرواية قد ذكرها الرضا في الفقه الرضوي فقال بعد فتواه
بمضمون صحيحة الحلبي الواردة في بول الرضيع وقد روي عن امير المؤمنين ع انه قال لبن الجارية الحديث والاصحاب قد اجابوا عن
خبر السكوني بضعف الاسناد وهو مشكل بعد اعتضادها بالخبر المذكور في الكتاب المشار اليه والاظهر كما قدمناه في الموضع المشار
اليه حمل الخبر على التقية ولا سيما ان راويه من العامة ويعضد نقله الخبر في كتاب الفقه المذكور بعد افتائه بخلاف ما تضمنه بالنسبة
الى بول الرضيع وجمع من الاصحاب حملوا الرواية على الاستحباب كما هي قاعدتهم في جميع الابواب انتهى وبقي ههنا شيء وهو انه قال
في كشف اللثام اللبن تابع لذاته فالطاهر طاهر واللبن والنجس ذاتا او عرضا بالجلل والوطي والموت نجس واعترضه في الجواهر بانا
لم نعرف حيوانا ينجس بالجلل او الوطي يتبعه اللبن بل ولا قائل به وكانه اشتباه في الحرمة انتهى الثاني الدود المتكون في الميتة والعذرة
فقد تردد المصنف ره في المعتبر في طهارته قال ره في طي فروع الاسئار ما تولد من النجاسات كدود النجس وصراصره ففي نجاسته تردد
وجه النجاسة انها كائنة من النجاسة فيبقى على النجاسة ووجه الطهارة الاحاديث الدالة على طهارة ما مات فيه حيوان لا نفس له من غير
تفصيل وترك التفصيل دليل ارادة الاطلاق ولان تولده في النجاسة معلوم اما منها فغير معلوم فلا يحكم بنجاسته انتهى ولم يحكم
بنجاسته غيره ولا تردد فيها من اصحابنا احد سواه وفي التذكرة وجامع المقاصد عن الدلائل التصريح بالطهارة قال في كشف
اللثام الدود المتولد من الميتة او العذرة او غيرهما من النجاسات طاهر للاصل من غير معارض وسئل علي بن جعفر اخاه ع عن الدود
يقع من الكنيف يصلى فيه قال لا باس الا ان ترى اثرا فتغسله والنصوص والفتاوى بطهارة ما لا نفس له عامة وللشافعية وجه بالنجاسة
واحتملها المحقق ره لتكونها من الضعف بمكان انتهى وقد افصح في الذخيرة عن وجه ضعف دليل النجاسة حيث قال في تقوية توجيه
جانب الطهارة غير خفي على انه لو سلم كونه متولدا من النجاسة لم يلزم نجاسته اذ لا نسلم نجاسة ما تولد من النجاسة ونجاسة ولد
الكلب ليس باعتبار التولد منه بل باعتبار صدق الاسم انتهى وهو في غاية الوجاهة لان الاحكام تدور مدار العنوانات والا فكل
حيوان متولد من المني وفي التذكرة بعد الحكم بالطهارة ما نصه وكذا لو سقي الزرع او الشجر ماء نجسا كان الزرع النابت والغصن
الحادث طاهرين انتهى فحصل من ذلك كله انه لا اشكال في الطهارة الثالث الصديد قال في المعتبر بعد ان حكى عن الشيخ الحكم بطهارته
ما لفظه وعندي في الصديد تردد اشبهه النجاسة لانه ماء الجرح يخالطه يسير دم ولو خلي من ذلك لم يكن نجسا وخلافنا مع الشيخ
ره فيه يؤول الى العبارة لانه يوافق على هذا التفصيل اما الفتح فان مازجه دم نجس بالممازج وان خلي من الدم كان طاهرا لا يقال
هو مستحيل من الدم لانا نقول لا نسلم ان كل مستحيل من الدم لا يكون طاهرا كاللحم وحجتنا في الطهارة وجوابنا كما تقدم
انتهى وهو الحق الذي لا محيص عنه وان اعترض عليه بعضهم بانه ذكر في موضع اخر ان المستحيل من عين النجاسة يكون نجسا الا ان
ذلك لا يوجب بطلان ما حققه في هذا المقام ويظهر مما ذكرنا انه لو جرى الصديد من الميت بعد تغسيله كما يتفق كثيرا في
الاموات ينقل الى المشاهد المشرفة كان محكوما بطهارته الرابع الحديد قال في الحدائق ولم اقف على قائل بنجاسته الا انه يفهم من
بعض الاخبار ذلك حتى ان بعض المتورعين كان يجتنب الاكل مثل البطيخ ونحوه اذا قطع بالحديد ثم قال ومن الاخبار الدالة على ذلك
موثقة عمار عن الصادق ع عن الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي فان

صلى ولم يمسح بالماء قال يمسح ويعيد الصلوة لان الحديد نجس وقال ان الحديد لباس اهل النار والذهب لباس اهل الجنة وعن عمار في
الموثق عن الصادق ع قال الرجل يقرض من شعره باسنانه يمسحه بالماء قبل ان يصلي قال لا باس انما ذلك في الحديد ثم قال ويعضد
ما رواه في الكافي في باب الخواتيم في حديث ابي بصير عن الص ع قال قال امير المؤمنين ع ولا تختموا بغير الفضة فان رسول الله قال
ما طهرت كف فيها خاتم حديد وفي الفقيه مرسلا قال قال ع ما طهر الله يدا فيه حلقة حديد ثم استدل على الطهارة باجماع
الاصحاب عليها قديما وحديثا واستدل عليها مضافا الى ذلك بالاخبار الاقوى منها دلالة ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن سعيد الاعرج
قال قلت للصادق ع اخذ من اظفاري وشاربي واحلق راسي فاغتسل قال لا ليس عليك غسل قلت فاتوضأ قال ليس عليك وضوء
قلت فامسح على اظفاري الماء قال هو طهور ليس عليك مسح ووجه الدلالة انه من حلق الراس فانه لا يكون الا بالحديد لا يتحقق الا
بان يبلل وقص الاظفار ايضا وان كان بالحديد الا انها لا تبلل ومجرد الملاقاة ولو مع اليبوسة لا يوجب التنجيس حتى يستدل بنفي
مسحها بالماء على الطهارة ثم ان دلالة الحديث على عدم الغسل للراس بعد حلقه انما يستفاد من سياق الكلام والا فليس فيه دلالة
صريحة او ظاهرة على عدمه وما رواه في الكافي في الموثق عن الحسن بن جهم قال اراني ابو الحسن ع ميلا من حديد ومكحلة من عظام
فقال كان هذا لابي الحسن فاكتحل به واكتحلت ومن الظاهر ان الميل بالاكتحال لا يخلو عن ملاقاة الرطوبة غالبا الى ان قال ومن الظاهر
المعلوم اطباق كافة الناس على حلق الراس من وقته الى يومنا هذا بالة الحديد ولم ينقل في شيء منها الامر بالتطهير ثم ذكر ان روايات
النجاسة مطرحة باجماع الاصحاب واخبار الطهارة ثم قال مضافا الى ان الراوي يعني للنجاسة عمار المتفرد بنقل الغرائب في رواياته
كما طعن عليه في غير موضع المحدث الكاشاني في الوافي ثم قال ومن الاخبار في ذلك ايضا ما رواه في يب عن موسى بن اكيل النميري عن
الص ع في الحديد انه حلية اهل النار والذهب حلية اهل الجنة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة
فيه وجعل الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم ان يلبسه في الصلوة الا ان يكون قبال عدو فلا باس به الى ان
قال وفي غير ذلك لا يجوز الصلوة في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ ثم قال ورايت في بعض الحواشي المنسوبة الى الامين الاسترابادي
ما صورته قوله ع نجس ممسوخ اقول اهل الكيميا زعموا ان المعدنيات المنطبعة كلها في الاصل في بلد الذهب واصاب بعضها الجذام
فصار حديدا وبعضها البرص فصار نحاسا وبعضها البهق فصار فضة وذكر ان حقيقة الكيميا انما هي ازالة ما اصابها من المرض وانه
كما لا يمكن معالجة جذام الانسان كذلك لا يمكن معالجة جذام المعدنيات بالاكسير وقوله ع نجس ممسوخ اشارة الى ذلك والى انه قابل
وحمل النجس على النجس العيني توهم صرف يكذبه حلق راس النبي ص في عمرة وقطعه البطيخ بالحديد ولبسه الدرع يوما وليلة في حرب احد و
يصلي فيه وعدم اجتنابهم ع من السيف واشباهه وذلك من الامور التي يعم بها البلوى وفي حديث صريح في صحة الكيميا وفيه نوع
اشارة الى ما ذكرنا انتهى ثم قال في نق وبالجملة فالعمل على القول بالطهارة بقي الكلام في روايتي عمار المتقدمة والاصحاب قد حملوها
على الاستحباب ولا باس كما يدل عليه ما رواه في في عن محمد بن الحلبي في الصحيح قال سألت الص ع عن الرجل يكون على طهر فياخذ من اظفاره
او شعره ايعيد لك الوضوء فقال لا ولكن يمسح راسه واظفاره بالماء قلت فانهم يزعمون ان فيه الوضوء فقال ان خاصموكم فلا تخاصموهم
وقولوا هكذا السنة انتهى وفيه كفاية لمن تدبر الخامس القيء فقد نقل في ط عن بعض علمائنا نجاسته والمشهور خلاف ذلك بل
هو المجمع عليه لنا ان الاصل في الطهارة ولم يوجد ما يصلح ان يكون مخرجا عنه وما رواه عمار الساباطي قال سألته عن القيء يصيب
الثوب فلا يغسل قال لا باس وفي لف انه احتج المخالف بانه غذاء متغير خرج من ادمي فاشبه الغائط وبانه خارج من الانسان من غير
السبيلين فاشبه الدم ولانه ناقض للوضوء فاشبه الغائط وسقوط الجميع واضح وقال ابن حمزة في الوسيلة واما ما يستحب ازالته فثمانية
عشر شيئا وهي بول الدابة والبغال والحمير وروثها ووجوب ذلك واروائها وذرق غير الجلال من الدجاج على رواية وبول ما يؤكل لحمه
وعرق الجنب من غير حرام وعرق الحائض والمذي والودي وطين الطريق بعد ثلثة ايام ما لم يغلب النجاسة عليه والقيء وما لم يأكل
نجسا وبول الصبي قبل ان يطعم وانما يجب صب الماء على بول الصبي وغسله مستحب انتهى وقال في الجواهر بعد حكايته ما هو محل البحث
هنا وهو متجه في بعض الصور الخارجة عن محل البحث لان الكلام في نجاسته من حيث انه قيء لا النجاسة سابقة او عارضة فتامل جيدا انتهى
وما ذكره من كون محل البحث نجاسته من حيث انه قيء كلام جيد متين الا ان ظاهر قوله ره في بعض الصور الخارجة عن محل النزاع هو ان
مراده بعض صور اكل النجاسة ولا محتمل للبعض الاخر الا ان يراد به صورة استحالة النجس الماكول وهو مما لا مجال للالتزام به لان الماكول لا

يستحيل في المعدة على وجه يتبدل العنوان وانما يستحيل عند الانحدار عن المعدة وحينئذ يصير معنونا بعنوان الغائط ولو اراد بعض صور
الاكل حتى يصير عبارة عن اكل النجاسات كان التقييد لغوا الان هذا هو الذي ذكره ابن حمزة السادس المذي قال في لف المشهور عندنا
طهارته المذي ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى وابنا بابويه وجمهور علمائنا وقال ابن الجنيد ره ما كان من المذي ناقضا طهارة الانسان
غسل منه الثوب والجسد ولو غسل من جميعه كان احوط وجعل المذي الناقض ما خرج عقيب شهوة لا ما كان من الخلقة والصحيح ما تقدم
لنا الاجماع من الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد ره غير معتد به فان الشيخ لما ذكر في فهرست الرجال واثنى عليه قال ان اصحابنا
تركوا خلافه لانه كان يقول بالقياس وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ليس في
المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وما رواه الشيخ ره
ابن بابويه عن علي ع انه كان لا يرى في المذي وضوء ولا غسل ما اصاب الثوب منه ولانه مما يشق التحرز منه لعروضه في اكثر الاوقات
فيكون منفيا ولانه مما يعم به البلوى فلو كان نجسا لكان حكمه منقولا بالتواتر احتج ابن الجنيد ره بما رواه الحسين بن ابي العلا قال سألت
ابا عبد الله ع عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي مكانه عليك فاغسل الثوب كله وعنه قال سألت ابا عبد
الله ع عن المذي يصيب الثوب فيلتزق به قال يغسله ولا يتوضأ ولانه خارج من احد السبيلين فكان نجسا كالبول والجواب بالمنع من
صحة السند اولا في الحديث وثانيا بالحمل على الاستحباب وعن القياس بالفرق بما افترق به الاصل والفرع والا اتحدا وهو بناء في القياس
على ان القياس عندنا باطل انتهى قوله ويكره بول البغال والحمير والدواب قال في المصباح كل حيوان في الارض دابة الى ان قال
واما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الاطلاق فعرف طار انتهى وعلى هذا فمقابلة الدواب بالبغل في العبارة تقتضي ان
المراد هو الفرس هذا واعلم انه اختلف الاصحاب في ابوال الانواع الثلثة على قولين احدهما النجاسة وهو المحكي عن ابن الجنيد ره والشيخ ره
في النهاية وفي ك عن المحقق الاردبيلي ره انه قواه وهو ساق كلامه ره في شرح الارشاد يعطي ذلك وهو ظاهر صاحب ك لانه نقل
بعد ذكر اخبار معتبرة بعضها صحيح على النجاسة عن القائلين بالطهارة الجواب عنها بالحمل على الاستحباب ثم قال وهو مشكل لانتفاء
ما يصلح للمعارضة انتهى فان تعليل الاشكال بانتفاء ما يصلح للمعارضة ظاهر في الحكم بما يقتضي تلك الاخبار وهذا القول حكاه في التذكرة
عن ابي حنيفة والشافعي وفي ق عن الشيخ الكاظمي ره والشيخ سليمان البحراني ره وثانيهما القول بالطهارة مع كراهة مباشرتها وبه
ذهب الشيخ ره في ساير كتبه واكثر الاصحاب كما في ك وهو المشهور كما في لف والذخيرة وغيرهما والظاهر انحصار المخالف فيمن ذكرناه
حجة القول الاول اخبار كثيرة منها ما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم
ايغسله ام لا قال يغسل ابوال الحمار والفرس والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا باس قال المحقق الاردبيلي ره لعله يريد بما
جعل للاكل كما سيجيء في خبر اخر ثم قال انه مقبول اذ ليس الا ابان بن عثمان وهو مقبول كما سيعلم انتهى وحكم بصحته في ك ومنها صحيحة
الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن ابوال الخيل والبغال قال اغسل ما اصابك منه قال المحقق الاردبيلي ره وكان الحمار كذلك
لعدم القول بالواسطة او بالطريق الاولى انتهى ولكن لم نفهم وجه الاولوية ومنها حسنة محمد بن مسلم لابراهيم بن هاشم عن ابي عبد
الله ع قال سألته عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه ومنها ما
تمسك به في الحدائق وغيره من قرب الاسناد عن صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الدابة تبول فيصيب بولها المسجد
او حائطه يصلي فيه قبل ان يغسل قال اذا جف فلا باس به ولا يخفى ضعف دلالته لان الجفاف لا يطهره الا ان يحمل على الجفاف بالشمس
فيخرج عن الصراحة بل الظهور فلا ينطبق على ما ادعاه من صراحة الاخبار التي استدل بها على نجاستها ومنها ما تمسك به في الحدائق
ايضا من صحيحة محمد بن مسلم قال سألت الصادق ع عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان قدر
كر لم ينجسه شيء وانت خبير بانها لا تدل على نجاسة ابوال الدواب لان الواو للجمع فيجوز ان يكون الحكم بنجاسة القليل الذي اجتمع فيه
هذه الطوارى من جهة استناد النجاسة الى بعضها وهو ولوغ الكلب حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل وحكي التمسك
به عن صاحب المعالم ره وانه عقبه بقوله فان ايجاب ازالتها تكليف والاصل يقتضي برائة الذمة منه انتهى الثاني عموم ما دل على طهارة الثالث
الاجماع لاتفاق من عدا ابن الجنيد ره عليه واما الشيخ ره فلم يقل بالطهارة الا في النهاية واختار في ساير كتبه القول بالنجاسة ومنها
طرو متاخر عن النهاية فقد رجع عما فيها الى القول بالطهارة فلم يبق الا ابن الجنيد ره الرابع العسر والحرج في الاجتناب الخامس استقرار

السيرة المستمرة القطعية على عدم التجنب السادس عموم ما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه لشموله لمحل النزاع والانواع المذكورة من جنس
ما كول اللحم فروى الشيخ ره والكليني ره في الحسن لابراهيم بن هاشم عن زرارة انهما ع قالا لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه وروى الشيخ ره
في الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وغير ذلك من الاخبار ومؤدى هذا العموم هو الذي
يعبر عنه بقاعدة دوران النجاسة والطهارة على حرمة اللحم وحليته وكما انها تستفاد من النصوص كذلك قد استقرت عليها الفتاوى بل
قيل ان ظاهر النصوص والفتاوى انها من المسلمات الواضحات حتى عند السابقين من الرواة بل عن الغنية الاجماع عليها وعن السرائر
في مبحث مياه الابار بالنسبة الى طهارة بول الحيوان الذي يؤكل لحمه قال فيما حكي عنه اجمع الصحابة وتواتر الاخبار على ان ما كول اللحم
من سائر الحيوان ذرقه وبوله وروثه طاهر فلا يلتفت الى خلاف ذلك من رواية شاذة او قول مصنف غير معروف او فتوى غير
محصل انتهى وحكي ما في معناه عن مبحث تطهير الثياب بل قيل انه حكي في السرائر غير ما يظهر منه الاجماع على ذلك ايضا السابع ما دل
من النصوص على الطهارة في محل البحث بالخصوص وهو ما رواه الشيخ ره عن معلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور قالا كنا في جنازة و
قربنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله ع فاخبرناه فقال ليس عليكم شيء وما ذكره
المحقق الاردبيلي ره بقوله حسنة ابي الاغر النحاس في الفقيه لابراهيم وليس بحسن في الكافي قال قلت لابي عبد الله ع اني اعالج الدواب
فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فضرب احدها بيده او برجله فينضح على ثوبي فقال لا باس به وهاتان الروايتان تدلان على الطهارة
وهي احد دعوى الاكثر ويبقى الثانية وهي كراهة المباشرة واستحباب الاجتناب وحجتهم على ذلك الجمع بين اخبار النجاسة واخبار الطهارة بحمل
النواهي في الاولى على الكراهة جمعا ولما رواه زرارة عن احدهما ع في ابوال الدواب يصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى
ولكن ليس مما جعله الله للاكل واورد على التمسك بالاخبار لما على ما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه فمن وجهين احدهما احتمال ان
يكون المراد بما يؤكل لحمه ما يعتاد اكله او جعله الله للاكل حيث ان المراد منه معناه المجازي قطعا وهو كما يمكن ان يكون من شانه او بحيوان يؤكل
شرعا يمكن ان يكون احد المعنيين الاولين بل الاخير منهما هو المستفاد من بعض الاخبار المؤكد باخبار عاطفة لما يؤكل على هذه الدواب
هذا واشار ببعض الاخبار الى رواية زرارة المستدل بها على الكراهة ومن الاخبار العاطفة رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المذكورة في حجة
القول الاول وثانيهما انه يدل على الطهارة من حيث العموم وهو لا يصلح معارضا للاخبار المتضمنة للامر بغسل الثوب منه لان الخاص
مقدم كما حقق به في محله واما على رواية معلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور فبان من جملة رجالها الحكم بن مسكين وهو مجهول واسحق بن عمار
وهو كما قال الشيخ ره فطحي واما على رواية الاخيرة فبان راويها وهو ابو الاغر مجهول فلا يعول على روايته واجاب في المستند عن اول الوجهين
بانه مدفوع برواية لف المتقدمة يعني المروي في لف عن كتاب عمار المبحر بالعمل خرء الخطاف لا باس به هو مما يؤكل لحمه وعدم دلالة ما اشار اليه
من الاخبار على ان مراد الامام ع مما يؤكل الذي حكم بطهارة بوله وروثه ما جعله الله للاكل واراده منه في بعض الاخبار بقرينة العطف
لا تدل على ارادته في غيره ايضا ثم قال ره وقد يدفع احتمال الاعتياد بانه لو كان هو المراد لشمل مثل الخنزير والارنب واليربوع ثم قال وفيه
ان الاعتياد الماخوذ في معاني الالفاظ هو ما في عرف المتكلم او المخاطب او هما او البلد ثم قال ومنه يضعف تتميم الدليل على احتمال الاعتياد
باعتياد اكل الفرس بضم الاجماع المركب في اخويه انتهى واقول ان ما ذكره من دلالة رواية لف لا اشكال فيه واما ما اشار اليه المورد من
بعض الاخبار المستفاد منه ان المراد بما يؤكل لحمه انما هو ما جعله الله للاكل فقد بينا ان المراد به هو رواية زرارة لكنها لا تعطي ان معيار
الطهارة هو كونه مما جعله الله للاكل بل تعطي ان معيار ارتفاع الكراهة هو كونه مما جعله الله للاكل فاذا لم يكن من هذا القبيل وكان اكله
حلالا لكنه ليس مما جعله الله للاكل كما يومي اليه قوله تع والخيل والبغال والحمير لتركبوها حيث جعل سبحانه الغاية هو الركوب ولم يقرن
به الاكل كما قرن الاكل بغيره من قوله تع والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون فلا جرم كان مباشرة بوله مكروها فهي الرواية
مما يمكن الاستدلال به على الطهارة واما قوله ره واراده منه في بعض الاخبار بقرينة العطف لا تدل على ارادته في غيره لا يخلو عن مناقشة
لانه اذا كان ذلك الخبر قد ورد في مقام بيان المعيار صح منه البيان الى غيره ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتضمنة لذلك مسوقة
لبيان المعيار وح يكون في مقام المعاضدة لرواية لف لكن الذي يسهل الخطب هو ان تلك الرواية من جملة اخبار النجاسة التي اعرض عنها الاكثر
وقامت الشهرة بل الاجماع على خلافه واما قوله ره ان الاعتياد الماخوذ في معاني الالفاظ هو ما في عرف المتكلم او المخاطب او هما او البلد فلم
نفهم له محصلا لان لفظ الاعتياد او اللفظ المتضمن لمعناه اذا اطلق لم يفهم منه الا ما هو الغالب بين عامة الناس ولا اقل من كونه غالبا في تلك الاصقاع

كتاب الطهارة

التي وقع التخاطب فيها كعامة بلاد العرب مثلا دون بلد المتكلم او المخاطب والبلد الذي وقع فيه التخاطب كانه يرى البلد الوهم من مسئلة
تعارض عرف المتكلم والمخاطب المقررة في الاصول وانت خبير بان ذلك مما لا مساس له بما نحن فيه لان موضوع تلك المسئلة عبارة عن
ان يكون لفظ واحد يطلق على شيء في عرف المتكلم وعلى شيء آخر في عرف المخاطب كلفظ الرطل المختلف اطلاقه بحسب عرف اهل العراق
واهل مكة واهل المدينة فيطلقها كل من الطوائف المذكورة على مقدار خاص فاختلفوا في ان كون المتكلم ممن يختص بعرف هل يكون قرينة
معينة لارادة ما هو المعروف في بلده او ان مراعاة حال المخاطب تكون قرينة على ارادة ما هو المعروف في بلده من حيث كونه مقصودا بالافهام
او ان وقوع التخاطب في غير بلد المتكلم والمخاطب يصير قرينة على ان المراد متعارف ذلك البلد واين هذا من اطلاق لفظ المعاني او اللفظ
المتضمن لمعنى اذ لا يفهم منه الا ما ذكرناه ولهذا لا نجد الالتزام منهم بذلك في الموارد التي من هذا القبيل واما مصير جماعة في زكوة الفطرة
الى ان جنسها عبارة عن قوت البلد فانما هو للرواية الدالة على ذلك كما اعترف به في كتاب الزكوة من المستند واما انصراف النقد الى نقد
البلد اذا اطلق فانما هو من جهة كون اعتياد البلد قرينة على تعيين النقد المذكور في تلك المعاملة الخاصة وليس من قبيل اختصاص فهو
الاعتياد بالمتكلم او المخاطب او البلد فذلك نظير مسئلة تعارض عرفي المتكلم والمخاطب على ما بيناه ولهذا قال في الرياض فان اطلق
النقد انصرف الى نقد البلد لانه في حكم التعيين لانه ليس معه غيره ولا جهالة عرفا وعادة وذلك واضح مع التعدد وغلبة البعض المنصرف
اليه الاطلاق كالاول بالضرورة وكذا معه التساوي في القدر والقيمة والمالية وان اختلف الافراد بحسب الرغبة على قول لا يخلو عن قوة
ان لم يؤد التفاوت فيها الى الغرر والجهالة والنزاع والمشاجرة والا فهو محل مناقشة فالاجود بطلان البيع فيه وان كان من الفروض النادرة
وكذا في التعدد وعدم التساوي في الامور الثلثة وفاقا للاطلاق جماعة انتهى والحاصل ان الشارع لم يحكم الا بتعيين الثمن ولكن اطلاق
اللفظ في كلام البايع ينصرف الى الغالب في ذلك البلد لوقوع المعاملة فيه المقتضي لمراعاة حاله بحكم العادة واين هذا من الحكم الكلي الواقع
في كلام الشارع المسوق لبيان حكم عامة الامة فان الغرض الموجود فيه يصير قرينة على العموم على خلاف الكلام الواقع لغرض جزئي قصد
فيه تحصيله او تشخص خاص غيره ولكن الانصاف ان ذلك لا يصلح فارقا وقد ورد تحديد الكر بالرطل ومعلوم ان المراد به اما
خصوص رطل المدينة وان الحكم عام بالنسبة الى جميع الامة وان لم يكونوا من اهلها بل قد وقع ما هو اعظم من ذلك كما يكشف عنه ما
ذكروه في باب الربا بعد ما قالوا انه يثبت في كل مكيل او موزون في زمان صاحب الشريعة ان عرفا فيه مط وان لم يقدر بهما عنده
بلا خلاف كما عن ط من انهما ان لم يعرفا في زمانه ففيه اقوال احدها دوران الحكم معهما حيث دارا نفيا واثباتا مط كما هو خيرة ط وابن
البراج والف وكافة المتأخرين التفاتا الى الاصل في الجملة وان كل بلد لهم عرف خاص فيصرف اطلاق الخطابات اليه وثانيها ادارة الحكم
معهما اثباتا خاصة بحيث لو كان في بلد كان المقدر بهما ربويا مط حتى في البلدان التي لم يقدر فيها بهما وهو خيرة الشيخ ره في النهاية و
ابن ابي عقيل وثالثها التفصيل بين تساوي البلدان المقدرة بهما وغيرها في الغلبة فيكون ربويا مط وبين تفاوتها في الغلبة فيكون
العبرة بالغالب نفيا واثباتا ومستند هذين القولين غير واضح فقد علم من ملاحظة هاتين المسئلتين انه يمكن ان يكون متعارف بلد
حكما في حق جميع الامة كما انه يمكن ان يكون متعارف كل بلد حكما بالنسبة الى اهله فلو جاز ان يؤ انا علمنا ان حكم طهارة ابوال الدواب
الثلث ليس منوطا بشيء من البلاد الخاصة ولا منوطا بكل بلد بالنسبة الى اهله اذ لم يقل بشيء منهما احد بل قام الاجماع عليه واذ قد عرفت
ذلك نقول انه لا وجه للاعتياد لان المراد به الاعتياد به فيما بين الناس مع قطع النظر عن الشرع كما يكشف عنه مقابلته بجعله
الله للاكل وح يتجه النقض بالخنزير والارنب واليربوع واما قوله ره ومنه يضعف تتميم الدليل على احتمال الاعتياد باعتياد اكل
الفرس بضم الاجماع المركب في اخويه فيعلم سقوطه مما بيناه من فساد مبناه لكن نقول مع ذلك انه ان جعلنا المعتاد اعتياد الاكل
فيما بين الناس لم يتم لاحتمال الاعتياد لان اكل الفرس وان كان معتادا عند العرب كما يدل عليه قول الشاعر ويجزون كرام الخيل و
الابل لكنه لم يكن معتادا عند غيرهم وان جعلنا ما هو المعتاد عند العرب تم الدليل وقد عرفت الترجيح لانه ان جعل بمعنى ما يعتاد
اكله فالمنساق منه ما يعتاد اكله عند اغلب الناس لكن الانصاف انه ليس الا ما يحل اكله لانه المتبادر عرفا ولذلك فهم الاصحاب منه ذلك
واما حكاية الاعتياد فانما نشأ احتمالها من بعض الافاضل ويكشف عما ذكرناه رواية زرارة المتضمنة لقوله ليس لحومها حلالا فانها
تعطي ان المدار عنده وعند غيره من اصحاب الائمة ع على حل لحم الحيوان او عدم حله وان الاول ملازم لطهارة بوله والثاني ملازم
لنجاسته واما الثاني من الوجهين المذكورين فمقتضى القاعدة وان كان هو تخصيص العموم الا انه لما قام عليه الاجماع المنقول على نجاسة

ابوال

في النجاسات

ابوال الثلث المؤيد بفتوى المعظم ومنهم الشيخ ره في ط وبل في غير النهاية بل تصريح بعضهم بان عليها اتفاق من عدا الاسكافي وفي
المعتبر ان عليها عامة الاصحاب بل عليها الاجماع المحقق فلهذا لم يكن مجال لتخصيص العموم بالاخبار الخاصة التي اعرض عنها الاصحاب
وقام الاجماع على خلافها ومن هنا يظهر الجواب عن الايراد على الاخبار الخاصة الدالة على الطهارة فانها على تقدير ضعف اسانيدها
مجبورة بما ذكر فترجح على ما قابلها من اخبار النجاسة وان كانت صحيحة مضافا الى ان المحقق البهبهاني ره في حاشيته ك قال ان الحكم بن مسكين
قوي بل ربما حكموا بصحته انتهى وفي منتهى المقال بعد ما ذكر انه روى عنه الحسن بن موسى الخشاب حكى عن تعليقه على رجال الميرزا
ما لفظه يروى عنه ايضا ابن ابي عمير والحسن بن محبوب والحسن بن علي بن فضال ومحمد بن الحسين بن ابي الخطاب وغيرهم من الاجلة وهو كثير
الرواية ومقبولها وصاحب كتب متعددة انتهى وفي منتهى المقال ايض في عداد اسباب المدح في المقدمة الخامسة ومنها رواية ابن ابي
عمير وصفوان بن يحيى عن الرجل بقول الشيخ ره انهما لا يرويان الا عن ثقة انتهى واما اسحق بن عمار فهو مردد بين رجلين احدهما
ابن عمار بن حيان والاخر ابن عمار بن موسى الساباطي والاول شيخ من اصحابنا ثقة والثاني فطحي الا انه ثقة كما عن الشيخ ره في الفهرست
وفي منتهى المقال عن تعليقة المحقق البهبهاني ره انه ذهب جمع من المحققين الى التغاير وكون ابن حيان ثقة وابن موسى موثقا انتهى
ولكن لم يظهر لي عاجلا من الامارات التي ذكرها ان اسحق في هذه الرواية ايهما ولكن على كل حال لا تقصر الرواية عن مرتبة الموثق
واما ابو الاغر فقد قال المحقق البهبهاني ره في حاشيته ك واما رواية ابي الاغر فقد رواها الصدوق ره في الفقيه مع انه قال في اول
ما قال ورواه الكليني ره ايضا مع انه قال في اول كلامه ما قال وابو الاغر يروي عنه صفوان وابن ابي عمير وهما ممن قال الشيخ ره لا
يرويان الا عن الثقات مع انهما ممن اجمعت العصابة انتهى وقد عرفت ان المحقق الاردبيلي ره قال ان رواية ابي الاغر حسنة بابن
هاشم ومقتضاه انه لولا ابن هاشم لكانت صحيحة وجلالة شان ابن هاشم اوضح من ان يبين فلا اقل من كون روايته كالصحيحة هذا و
لكن الانصاف انه لولا الشهرة العظيمة المنقولة والمحققة بل الاجماع المحكي والمحقق لم يكن لاخبار الطهارة قوة المعارضة لاخبار النجاسة
لكونها اقوى سندا الا ان يقال انها موافقة لمذهب العامة وان صحة السند من جملة المرجحات السندية ومخالفة مذهب العامة من جملة
المرجحات المضمونية فالصحة يكشف عن الصدور ومعلوم ان الصدور كما يكون لبيان الواقع كذلك يكون على وجه التقية فالترجيح بمخالفة
العامة مقدم على الترجيح بصحة السند وكيف كان فلا مناص من الالتزام بمقتضى الاجماع ثم انه بقي الكلام في شيء وهو ان ارواثها تتبع
ابوالها في الحكم ام لا قال في ك بعد البحث عن ابوالها هذا كله في ابوالها واما ارواثها فيمكن القول بنجاستها ايض لعدم القائل بالفصل
ولا يبعد الحكم بطهارتها تمسكا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وقول الصادق ع في رواية الحلبي لا بأس بروث الحمر واغسل ابوالها
وفي رواية ابي مريم وقد سئل عن ابوال الدواب وارواثها اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهي اكثر من ذلك يعني كثرتها تمنع
التكليف بازالتها ويشهد له ايض رواية عبد الله بن جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد عن احمد عبد الله بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب
عن علي بن رئاب قال سئلت ابا عبد الله ع عن الروث يصيب ثوبي وهو رطب قال ان لم تقذره فصل فيه واختار هذا التفصيل الذي هو
نجاسة ابوال الدواب الثلث وطهارة ارواثها صاحب غ ره وحكم بصحة رواية الحلبي التي هي اول الروايات في كلام صاحب ك ورد التمسك
بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على ابوالها وارواثها قال ان علق به شيء فليغسل وان اصابه شيء
من الروث والصفرة يكون معه فلا يغسله من صفرة وروايته الاخرى عنه ايض قال سئلته عن الثوب يقع في مربط الدابة على بولها وروثها
كيف يصنع به قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا بأس ولا يخفى ان هاتين الروايتين لا تدلان على مطلوبه لانهما تعطيان
عدم وجوب غسل الاثر الذي هو الصفرة فالاستدلال بهما على نجاسة الروث اولى من الاستدلال بهما على مرامه لكن الاجماع المركب ثابت
وقد اعترف به صاحب ح حيث جعل من ادلة القول المشهور وهو طهارة الارواث كالابوال الاجماع المركب ثم قال وهو ان كل من قال
بنجاسة الابوال قال بنجاسة الارواث ومن قال بطهارة الابوال قال بطهارة الارواث فالقول بالنجاسة في الابوال دون الارواث
خرق للاجماع المركب ثم قال وهذا الدليل وان لم يصرحوا به في كلامهم الا انه يستنبط من حيث انهم عمدوا الى جملة من روايات المسئلة
الدالة على الامر بغسل البول وطهارة الروث فجعلوها من ادلة القول بالطهارة بتقريب حمل الامر بغسل البول على الاستحباب لما اشتملت
عليه الرواية من طهارة الروث حيث انه لا قائل بذلك فالخلاف في المسئلة منحصر في القولين المتقدمين والقول بما دل عليه ظاهر الاخبار
المتقدمة خرق للاجماع المركب ثم حكى عن المحقق الشيخ حسن ره قال بعد ما اورد صحيحة الحلبي التي هي اول روايات التفصيل في كلام صاحب ك

المذكور

جماعة منهم الفاضل الاصبهانى ره فانه قال فى باب النفقات من كشف اللثام ولا تستحق عليه الدواء للمرض ولا اجرة الحجامة والفصد والطبيب ولا اجرة الحمام لعدم الدليل الا مع البرد المانع من الاغتسال والتنظيف الا فيه انتهى ووجه القول بالعكس فى الذكرى بان ذلك مؤنة التمكين الواجب عليها ثالثها التفصيل بين ماء غسل الجنابة المسببة من الزوج وغيرها بالوجوب فى الاول دون غيره وتوقف فى التذكرة حيث قال وهل يجب على السيد شراء الماء للوضوء والغسل يحتمل ذلك كالفطرة والعدم كدم التمتع والمائية لها بدل وهو التيمم فتنتقل اليه كما تنتقل الى الصوم وللشافعى كالوجهين وكذا الوجهان فى المراة انتهى وقال فى نهاية الاحكام يجب على الزوج تمكين الزوجة من الانتقال الى الماء او نقل الماء اليها وفى وجوب ثمنه عليه اشكال وعن الدروس انه تنظر فى وجوب الثمن عليه لكن اوجب تمكينها من الماء والظاهر ان المراد بالتمكين الواقع فى جملة من العبارات انما هو مجرد التخلية كما حكى التعبير بها عن التحرير وعلى هذا لا يكون اشكال فى وجوبه لان من المعلوم وجوب الغسل عليها وان المنع من الواجب حرام فيكون تركه فى جملة من العبارات من باب الاعتماد على وضوح وجوبه وذكره فى جملة منها كالتوضيح و الا فليس التمكين بالمعنى الذى عرفته قابلا للخلاف فيه ولم نفهم محصلا لدليلى الوجوب وعدمه اما الاول فلانه ان اريد بكونه من جملة النفقة كونه من جملة ما تحتاج اليه مطلقا على وجه يبذل فى مقابله مال عند فقدانه فلا دليل على وجوب مثل ذلك على الزوج وان اريد بكونه من جملتها كونه من جملة الامور المخصوصة الواجبة على الزوج فهو ممنوع واما الثانى فلان كونه من مؤنة التمكين بمعنى ترتبها عليه و ان كان مسلما الا انه لا دليل على وجوبها عليها بل لنا ان نقول ان المؤنة التى يتوقف عليها التمكين لا دليل على وجوبها عليها هذا ولكن ما مقتضى القاعدة عدم الوجوب لخلو الادلة عما يفيد الوجوب فيجرى اصالة البراءة وذكره فى شرح الكفاية مضافا الى ذلك جملة من الاخبار يستفاد منها حصر حق الزوجة فيما عدا ذلك الثالث ان غسل الجنابة يغنى عن الوضوء لاجل الدخول فيما هو مشروط به فلا يجب مع غسل الجنابة بغير خلاف بين اصحابنا وعليه الاجماع محصلا ومنقولا على حد التواتر مضافا الى الصحاح المستفيضة وغيرها فمنها صحيحة البزنطى سال ابا الحسن ع عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك فى الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه وصحيحة يعقوب بن يقطين فان فى ذيلها قوله ع ولا وضوء عليه وصحيحة زرارة وفى ذيلها ليس قبله ولا بعده وضوء الى غير ذلك من الاخبار وهل يستحب الوضوء فيه خلاف فعن التهذيب القول باستحبابه واستحسنه المحقق الاردبيلى ره وعن المنتهى نفيه فانه قال فيما نقل عنه لا يستحب الوضوء فيه عند نا ونسبه فى الذكرى وجامع المقاصد الى الاصحاب وعن العيون التفصيل بين المتقدم والمتاخر بالاستحباب فى الاول دون الثانى بل حكى عنه الاجماع على حرمة المتاخر وان حكم الشيخ ره بالاستحباب انما هو فى المتقدم حجة القول الاول ما رواه الكلينى والشيخ عنه فى الصحيح عن ابن مسكان عن محمد بن ميسر سئل ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهى الى الماء القليل فى الطريق يريد ان يغتسل وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضا ثم يغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم فى الدين من حرج والشيخ ره فى قوى ابى بكر الحضرمى عن ابى جعفر ع سئله كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضا وضوء الصلوة ثم اغتسل حجة القول الثانى الاصول والعمومات وخصوص ما مر مما هو ظاهر فى نفى شرعيته والاجماع المنقول المستظهر من المنتهى والذكرى وجامع المقاصد وما رواه الشيخ عن سليمان بن خالد عن الباقر ع قال الوضوء بعد الغسل بدعة وعن محمد بن احمد بن يحيى فى موقوفه الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وما رواه الكلينى عن عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الوضوء بعد الغسل بدعة وما فى المعتبر انه روى عن عدة طرق عن الصادق ع ان الوضوء بعد الغسل بدعة حجة القول الثالث وان لم اجد التصريح به الا ان الظاهر انها الجمع بين الخبرين المذكورين فى حجة القول الاول من حيث تضمنها الامر بالوضوء قبل الغسل وبين الاخبار المذكورة فى حجة القول الثانى من كون الوضوء بعد الغسل بدعة نعم فى الموقوف قد صرح بكونه بدعة قبل الغسل وبعده ولعله يحكم بطرحه هذا ولكن لا يخفى ان الخبرين الاولين موافقان لمذهب العامة فيجب حملهما على التقية فى مقابلة الاخبار التى هى اكثر عددا ومؤيدة بالشهرة والاجماعات المنقولة مع احتمال الاول منهما وهو الصحيح للوضوء اللغوى

كتاب الطهارة

المذكور وجه الدلالة فى هذا الحديث نفى الباس عن الروث فيكون الامر بغسل البول للاستحباب اذ لا قائل بالفصل فيما يظهر ثم عطف عليها رواية ابى مريم ورواية عبد الاعلى انتهى كلام صاحب الذخيرة ره وقد عرفت الاعتراف بعدم القول بالفصل من جماعة وقد صرح فى الذخيرة ايضا بعدم القول بالفصل ويوافقه موثقة عمار الساباطى عن ابى عبد الله ع قال ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه ونفى الدلالة على طهارة الروث اظهر بل عليه الاجماع البسيط قال العلامة ره فى التذكرة بول ما يؤكل لحمه ورجيعه طاهر عند علمائنا انتهى وقد تبين من جميع ما ذكرنا ان المختار هو القول المشهور فى الابوال والارواث جميعا وليكن هذا اخر الجزء الرابع من كتاب ذرايع الاحلام الى اسرار شرايع الاسلام ويتلوه فى الجزء الخامس فى احكام النجاسات والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد واله الطاهرين وكتب بيمناه الداثرة مصنف الكتاب محمد حسن بن عبد الله المامقانى قد فرغت من تسويد هذه النسخة الشريفة وانا اقل الواعظين علما وعملا واكثرهم جرما وخطا ابن الاخوند الملا على الشبستر طاب ثراه محمد التبريزى فى يوم الاثنين من شهر ربيع الاول من شهور سنه ١٣١٩ ودر مطبعه استاد الماهر شهيد استادى زاد الله توفيقه مطبوع كرديد

اللهم اغفر لنا وارحمنا ووفقنا وجميع

المؤمنين برحمتك يا ارحم الراحمين

وبمحمد واله الطيبين الطاهرين

صلوات الله عليهم

اجمعين

سيبقى خطوطى وكنت ترابا ايا ناظرا فيه قل لى دعاء

كتاب الطهارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الجاني الفاني اسير الآمال والاماني محمد حسن بن عبد الله المامقاني ان هذا هو الجزء الخامس من كتابنا الموسوم بذرايع الاحلام الى اسرار شرايع الاسلام وفقنا الله سبحانه لاتمامه واتمام ما بعده من الاجزاء وجعله ذخرا لنا في يوم الجزاء انه هو البر الرحيم **القول في احكام النجاسات** قوله يجب ازالة النجاسات عن الثوب والبدن للصلوة توضيح المقال في هذه المسئلة يتم برسم امور الاول انه لا فرق في النجاسة عدا ما استثني من الدم بين قليلها وكثيرها وهذا هو المشهور بل في ق عليه الاجماع فانه قال في يجب جميع النجاسات يجب ازالتها عن الثياب والبدن قليلا كان او كثيرا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقد وقع في كلماتهم حكاية اقوال شاذة في قبال المشهور للقول احدها ما حكي عن ابن الجنيد ره قال العلامة في التذكرة النجاسات غير الدم يجب ازالتها قليلها وكثيرها عن الثوب والبدن سواء قلت او كثرت عند علمائنا اجمع الا ابن الجنيد ره الى ان قال وقال ابن الجنيد ره ان قلت عن الدرهم فعفو كالدم وبه قال ابو حنيفة انتهى ولكن قد يتامل في مساعدة عبارته المنقولة عنه على هذا الذي حكاه عنه في التذكرة قال في لف قال ابن الجنيد ره كل نجاسة وقعت على ثوب وكانت عينها فيه مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا ان يكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلهما وكثيرهما سواء انتهى وقد حكاه صاحب كره بهذه العبارة وكذا اصحاب بنو ره ونقله عن مختصره والفرق بين عدم تنجس الثوب به وكون النجاسة معفوا عنها واضح لان الاول ناظر الى رفع الموضوع والثاني ناظر الى رفع الحكم وقد اختلف كلام المصنف ره في المعتبر فنقل الاول في مسئلة نجاسة الدم فقال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له قليله وكثيره وهو مذهب علمائنا عدا ابن الجنيد ره فانه قال ان كانت سعته دون سعة الدرهم الذي سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب انتهى ونقل الثاني هنا اعني احكام النجاسات حيث قال كل النجاسات يجب ازالة قليلها وكثيرها عدا الدم فان فيه تفصيلا سياتي وقال ابو حنيفة في المغلظة كالبول والغائط والخمر يجب ما زاد على الدرهم ويعفى عما دونه وفي المخففة يعني عما لم يتفاحش ويجب ازالة ما تفاحش وقال الشافعي يجب ازالة قليل النجاسة وكثيرها عدا دم البق والبراغيث فانه يراعى فيه التفاحش وقال ابن الجنيد ره يجب ازالة ما كان بقدرها فصاعدا في النجاسات كلها عدا المني ودم الحيض فانه يجب ازالة قليله وكثيره انتهى ولهذا قال في الحدائق والعجب انه في المعتبر عزى اليه القول بالعفو هنا هو المعروف في كلام غيره وفي حكم الدم نسب اليه القول بطهارة القليل منه ولا يخلو عن تدافع فان عبارته المحكية عنه ظاهرة في تساوي الدم وغيره في عدم نجاسة ما دون سعة الدرهم او العفو عنه اللهم الا ان يكون ما نقله عنه في مسئلة الدم من كتاب آخر وقول آخر نسب اليه انتهى ولا يخفى ان صدر عبارته يقتضي العفو لانه عبر بالنجاسة ومقتضى كونها نجاسة ان يحمل نفي التنجس في ذيله على العفو كما هو المتعارف في نقله عنه او على نفي التاثير كعدم تاثير النجاسة مع اليبس او رطوبة خفيفة لا تنتقل الى ما باشرها والعلامة ره مع نقله العبارة في لف فهم منه العفو لانه قال بعد نقلها والمشهور بين علمائنا ان اعتبار الدرهم انما هو في الدم النجس غير الدماء الثلثة وغير القروح والجروح اللازمة ومقتضى الجمود على ذيل عبارته وهو عدم تنجس الثوب به هو ان ذلك انه ليس بنجس فيلزم التاويل في صدر الكلام بان يقال ما هو نجس في الجملة مثلا ولكن الاول اظهر فيحمل نفي نجاسة الثوب على نفي لازمها الذي هو ازالة الخصوص بعد ملاحظة ما حكاه في لف عنه من الاحتجاج على مذهبه بانه نجس فاعتبر فيه الدرهم كالدم هذا واعلم ان ذكر ابن الجنيد في مخالفي هذه المسئلة لا يصح الا على تقدير كون مراده العفو عما دون الدرهم والا فلو كان مراده نفي اصل النجاسة كان اللازم ذكره في مخالفي اصل مسئلة نجاسة الامور المحكوم بكونها نجاسة ثانيها ما حكاه في السرائر عن بعض الاصحاب حيث قال في بحث تطهير الثياب من النجاسات والبدن في كتاب الطهارة وكل نجاسة يجب ازالة قليلها وكثيرها فانه يجب ازالتها عن الثياب والابدان ادركها الطرف او لم يدركها اذا تحقق ذلك فان لم يتحقق ذلك وشك فيه لم يحكم بنجاسة الثوب الا ما ادركه الحس فمتى لم يدركها فالثوب على اصل الطهارة وليس لغلبة الظن هنا حكم لانه مذهب ابي حنيفة فان وجد في بعض كتبنا وتصنيف اصحابنا شيء من ذلك فانه محمول على التقية وقال بعض اصحابنا اذا ترشش على الثوب والبدن مثل رؤس الابر فلا ينجس بذلك والصحيح الاول لان الاجماع على ذلك حاصل انتهى وذكر في كشف اللثام ذلك البعض مخالفا في هذه المسئلة وهو مبني على كون مراده العفو وليس ببعيد من مساق كلام ابن ادريس ره ثالثها ما حكاه في كشف اللثام عن مبادي فيات السيد من العفو عن البول اذا ترشش عند الاستنجاء

في وجوب ازالة النجاسات عن الثوب والبدن للصلوة

كروش الابر حجة القول المشهور وجوه الاول الاجماعات المنقولة المستفيضة وقد عرفت دعوى الاجماع من ف ومن السرائر ودعوى الاتفاق من علمائنا الا ابن الجنيد ره من التذكرة وحكي عن غيرها بل الاجماع محقق على ذلك الثاني ما نطق بذلك من الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وثيابك فطهر تمسك به المصنف ره في المعتبر وقال بعد ذكره والامر للوجوب وتبعه العلامة ره في لف والتذكرة ولا يخلو عن نظر لانه لم يثبت حقيقة شرعية في الطهارة فهي بمعنى النظافة وهي كما تعم النزاهة من النجاسات كذلك تعم النزاهة من الادناس والاوساخ فيكون الامر للندب وحمله على القدر المشترك بين الوجوب والندب حتى يكون للوجوب بالنسبة الى النجاسات ليس اقرب واولى من الحمل على الندب حتى يتعين مضافا الى انه لا بد في رجوع الوجوب الى النجاسات والندب على الاوساخ والادناس من دليل خارج والا فالآية لا تفيد ذلك الثالث الاخبار منها ما تمسك به المصنف ره والعلامة ره في التذكرة من قوله تنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه ولخص من المدعى الا ان نضم اليه عدم القول بالفصل بين البول وغيره ووجه الاستدلال ان اطلاقه شامل للقليل والكثير ومنها ما تمسك به في لف من صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وفيه ان ظاهرها منافاة البيان امر آخر وهو كيفية الغسل كما يكشف عنه تقييد الامر بالغسل في الجواب بقوله مرتين حجة القول الثاني ما عرفت نقله من لف من التمسك بالقياس واجاب عنه العلامة ره فيه بان نجاسة ما عدا الدم اغلظ فلا يعتبر فيه الدرهم كالمني وهو مبني على المماشاة وقد اجاب في التذكرة بانه قياس في معارضة النص فيرد انتهى وهذا ايضا مبني على شيء من المماشاة ولهذا اجاب عنه غيره ببطلان القياس وانه ليس من مذهبنا وصرح بعضهم في رده بانا لم نقف له على مستند واما القول الثالث والرابع فلم ينقل لهما حجة ويدفعهما الاجماعات والعمومات وخصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج سئل الكاظم ع عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول قد اصابه ولا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان انه قد اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه ويتنشف قبل ان يتوضأ قال في الوافي ولا يتنشف يعني لا يجفف ذكره والموضع الذي يحسب انه اصابه البول وهو كناية عن عدم مبالاته بتلك الاصابة ولا بتعديها الى موضع آخر ويتنشف قبل ان يتوضأ يعني لا بد من تجفيف الذكر والموضع قبل ان يغسل او ينضح ان كان يؤخر الغسل والنضح كما كان دابهم غالبا لئلا يتعدى الى الثوب وغيره انتهى وعن المنتقى ان المراد بالتنشف هو الاستبراء ورواية الحسن بن زياد ان الصادق ع سئل عن الرجل يبول فيصيب بعض فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ثم يذكر بعد انه لم يغسله قال يغسله ويعيد صلوته ورواية ابن مسكان بعثت بمسئلة الى ابي عبد الله ع مع ابراهيم بن ميمون قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ويذكر بعد ذلك انه لم يغسلها قال يغسلها ويعيد صلوته ثم ان المراد بالنجاسة هنا ما هو اعم من النجس بالذات والنجس بالعرض كالماء المتنجس والمراد بالازالة ما هو اعم من الغسل والقرض والاحراق ونحو ذلك وهو مع وضوحه مصرح به بعضهم الثاني ان المراد بالبدن ظاهره اي جزء كان من قرنه الى قدمه ومنه الشعر والظفر وبالثياب ما هو اعم مما يعتاد لبسه ام لا كالقطعة من الكرباس اذا استتر بها او اللحاف الذي لفه على بدنه لكن يعتبر كونه مما يصدق عليه انه لباس دون الفراش والوطاء والغطاء فانه لا يجب تطهيرها ولو لاجل الصلوة للاصل السالم عن المعارض لكن استشكل صاحب الجواهر ره في الاخير اذا كان هو الساتر للمصلي تحته بايما ونحوه بل اذا لم يكن ساترا ايضا نظرا الى انه يحتمل ان يكون ذكر الثوب في النصوص والفتاوى من باب المثال ثم قال نعم لا عبرة بالزائد على القامة من اللباس زيادة خارجة عن المعتاد يخرج بها عن اسم الملبوس او المحمول وفاقا للمحكي عن صريح جامع المقاصد ومحتمل المعالم وظاهر بل صريح اذ لا دليل على اعتبار طهارة ذلك الزائد مع وضوح انصراف الادلة الى غيره بل قد يظهر من التذكرة الاجماع عليه فيها قال ولو كان على راسه عمامة وطرفها على نجاسة صحت صلوته عندنا خلافا للشافعي الى آخره لكن لعل مراده نفس مباشرة النجاسة وان لم يحصل التنجس فيخرج عما نحن فيه اذ لا ريب في عدم اقتضاء ذلك فساد الصلوة لاندراجه في الملبوس او المحمول كقوله فيها ايضا يصح صلوة من صلى قائما على ثوبه شيء نجس عندنا خلافا للشافعي ثم حكى عن المنتهى الحكم بصحة صلوة من شد وسطه بطرف حبل والآخر شد به نجاسة من غير خلاف فيه بين علمائنا ثم قال بل ربما ظهر من كشف اللثام وان بطلان الصلوة على تنجس الثياب بملاقات النجاسة لرطوبة في المصيب او المصاب دون النجاسة المتصلة باللباس مع الجفاف فتصح الصلوة فيها اذا لم تكن من غير مأكول اللحم بل وان كانت منه اذا كانت موضوعة على الانفصال عنه على اشكال في الاخير لكن صاحب الجواهر ره استظهر بعد ذلك اندراج الفرض المذكور في حمل النجاسة وقال ان في صحة الصلوة معه وبطلانها قولين يأتي البحث فيهما انتهى قلت اطلاق اندراج الفرض المذكور في الحمل منع ظاهر والنسبة بين تنجس الثياب وحمل النجاسة عموم من وجه بحسب المورد الثالث ان وجوب ازالة النجاسة ليس نفسيا وانما هو لغايات المذكورة كما افاده كلام المصنف ره وغيره بل يستفاد من كلام صاحب لك ره

ان ذلك من مسلمات المذهب لانه قال في مقام الاستدلال على وجوب التطهير للصلوة ما نصه ويدل على اعتبار طهارة الثوب والجسد في
الصلوة اجماع العلماء قال في المعتبر والاخبار المستفيضة المتضمنة للامر بغسل الثوب والجسد من النجاسات اذ من المعلوم ان الغسل
لا يجب لنفسه وانما هو لاجل العبادة وقد وقع التصريح في الاخبار الصحيحة باعادة الصلوة بنجاسة الثوب بالبول والمني والمسكر وقدر
الدرهم من الدم وعذرة الانسان والسنور والكلب ورطوبة الخنزير وربما الح من كثير من الاخبار ثبوت الاعادة مع العلم بنجاسة
الثوب مطلقا انتهى فاشار بقوله اذ من المعلوم آه الى ان انتفاء الوجوب النفسي من قبيل المسلمات ويحصل مما ذكر وغيره الاستدلال
على خصوص الوجوب للصلوة بوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى وثيابك فطهر والرجز فاهجر تمسك به الفاضل المقداد ره كما
تمسك بالاجماع قال في كنز العرفان بعد ما ذكر ان التطهير واجب لاجل الصلوة لا الذات واستدل على ذلك اولا بالاجماع وثانيا بقرينة
قوله تعالى وربك فكبر وعلله بان المراد تكبير الافتتاح اذ الرجز اما العذاب كقول الاكثر فيكون امره بهجره امرا بهجران اسبابه الموجبة
له وامارته وهو تطهير الثياب والنجاسة وهو صريح في وجوب توقي النجاسة حال الصلوة وقال في كتاب الصلوة ان قوله تعالى وربك
فكبر دل على وجوب شئ من التكبير ولا خلاف في عدم الوجوب في غير الصلوة فيكون الوجوب في الصلوة وهو المطلوب انتهى ولكن لا يخفى
ان تفسير قوله تعالى فكبر بالتلفظ بتكبير الافتتاح مبني على ان يكون ذلك معناه الحقيقي المنحصر فيه وليس كك فقد قال في الصحاح
التكبير التعظيم انتهى فاطلاقه على اللفظ انما هو لكونه محصلا له فلا ينحصر فيه فلا يتم الاستدلال بتعليله الثاني ولا ما ذكره في كتاب
الصلوة واما ما ذكره من ان الرجز اذا حمل على العذاب صار امارة وجوب تطهير الثياب فهو فرع ثبوت العذاب على ترك تطهيرها وقد
عرفت في الامر الاول ان الامر بالتطهير ليس للوجوب مضافا الى ما قيل في تفسيره من معان اخر الرابع الاخبار وقد اشار الجملة منها صاحب
في كلامه المتقدم واستدل بعض المحققين ره بجملة من الاخبار التي تدل على عدم جواز الصلوة في النجس كقوله ع في مكاتبة خيران الخادم المتقدم
في مسئلة الخمر في الثوب الذي اصابه خمر لا تصل فيه فانه رجس ثم قال دل بمقتضى التعليل على عدم جواز الصلوة في كل رجس وقوله ع في رواية ابي
بصير المتقدمة في طهارة الحديد لا تصل في شئ من الحديد فانه نجس ممسوخ قال ره فانه فان كان النهي للتنزيه والمراد بالنجاسة الخباثة الا انه
يستفاد منه ثبوت حرمة الصلوة في النجس الحقيقي وقوله ع في رواية وهب وهب السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دما بناء على دخول
السيف فيما لا يتم الصلوة فيه ثم قال واوضح منها الاخبار الاتية فيما لا يتم الصلوة فيه فان الظاهر كون ذلك كالاستثناء من كلية المنع
عن الصلوة في النجس مع انهم عدوا من ذلك الخاتم والدملج والخلخال والسيف والسكين وامثال المكاتبة لا بأس بها لانها لان اهل اللغة وان كانوا
مختلفين في معنى الرجس فمنهم من قال انه النجس ومنهم من قال انه عبارة عن كل شئ يستقذر لكن الاستدلال بها يتم على التقديرين اما على الاول
فواضح واما على الثاني فلان المستقذر الذي لا يجوز فيه الصلوة فيه خاصة مركبة للنجس وان كان كل من الامرين وحده ليس خاصة له وكذا الاستدلال
بالاخبار الاخيرة لكن الاستدلال برواية ابي بصير محل نظر اذ لا ملازمة بين كراهة الصلوة في الخبيث وبين بطلانها في النجس الحقيقي خصوصا فيما
لو كان الثوب او البدن قد تنجس بما لاقى للنجاسة بل بقطرة من البول الذي يبس على شئ منهما وذلك لان غاية ما هناك ان يدخل النجاسات
في عنوان الخبيث وكذا رواية وهب لابتنائه على مبنى فاسد قطعا وهو عدم كون السيف مما لا يتم فيه الصلوة قوله والطواف وجوب تطهير
البدن والثياب للطواف مما نفي فيه الخلاف صاحب الجواهر ره وقال في ك واما الطواف فقد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على اشتراط طهارة
الثوب والجسد فيه واحتجوا عليه بقوله ع الطواف بالبيت صلوة وهو قاصر من حيث السند والمتن انتهى ومورد الاجماع انما هو الطواف الواجب
وفي اشتراط الطهارة في الطواف المندوب خلاف يأتي في محله انشاء الله تع واما ما اورده على الحديث فمدفوع بالجبار سنده بعمل الاصحاب ووضوح
دلالته من حيث ان وجه الشبه انه لم يذكر كان عبارة عن اظهر اوصاف المشبه به واقوى خواصه ان اتفق والا حمل على العموم وفيما نحن فيه ان سلم
ان الطهارة من الحدث كالخبث اظهر ما يشترط في الصلوة ثم المطلوب والا حمل على العموم الشامل لهما فيتم المطلوب ايض قوله ودخول
المساجد معطوف على الصلوة والطواف فالكلام في تقديره ان يقال يجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن لدخول المساجد ومقتضاه تحريم
ادخال النجاسة فيها من جهة انضمامها بشئ منهما بل يعم ما اذا كان بعكازته او نعله ونحوهما وكيف كان فحرمة ادخالها غير وجوب ازالتها فالاولى لا
تستلزم الثاني فينبغي وضع الكلام في مقامين الاول في حرمة ادخال النجاسة في المسجد فنقول قد وقع الخلاف في حرمة ادخالها فيه من حيث
هو هذا العنوان فاثبتها قوم ونفاها اخرون ويظهر اثر هذا الخلاف في ادخال النجاسة الغير المتعدية الى المسجد فالاولون يقولون بحرمته
والاخرون يقولون بعدمها وان شئت قلت حرمة تلويث المسجد مما لا نزاع فيه ولا خلاف وانما الخلاف في مجرد ادخالها فمن خص حرمة الادخال

بالمتعدية فهو يقول بالحرمة من جهة خصوص التعدي لا مطلق الادخال ومن لم يخصها بالمتعدية يقول بحرمة الادخال مط ولكن جملة من العبارات التي وقع فيها
دعوى الاتفاق او الاجماع ناظرة الى مطلق الادخال وان لم يكن مظنة التلويث قال الشيخ ره في ف لا يجوز للمشركين دخول المسجد الحرام ولا شئ من المساجد
لا باذن ولا بغير اذن الى ان قال دليلنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فحكم عليهم بالنجاسة
فاذا ثبت نجاستهم فلا يجوز ان يدخلوا شيئا من المساجد لانه لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات انتهى وقال ابن ادريس ره في باب
غسل الاموات في مقام الاستدلال على ان نجاسة ملاقي الميت حكمية لا عينية فيجب غسله تعبدا ولا يسري نجاسة ذلك الملاقي الى ما
يلاقيه ما نصه لا خلاف ايض بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على
ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض
الادلة انتهى وقال في المعتبر في مقام الرد عليه قوله لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات ولا خلاف في ان لمن مس ميتا ان يجلس
في المسجد ويستوطنه قلنا هذا دعوى عرية عن البرهان ونحن نطالبك بتحقيق الاجماع على هذه الدعوى ونطالبك اين وجدتها فانا لا
نوافقك على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع على من على جسده نجاسة ولا يصح اثبات الدعوى بالمجازفات انتهى فقد منع الاجماع
الثاني ولم يمنع الاجماع الاول ونبه على منواله العلامة ره في الفصل الذي عقده لغسل مس الاموات وقال في الفصل الذي عقده
للبحث عن حكم لباس المصلي لو كان الخاتم او احد هذه يعني التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل وشبهها نجسا وصلى في المسجد لم تصح
صلوته للنهي عن الكون في المسجد بنجاسة وكذا لو كانت النجاسة معفوا عنها في الثوب كالدم اليسير ولو كانت النجاسة خارجة عن ثوبه وبدنه
بل في نفس المسجد امكن بطلان الصلوة في اول وقتها مع تمكنه من ازالتها انتهى فتحصل البحث يرجع الى ان ادخال النجاسة مطلقا في المساجد
محرم ان ادخال المتعدية والملوثة منها محرم دون غيرها واختلفوا فيه على قولين وعن المنتهى ان الاول مذهب اكثر اهل العلم والخلاف
والسرائر وعن كشف الحق نفي الخلاف عن وجوب تجنيب المساجد النجاسة وفي الذخيرة عن الشهيد الظاهر انه اجماعي والثاني مذهب
جمع من المتأخرين كما في ك حجة القول الاول امور الاول قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وجه الدلالة انه تع
رتب النهي على النجاسة فيكون تقربها منه حراما ومتى ثبت التحريم في المسجد الحرام ثبت في غيره اذ لا قائل بالفرق ورده في ك بان النجس
المستقذر والواجب الحمل عليه ان لم تثبت الحقيقة الشرعية ولم يثبت كون المصطلح عليه عند الفقهاء حقيقة شرعية سلمنا الثبوت لكن النهي
انما ترتب على نجاسة المشرك خاصة فالحاق غيرها بها يحتاج الى دليل وهو منتف هنا سلمنا ذلك لكن النهي انما تعلق بقرب المسجد
الحرام خاصة فالحاق غيره به يحتاج الى دليل وعدم الظفر بالقائل بالفرق بينه وبين غيره لا يدل على العدم فيحتمل الفرق انتهى واجيب عن
الاول بوجوه احدها ما ذكره صاحب الجواهر ره من منع ذلك وقيه ان مجرد المنع لا يجدي في تتميم الاستدلال فلا بد من اثبات ما يتم
به ثانيها انه لا يضر عدم صيرورة النجاسة حقيقة شرعية في النجاسة المصطلح عليها لشمول اللغوي له بل هو اشد افرادها فالعلة هي
الاعم وهو صادق على ذلك ايض فيكون اثبت للمطلوب واستضعفه في المستند بان حرمة ادخال النجس بالمعنى الاعم في المسجد خلاف الاجماع
فان امكن حمل النهي على التنزيه لم يتم الدليل واولوية التخصيص منه عندك غير ثابتة وان لم يمكن بل كان للحرمة كما هو الظاهر منهم فالنجس لا
يكون باقيا على حقيقته اللغوية ومجازه لا ينحصر في النجاسة المصطلحة كما مر سابقا انتهى وذكر الاستدلال بالاية في نجاسة الكافر وقال
في طي كلامه ان عدم صلاحية الاعم للعلية لوجب المصير الى التجوز ولكنه لا يعين المطلوب لجواز ان يكون هو حدا معينا من الخباثة الباطنية كما ان
المطلوب حد معين من الظاهرية وعدم كونها من المعاني المعهودة للفظ النجاسة حتى ينصرف اليها مع القرينة الصارفة عن اللغوية مردود
بعد ثبوت كون المعنى المصطلح ايض في زمن الخطاب معروفا منه فيتساويان انتهى وثالثها ما ذكره بعض المحققين ره من دعوى كون حرمة
قربهم من المسجد الحرام قرينة على ارادة المعنى الشرعي اذ لا يجب تجنيب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا وفي الجواهر ان المراد هنا هو المعنى
المصطلح ولو مجازا والقرائن كثيرة ولعل المراد بها هذا الذي ذكره المحقق المذكور مع قرائن اخر خارجية من النصوص والشهرة ولو على وجه الكشف
عن القرينة اجمالا واجيب عن الثاني بانه تع حكم على المشركين بالنجاسة وفرع عليه النهي عن قربهم المسجد الحرام وهو ظاهر في علية وصف النجاسة
مط في الحكم لا خصوص نجاسة المشرك وعن الثالث بان عدم الفصل ماثور منقول ولولا ثبوته عند الناقل لم يدعه بل زاد بعض من احتاط
دعوى كونه محصلا وكتب المحقق البهبهاني ره على قول صاحب ك وعدم الظفر آه انه لو تم ما ذكره هنا امتنع استناده الى عدم القول بالفرق في
المواضع التي استند فيها وقد عرفت كثيره وسيجئ ايض وما نحن فيه ليس بادون من تلك المواضع كما لا يخفى انتهى ولكن لا يخفى ان تسوية استناده في سائر

المواضع لا يفيد نافي اثبات المطلوب هنا فائدة مع انه له ان يقول بحسب نظره انه ثابت في تلك المواضع بخلاف ما نحن فيه الثاني الاجماع المحكي في كلام جمع من الاصحاب كالشيخ وابن ادريس وغيرهما الثالث قول النبي ص جنبوا مساجدكم النجاسة واورد على الاستدلال به وجوه احدها ما في ك الطعن فيه من حيث عدم الوقوف على سنده وان المراسيل لا تنهض حجة في اثبات حكم مخالف للاصل ويمكن دفعه بانه ان كان المراد به النجاسة الشرعية انجبر ضعف السند بشهرة مضمونه ثانيها ما في ك ايضا من ان مجانبة النجاسة المساجد تتحقق بعدم تعديتها اليها فيحصل به الامتثال ولا يلزم من ذلك تحريم ادخالها مع عدم التعدي ومن ثم ذهب جمع من المتاخرين الى عدم تحريم ادخال النجاسة الغير المتعدية الى المسجد او فرشه وهذا الوجه جيد لان الظاهر من تجنيب المساجد النجاسة على تقدير ارادتها انما هو النهي عن تلويثها لا مجرد ادخال النجاسة اليها ثالثها انه يحتمل ان يكون المراد بالمساجد المواضع التي يوضع عليها الجبهة في حال سجود الصلوة جمعها باعتبار اضافتها الى ضمير الجمع لاختصاص كل من المخاطبين بموضع يقع عليه جبهته بل ربما امكن دعوى ظهوره في هذا المعنى رابعها انه لم يثبت حقيقة شرعية في النجاسة لما عرفت انها في اللغة والعرف عبارة عن مطلق ما يستقذر فيدور الامر بين التخصيص بالنجاسة او التجوز في الامر و الثاني ان لم يكن اولى فلا اقل من مساواته للاول فيلزم الحمل على الاستحباب او التوقف عن الحكم بالوجوب والرجوع الى الاصل وهذان الوجهان ايضا متجهان الرابع موثقة الحلبي نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت الى ابي عبد الله ع فقال اين نزلتم فقلت نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا او قلنا له ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال ان الارض يطهر بعضه بعضا وتقريب الاستدلال من قوله ان الارض يطهر بعضها بعضا يعني ان البعض الذي يمشي عليه يطهر النجس الذي احدثه البعض الاول في رجله او نعله ومعلوم ان طهارتهما لا تحصل الا بجفافهما فيصير مفهومه انه لو لم يحصل الطهارة على الوجه المذكور لم يكن لكم ان تدخلوا المسجد وان زال العين وبقي الاثر بحيث لا يتعدى الى المسجد او يبست واجاب عن الاستدلال بها في المستند باحتمال ان قوله ع ان الارض الخ لبيان ارتفاع الكراهة وهناك امور اخر استدل بها بعضهم وجعلها بعض اخر مؤيدات منها قوله تعالى واوحينا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين نظرا الى افادة الامر للوجوب وعدم القول بالفصل بين المسجد الحرام وغيره واذا وجب التطهير من النجاسة حرم ادخالها بطريق اولى وفيه انه لم يثبت للطهارة حقيقة شرعية فكذلك في التطهير الماخوذ منه فالمراد مطلق التنظيف وقال المحقق الاردبيلي لعل المراد بالتطهير رفع الاصنام واخراجها لا وجوب ازالة النجاسة عنه نا وفيه انه في زمان ابراهيم واسمعيل لم يكن صنم في المسجد الحرام وقال ره ايضا ما نصه وايضا هو في شرع من قبلنا الا بعد ثبوته الينا كما هو المختار في الاصول انتهى ومنها رواية القداح عن جعفر ع عن ابيه ع قال قال النبي ص تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم وفيه انه يحتمل ان يكون المراد به الاتقاء عن ادخال المستقذرات والادناس وان لم تكن نجسة شرعا الا انها موجبة لزوال نظافة المسجد من الاوساخ ومنها مرسلة العلاء ابن الفضيل المحكي عن المنتهى عن الشيخ عن ابي جعفر ع قال اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا وفيه ان الطاهر فيه هو الطهارة من الحدث الاكبر بدلالة قوله وانت تريد ان تجلس لان لبث المحدث بالاكبر حرام ولا يتفاوت الحال في ادخال النجاسة بين ارادة اللبث في المسجد وعدمها ومنها انه قد ورد الامر بتعظيم شعائر الله وادخال النجاسة مناف له وفيه ان تعظيم شعائر الله ليس واجبا وانما هو من تقوى القلوب فليس الامر فيه الا للندب نعم اهانتها وانتهاك حرمتها حرام وكون مطلق ادخال النجاسة اهانة ممنوع فليس حالها الا مثل حال ساير المستقذرات التي منها ما يوجب الاهانة ومنها ما لا يوجبها ومنها ما ورد من جعل المطاهر على ابواب المساجد وفيه ان هذا لا يدل على حرمة ادخال غير المتعدية لان نجاسة المطاهر متعدية ومنها انعقاد الاجماع على منع الكفار من دخول المساجد ولا باعث له سوى النجاسة وفيه ان العلة المذكورة مستنبطة والمنع من كونها هي الباعثة له عند الشارع مجال واسع فيمكن ان يكون العلة هي كون المنع اهانة لهم او كون المقصود حصول البعد بينهم وبين المسلمين او ان في رخصتهم في دخول المساجد والمعابد تمكينا من فعلهم بها ما يوجب انتهاك حرمتها ولو سرا او بقدر الامكان ويمكن ان تكون العلة غير ذلك مما لم نحط به خبرا من حكم الشارع في احكامه التعبدية ولهذا اتفقوا جميعا حتى من قال باعتبار التلويث على منع المشرك من دخول المساجد وان لم يلوث فالفصل بين الكافر وبين غيره من النجاسات الغير المتعدية موجود فلا وجه لالحاقها به ومنها ان عدم ادخال النجاسة في المسجد من ادخالها غير التلويث للعلو حرمته وفيه انه يصلح دليلا على استحباب ترك الادخال لا على حرمة فعله ومنها قيام السيرة المستمرة على ازالة اعيان النجاسات من المساجد وان لم تكن ملوثة كالعذرة اليابسة ونحوها واحتمال الفرق بين ارض المسجد و فضائه لا اثر له في كلام الاصحاب كاحتمال الفرق بين عين النجاسة والمتنجس بها وفيه ان السيرة قائمة على ازالة ارواث الخيل والبغال والحمير ونحو

ذلك

ذلك منها ايضا وعلى كنس المساجد فلا تدل على خصوصية في النجاسات الشرعية ومنها ان في ادخال النجاسة الى المساجد انتهاكا للحرمة وان لم تلوثها وفيه انا نمنع من استلزامه انتهاك الحرمة مطلقا ولذا لم يستشكل احد في ادخال الثوب عليه قطرة من الدم او ثوب مع ادخال السمك المنتن المشقوق بطنه البارز احشاؤه وامعاؤه حتى نعلم انه ايضا مشتمل على انتهاك الحرمة نعم نحن نسلم حرمة انتهاك الحرمة وهذا العنوان ليس الا من قبيل ما بينه وبين ادخال النجاسة عموم من وجه حجة القول الثاني امور الاول الاقتصار على القدر المتيقن مما قام عليه الاجماع وهو المتعدي بعد استضعاف دليل العموم وممن تمسك بهذا الوجه المحقق الاردبيلي ره حيث قال ويمكن ان يقال ان الوجوب ثابت مع التعدي وبدونه يبقى على اصل الجواز ويحمل الادلة المتقدمة على التعدي الثاني نقله الشيخ ره في ف من الاجماع على جواز دخول الحيض من النساء في المساجد مع انفكاكهن عن النجاسة غالبا وفيه ان الاجماع المذكور ناظر الى حكم الحائض من حيث حائض مع قطع النظر عن الجهات الخارجية ككونها كافرة او كون ثيابها متلطخة بالدم او غيره من النجاسات الشرعية الثالث ما دل من الروايات على دخول الجنب والحائض في المسجد ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا له الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وفي اخرى لا بأس ان يمرا في ساير المساجد وفي دعوى ارادة بيان الجواز في مقام توهم المنع عن الدخول من حيث حدث الجنابة والحيض ولا ينافي المنع من حيث النجاسة مسموعة لو لم يكن الحيثية الاخرى غالبة المصاحبة مع تلك الحيثية ومن المعلوم ان بدن الحائض لا ينفك عن النجاسة الا نادرا بل وكذا الجنب بناء على ان المتعارف عدم ازالة النجاسة عن الحشفة الا عند ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في بيان كيفيته فترك الاستفصال يفيد العموم عن هذه الحيثية بلا شبهة كما قاله بعض المحققين ره الرابع قوله ع في صحيحة معوية بن عمار الواردة في المستحاضة وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء فاستفاد منه بعضهم تحريم ادخال النجاسة المتعدية حيث خص دخولها المسجد بصورة ما اذا لم يثقب الكرسف واورد عليه في المستند بان الدم اذا لم يثقب الكرسف يكون غير خارج من الباطن ومثله خارج عن محل النزاع مضافا الى انه يعارض بما في هذه الصحيحة ايضا مقدما على ما ذكر من قوله فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت الى ان قال وتحتشي وتضم فخذيها في المسجد وساير جسدها خارج مع ان حمل المسجد على المصلى ممكن بل هو الظاهر بقرينة ما ذكرنا من جزئها المتقدم حيث حملوه على المصلى وحملوا الامر بخروج ساير جسدها للاحترام له ومع ذلك كله فثبوت الحكم في المستحاضة لا يثبته في غيرها وعدم القول بالفصل غير ثابت بل خلافه ثابت فان الاكثر مع منعهم عن ادخال النجاسة الغير المتعدية صرحوا بان المستحاضة اذا فعلت ما يجب عليها يجوز لها دخول المساجد انتهى وزاد بعض المحققين ره ان كون المراد بالمسجد هو المصلى يظهر من غير الرواية المذكورة ايضا من الروايات الواردة في ان المرأة اذا طمثت في الصلوة تقوم عن مسجدها الخامس انه ورد في روايات عديدة ان المستحاضة تطوف بالبيت بعد العمل بما يجب عليها من جهة اصلاح امر دمها وغيره من الوضوء والغسل ففي موثقة عبد الرحمن وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وقال بعضهم في تقريب الاستدلال ان الظاهر هو الطواف المندوب كان غرضه هو انه يجوز لها دخول المسجد الحرام مع عدم وجوبه له وهذا الوجه يوهنه ما تقدم في سابقه عن صاحب المستند ره السادس قيام السيرة المستمرة القطعية على عدم منع اصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل والمسلوس بعد وضع الخريطة عن الجمعة و الجماعات وعدم منع الناس عن المرور في المساجد لاجل الاغراض الاخر كالمرافعة في زمان امير المؤمنين ع ومذاكرة العلم كما في زمان الصادقين ع بالنسبة الى المسجد الاعظم بالكوفة مع غلبة عدم انفكاكهم عن النجاسة المتعدية وفيه ان منشأ عدم المنع في جميع ما ذكره هو عدم العلم بالموضوع عن جماعة من الناس وعدم العلم بالحكم من آخرين السابع عدم تحريم تمكين الصبيان من دخول المساجد مع ان الانصاف يقتضي القطع بنجاستهم وفيه ان من يحصل له القطع بنجاسة الصبيان يلزمه الفرار والمهاجرة الى الجبال والا فكيف يتناول الالبان والادهان التي تجلب من البوادي او كيف تشترى من الاسواق شيئا الثامن حصول العسر والحرج من المنع عن ادخال النجاسة وان لم تكن متعدية في المسجد وفيه انه يكذبه الوجدان فانا لم ندخل نجاسة غير متعدية في المسجد مدة العمر مع انا ندخل المسجد كل يوم مرتين ولم يلزمنا حرج التاسع تجويز الاصحاب كما قيل الحد الذي منه القتل والقصاص في المسجد مع فرش النطع حفظا عن التلويث واورد عليه بانا لا نسلم تصريحهم باقامة الحد والقصاص على وجه يتحقق به اجماع وكيف مع ان المحكي في كشف اللثام عن الشيخ ره في ف التصريح بعدم جواز القصاص في المسجد وانه لا فائدة في فرش النطع ولو سلمنا فهو استثناء حكم خاص واذ قد عرفت ذلك فنقول ان الاقوى هو القول الثاني والعمدة هو

الاصل

الاصل والاقتصار فيما خالفه على القدر المتيقن الذي هو النجاسة المتعدية وذلك لما عرفت من ضعف ادلة القول الاول لان اقويها هو
قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهو لا ينهض لاثبات النجاسة الشرعية اذ ليس النجس في العرف واللغة الا
عبارة عن المستقذر وح نقول ان القذارة التي اخبر عنها الله تعالى لا تخلو اما ان تكون عبارة عن القذارة المعنوية والخبائث الباطنية
الناشئة من سوء العقيدة او انما هو بنفسه واما ان تكون عبارة عن القذارة الظاهرية وهي نجاسة ظواهر ابدانهم شرعا واما ان تكون
عبارة عن المجموع اما الاخير فلا يجدي في التعدية الى ساير النجاسات ضرورة انتفاء هذه الخاصة المركبة عنها والاول ايضا لا يفيد والثاني
مفيد لكن لا دليل على تعيينه فيحتمل ان يكون المراد هو الاول ويكون النهي عن دخولهم فيه من جهة انهم لسوء باطنهم وعدم اعتقادهم
بالشرع واحكامه يفعلون بالمسجد ما لا يليق بشانه ولا مجال لدعوى ارادة مطلق القذر من النجس المحمول على المشركين سواء كان ظاهريا
ام باطنيا شرعيا ام عرفيا وارتكاب التخصيص لاخراج ما ليس قذرا شرعا فيبقى النجاسة الشرعية فيجب تجنيب المساجد اياها متعدية كانت ام غير
متعدية لان النجس قد حكم به على المشركين ثم فرع عليه حرمة دخولهم فصار ثبوت النجاسة لهم علة فاذا فرض ان المراد بالنجاسة هي الاعم لزم
ان يكون المعلول على طبقها بدلالة ان المعلول لا يتخلف عن علته فارتكاب التخصيص في لازم المعلول واخراج القذارات التي ليست قبيل
النجاسات الشرعية غير معقول لان المفروض ان المطلق صار علة لحرمة الادخال فيلزمه فمتى ما وجد شيء من افراد المطلق شرعيا كان ام
غيره يحكم عليه بحرمة الادخال مضافا الى ان التعدي من المشرك الى غيره من النجاسات المتعدية او غيرها انما هو بعدم القول بالفصل والمفصل
موجود لان النهي انما توجه الى المشركين ولو توجه الى المسلمين النهي عن ادخالهم وقد افتى الفقهاء رض قاطبة بحرمة دخولهم في المساجد مع
اختلافهم في حرمة ادخال النجاسة الغير المتعدية فيها وقد حكم المنكرون لحرمة ادخال ساير النجاسات فيها بحرمة دخول الكفار فيها فلا يتم
الالحاق بعدم القول بالفصل ومن بعض ما ذكرناه سقط ما قيل من ان تفريع النهي عن دخولهم الى المسجد الحرام دليل على ان المراد بالنجس
المحمول عليهم هو الشرعي لقيام الاجماع على عدم حرمة ادخال غير النجس الشرعي اليه وذلك لان حرمة الدخول فيه عليهم قد يحتمل ان تكون
من جهة خباثتهم الباطنية الموجبة لاسائتهم الادب ببيت الله ومعابد المسلمين ودعوى الاجماع على عدم حرمة ادخال غير النجاسة
الشرعية ممنوع لحرمة ادخال كل ما يوجب انتهاك حرمة المساجد الموجب لانتهاك حرمة الشريعة كادخال الخيل والبغال والحمير وادخال
شيء كثير من السماد ونحوه مما ليس بنجس شرعيا ولكن ادخاله انتهاك لحرمتها هذا كله مضافا الى انا لو سلمنا ان المراد بالنجس في الاية هو
الشرعي قلنا انها لا تدل على حرمة غير الملوث منه لان الظاهر بل المقطوع ان الخطاب بها ورد مورد الغالب من ان يجوز دخولهم
كما كانوا عليه قبل نزول الاية يستلزم سراية النجاسة الى المسجد قطعا فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في الحكم بتخصيص الحرمة بالنجاسة
المتعدية هو الاصل والاقتصار فيما خالفه على المتيقن وقد سلك هذا المسلك جماعة منهم صاحب المستند فانه بعد ما استدل على اصل
الحكم بالاجماع المحقق والمحكي في كلام جمع من الاصحاب وعن رسالة الفقيه عن بيت كان خبيثا زمانا هل يصلح ان يجعل مسجدا فقال اذا نظف
واصلح فلا باس وقال دلت بالمفهوم على ثبوت الباس مع عدم التنظيف ورواية محمد الحلبي المروية في اخر السرائر ان طريقي الى المسجد في زقاق
يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته قال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قال بلى قال لا باس ان
الارض يطهر بعضها بعضا فانه دلت بالتنبيه على انتفاء الباس الذي هو حقيقة في العذاب مع المشي في الارض اليابسة فبدونه يكون فيه
الموجب للحرمة ثم انه بعد ذلك اخذ في البحث عن اختصاص التحريم بالنجاسة المتعدية وعدمه واختار الاول واستدل عليه بالاقتصار في
موضع الخلاف المخالف للاصل على المتيقن وعلله بانك قد عرفت انحصار الدليل في الاجماع وروايتي الفقيه والحلبي واختصاص الاولين
بالملوثة ظاهر واما الثالث فلانه لا يدل الا على عليته المشي في الارض اليابسة لانتفاء الباس مطلقا ولازمها عدم انتفائه كذلك مع عدم المشي
وهو يتحقق مع ثبوته في الجملة كما في صورة بقاء رطوبة الرجل الملوثة للمسجد بنجاستها الا ان الاقتصار على ذكر القولين المذكورين
مبني على العبرة بالاقوال السابقين والا فقد نشأ من الاواخر قول اخر وهو ما يتراءى من صاحب المدارك من اطلاق القول بجواز تنجيس المسجد
ان كان بالنسبة الى صنف خاص من الموارد ويباء ذلك انه استدل على تحريم ادخال النجاسة الغير المتعدية بقوله في صحيحة معوية بن عمار
الواردة في المستحاضة وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء ثم قال وربما لاح منه تحريم
ادخال النجاسة المتعدية حيث خص دخولها المسجد بصورة ما اذا لم يثقب الكرسف وظاهر الاتفاق على تحريم ادخال النجاسة الغير
المتعدية ولا اعرف لهم دليلا سوى الاحتمال الاح من الرواية المشار اليها الا انه قد ذكر عمار في الموثق عن الصادق ع ايضا قال سئلته عن الدمل

يكون في الرجل فينفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة فان اطلاقها شامل لما لو كانت الصلوة
في المسجد بل هو الغالب والعفو عن هذا الدم انما يثبت بالنسبة الى المصلي خاصة كما يأتي ان شاء الله تعالى ذكره وبالجملة فاصالة الجواز اقوى دليل في
المقام الى ان يثبت المخرج عنها انتهى ويلوح منه التمسك باصالة الجواز حتى في صورة تعدي النجاسة الى المسجد لانه ذكر صحيحة عمار وذكر
موثقته في مقابلها بعنوان المعارضة ثم جعل اصالة الجواز اقوى دليل في المقام ويحتمل بعيدا ان مراده ان اصالة الجواز اقوى دليل
في محل الخلاف فان كان مراده هو الاحتمال الاول انه بعد الاعتراف باتفاقهم لا يبقى اشكال في تحقق الاجماع ولا اقل من حصول شبهة
التحريم من اتفاقهم وهو كاف في تقرير وجوب الاجتناب في الشبهة التحريمية فلا وجه لتمسكه باصالة الجواز هذا مضافا الى ان دعوى شمول
اطلاق الموثقة لحائط المسجد مما يمكن منعه لان امثال هذا الخطاب المسوق لبيان المخرج عن الاشكال كالخطابات الواردة في مقام
الترخيص والندب انما تكون ناظرة الى ما هو قابل له وان شئت فاختبر بنفسك هل تجد منها الرخصة في ان تقول ان اطلاق الموثقة
يشمل ما لو كان الحائط قد كتب عليه ايات القران على وجه لا فرجة بينها او كان يصلي في دار ضيقة وكان الحائط مما يحصل فيه النقص
بتلويثه او كان يصلي على بساط الغير باذنه ام تجد من نفسك الرخصة في ان استيجابا قضاء حوائج المؤمنين ما لو طلب منه من يزني بها
واجاب في المستند عن التمسك بالموثقة المذكورة بان انفجار الدماميل لا يستلزم وجود الدم بل الغالب العدم مع انه لو سلم لدل
على جواز التلويث وهو مخالف للاجماع انتهى وما ذكره بعد التنزل والتسليم وجيه لكن ما ذكره اولا لا وجه له لانه اذا لم يكن فيه دم لم
يكن للامر بمسحه بالحائط والنهي عن قطع الصلوة وجه لان هذا الخطاب انما يصح اذا كان المكلف يجب عليه الازالة لاجل الصلوة
لو كان خارجا عنها ثانيها ما استوجهه في الجواهر حيث قال بعد نقل القول باطلاق حرمة ادخال النجاسة اولا ونقل القول باختصاصها
بالمتعدية بعد ما نصه فلا ريب ان الاول احوط ان لم يكن اقوى خصوصا فيما ظهر فيه انتهاك الحرمة ومنافاة التعظيم كوضع العذرات
الكثيرة فيها ونحوها بل لو قيل به وان الحرمة على التعدية وعلى هتك الحرمة عرفا لكان متجها ان لم يكن خرقا للاجماع ولعله ليس
كذلك بل لعله مذهب الطباطبائي ره في منظومته انتهى ولا يخفى عليك ان انتهاك حرمة المسجد او غيره من شعائر الله عنوان مستقل
لا دخل بمسئلة ادخال النجاسة والنسبة بينهما عموم من وجه فضم ذلك العنوان الى هذه المسئلة مما لا وجه له واما نسبته الى المنظومة فلم
نقف فيها على ما يشهد بصحتها اذ لم نجد فيها الا قوله ره ولا تجز ادخال ما تعدى من النجاسات ولا يعدى وظاهره انه لا يعدي
الحكم المذكور الذي هو عدم الجواز الى ادخال النجاسات المتعدية ثالثها ما حكاه في المستند عن بعض من عاصره من حرمة ادخال المتعدية والتفصيل
في غير المتعدية بين ما لو كان مماسا للمسجد وبين ما لم يكن مماسا له فحكم بالحرمة في الاول دون الثاني نظرا الى صدق القرب في الاول وعدم صدق التجنيب
مع المماسة على خلاف صدقه مع عدم المماسة ولا يخفى ضعفه لان القرب لم يرد به معناه الحقيقي والا كان من المحرم الدنو من باب المسجد من
خارجه بدون دخول فيه وليس كذلك بل قد استعمل على سبيل استعمال الكنايات المتعارفة ومن المعلوم عدم تفرقة اهل التعارف
في صدقها هو متعارف عندهم بين المماسة وعدمها وقس عليه الحال في التجنيب فانه مقابله في المفهوم وموافقه في كونه مستعملا على سبيل
الكناية المتعارفة الثاني انه قال في الجواهر انه بناء على الاول يعني القول بحرمة ادخال النجاسة مطلقا لا فرق بين الملوثة وغيرها بل ولا
بين ارض المسجد وفراشه وفضائه كالنجاسة على بدن الداخل او ثوبه مثلا لظاهر الادلة السابقة ولا بين عين النجاسة والمتنجس بها كما هو ظاهر
او صريح معقد اجماع جنائز السرائر والظاهر من المصرح افراده عليه وتسليمه بل لعل المراد من النجاسة في النص والفتوى ما يشمل المتنجس كما هو
ظاهر المتن او صريحه كغيره ممن عبر كعبارته مساويا بين الصلوة والمساجد بل لا احد اشار الاحتمال الفرق في ساير كلمات الاصحاب ولعله
لظهور انتقال حكم النجس الى ما تنجس به انتهى واشار بتصريح المصرح الى ما حكيناه عن المعتبر في صدر المسئلة مما قاله في رد ابن ادريس ره وما
عداه الوجه الاول من وجوه نفي الفرق جار على القول الثاني ايضا وقال بعض المحققين ره ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه وفضائه وسطحه
وجدرانه ظاهرها وباطنها وانه كان ظاهر تحريم ادخال النجاسة عدم تحريم تلويث ظواهر جدرانها من الخارج الا ان معاقد الاجماعات
تشملها واشار بذلك الى الاجماعات المدعاة على وجوب تجنيب المساجد النجاسة ثم قال ويلحق به فرشه كالبواري وكذا الالة المخصوصة
وعلله بان المتبادر من تجنيب المساجد النجاسة كان تجنيب الاشياء المنسوبة اليها يشمل تجنيب شبابيكها وما يلازمها غالبا او دائما انتهى ويأتي تتميم
المقال في المقام الثاني مراعاة لعدم تغيير عباراتهم عن وجهها المقام الثاني في وجوب ازالة النجاسة عن المسجد قال العلامة الطباطبائي ره
فان تصب نجاسة فقد لزم تطهيره فورا بلا خلف علم وحكى جماعة من اصحابنا عليه الاجماع واستدل عليه بوجوه الاول الاجماع المدعى

في بيان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد

على تجنيب النجاسات المسجد فوق القدر المتيقن منه ازالتها عنه بل قد نقل الاجماع على خصوص وجوب الازالة الثاني قوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين
وقد عرفت حال الخبر الثالث قوله جنبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان المراد بالمساجد مطلقاً مصلى المسلمين لا مواضع جباههم وقد
عرفت قيام الاحتمالين الرابع ما ذكره المحقق الاردبيلي ره من الاولوية فانه ره قال واذا ثبت وجوب الازالة للدخول يجب
الازالة عن اجزاء المسجد انتهى وهذا غير مستقيم لما قلناه في اول المقام الاول الآن فانه تقدم هناك ان حرمة الادخال لا تستلزم
حرمة الازالة وهذا غير ما تضمنه كلام المحقق المذكور ره كما لا يخفى نعم ما ذكره صاحب الجواهر ره بعد الفراغ عن البحث عن حرمة الادخال
بقوله ره ومن ذلك كله يعلم وجوب ازالة النجاسة عن المسجد لو كانت مما علم حرمة ادخالها من غير فرق بين ما ذكرنا من ارض المسجد
وفرشه وفضائه وغيرها كما سمعته في حرمة الادخال انتهى فذلك لان ما ذكرناه هناك انما كان مبنياً على ملاحظة مفهوم الادخال
الذي هو فعل المكلف فيمكن ان يكون حراماً نظير ايذاء الغير فانه حرام وحصول النجاسة في المسجد ليس من فعل المكلف فازالتها نظير رفع
اذية الغير عن شخص ثالث وما ذكره ره كانه مبني على الملازمة الثابتة من الشرع عند فهمها تارة الخامس ان ترك الازالة مناف للتعظيم
الواجب وفيه ما عرفت من عدم وجوبه مضافاً الى انه غير مسلم لما بينا في التعظيم في كثير من الموارد كما في قطرة من البول ونحوه
تنبيهات الاول انه قال المحقق الاردبيلي ره واذا ثبت وجوب الازالة للدخول يجب الازالة عن اجزاء المسجد فالواعن فرشه و
الاته ايضاً وذلك غير ظاهر على القول بجواز ادخال النجاسة مع عدم التعدي اذ ما نجد فرقاً بين بدن الانسان وثوبه المرمي فيه وغيره
الا ان يكون الاجماع ونحوه ومجرد كونه للمسجد وفرشاً له ليس بدليل على ما اظن فتأمل واما خارج الحائط فالظاهر عدم كون حكمه
حكمه وكذا السقف الا ان يكون الهواء ايضاً مسجداً وح لا يكون داخلاً في المسجد انتهى وقال في المستند ثم ما يجب ازالته هل يختص
وجوبها بارض المسجد او يسري الى جداره وسقفه ايضاً مقتضى الاية والرواية النبوية السراية اليهما ايضاً بسطحيهما الداخل والخارج وكذا
ساير اجزاء المسجد وفرشه والالات الداخلة فيه ولكن قد عرفت عدم تمامية دلالتهما واما ما تمت دلالته من الاجماع والروايتين فلا
يقتضي السراية الى شيء مما ذكر والاصل دليل قوي مقتض للعدم بل الثابت من الثلاثة ليس الا وجوب ازالة الملوثة واما غيرها ولو كان
واقعاً على ارض المسجد مما ساها كالعذرة اليابسة ففيه اشكال والاحتياط لا يترك سيما في مظان الاجماع كتلويث السطح الداخل انتهى واقول
ينبغي ملاحظة الحكم بالنظر الى القولين المذكورين اولاً من تعميم النجاسة بالنسبة الى الملوثة وغيرها وعدمه اما على الاول كما هو مذهب
صاحب الجواهر ره فالوجه ما حكيناه في المقام السابق عنه في التعميم بالنسبة الى ما فصلناه ذكره هناك الا بالنسبة الى الفضاء فان
الظاهر انه اراد به صحن المسجد وصدق اسم المسجد عليه بمعنى كونه من اجزائه ممنوع اذ المتعارف في زماننا ان من يبني مسجداً يسقف بعضه او
اكثره ويجعله مصلى ومعبداً ويبقي شيئاً منه مكشوفاً نظير صحن الدار وليس المقصود منه كونه معبداً وانما المقصود منه حسن وضع المسجد
وامور اخر وكانه ره سرى اليه الاذعان بما ذكره من ملاحظة صحن الدار فرأى انه ليس جزؤها فجعل صحن المسجد مثله والظاهر قيام
الفرق بينهما فان الدار اسم للمجموع بخلاف المسجد فانه ان اطلق على المجموع المركب من القسمين لم يكن الا مبنياً على التسامح واما على
الثاني كما هو مذهب المحقق الاردبيلي ره وصاحب المستند ره من تخصيص النجاسة بالملوثة فما ذكره صاحب المستند ره من
تخصيص الحكم بارض المسجد وعدم سرايته الى شيء من ساير اجزاء المسجد وفرشه والالات الداخلة فيه ان كان مراده بالاخيرة الالات المتصلة كا
لابواب والشبابيك والاوتاد والحلق التي تنصب في الجدار او السقف ليعلق بها القناديل على احتمال بعيد فمحل لا يخفى سقوطه نعم الامر في
الالات المنفصلة كالسلم المتخذ من الخشب الموضوع في المسجد للصعود على السطح ونحو ذلك كما هو الظاهر ليس الا على ما حكم به واما ما ذكره
المحقق الاردبيلي ره فجميع ما ذكره حق الا ما ذكره من عدم دخول السقف اذ المسجد اسم للبيت المخصوص فالسقف والجدران كلها
داخلة في مسماه بمعنى كونها اجزاءه وكانه ره اعتمد فيما ذكره على انه لم يعتبر في اتخاذ المسجد شرعاً اشتماله على السقف ولهذا ورد النص
والفتوى باستحباب اتخاذ المساجد مكشوفة غير مسقفة ولكن يرد عليه ان حال السقف ليس الا كحال الابواب والاخشاب المنتشرة التي
هي في حال وجودها اجزاء وفي حال انعدامها ليست اجزاء فلا يلزم سلب الاسم من جهته واما ظاهر الحائط من الخارج فالوجه ما ذكره من عدم حرمة
تلويثه لعدم انصراف لفظ المسجد اليه خلافاً لما عرفته من بعض المحققين ره في المقام السابق وكانه نظر الى ان المسجد اسم للمجموع وربما
يشهد له بعض الاستعمالات كما لو قيل لا يجوز بيع المسجد ويدفعه انه قد تقرر في محله ان الانصراف كما ينشأ من غلبة الاستعمال كذلك ينشأ احياناً
من ملاحظة خصوص التركيب كما لو قال رجل اني لا ارضى بتنجيس داري فان قلت كيف ارتضيت مقالة المحقق الاردبيلي ره وقد اشار بعض

المحققين ره فيما حكيته عنه في المقام السابق الى خلاف ذلك في الات المسجد المخصوصة معللاً بان المتبادر من تجنيب المساجد النجاسات تجنيب الاتها ايضاً
اياها كما ان تجنيب الانسان نفسه عنها يشمل تجنيب ثيابه وما يلازمه غالباً او دائماً قلت لم يعلم ملازمة الفرش والالات الموجودة في زماننا
هذه المساجد في زمان صدور الاخبار كما يشهد به ما وصل الينا من احوال المساجد القديمة كالمسجد الحرام ومسجد النبي ص ومسجد الكوفة
ومسجد قبا وامثال ذلك ومجرد طرو الشك يكفي في عدم العدول عن مقتضى اصالة الحقيقة الثاني ان وجوب الازالة كفائي ونقل عليه
في ك قطع الاصحاب لكنه توقف هو ره بعد نقله ونفى عنه الخلاف في الجواهر ثم قال بل لعله اجماعي كما حكاه بعضهم انتهى وفي
المستند ما نصه لو تلوث المسجد وادخلت النجاسة فيه ووجب ازالتها فيجب كفاية لا عيناً للاصل والاجماع انتهى وحكى في ك عن الشهيد
انه قال في الذكرى ولو ادخلها مكلف يتعين عليه الاخراج ثم قال فظاهره عدم مخاطبة غيره بالازالة وهو محتمل انتهى ثم ان حجتهم
على كون الوجوب على سبيل الكفاية وجوه الاول الاصل كما عرفت عن المستند والظاهر ان المراد به اصالة البراءة من التعين عليه لاستتباعه العقاب
في تركه على كل مكلف بخصوصه مع الشك فيه فيبقى باصالة البراءة الثاني الاجماع كما عرفته عنهم ايضاً الثالث عموم الخطاب واراد به مثل قوله
جنبوا مساجدكم النجاسة على تقدير تمامية دلالته ولكن لا يخفى عليك ان هذا المقدار غير واف باتمام المطلوب ولهذا قال صاحب الجواهر ره
في مقام الاستدلال لفظه لتوجه الخطاب الى الجميع مع القطع بعدم ارادة الوجوب العيني وتعيين بعض لا دليل عليه وبعض غير معين جائز
فليس الا الكفائي فلا يتعين ح وجوب الاخراج على المدخل مثلاً كما نص عليه في الروض وغيره وان كان قد يتوهم بناكده في حقه فما في الذكرى من
تعينه عليه واحتمله في ك لا يخلو من نظر والا لسقط بموته وفقده او امتناعه اذ دعوى تجدد الوجوب ح لا دليل عليه انتهى وتصدى بعض المحققين ره
لتوجيه مقالة الذكرى بانه لعل المراد ان فعل الغير مسقط لا بدل ولعله لاستصحاب الحرمة بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم عليه
الابقاء بناء على ما عرفت من ان مناط الحرمة هو الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن هذا لا ينافي الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه
فكما انه يعاقب على الوجود الاول يعاقب على الوجود الثاني فلو ترك الكل عوقبوا الجميع فيعاقب هذا على ترك الواجب العيني ومن عداه على ترك
الكفائي ولو فعله هذا سقط عن الباقين من باب الاتيان بالواجب الكفائي وكذا العكس لو فعل الباقون سقط عنه من باب السقوط
لا البدلية ووجوبه الكفائي ثابت على تقدير ترك من تعين عليه نظير وجوب انفاق الولد الفقير عيناً على والده وكفاية على ساير
الناس ثم قال ولكن التحقيق عدم امكان ذلك بالنسبة الى العنوان الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد فان المفروض ان الازالة
الواجبة على من ادخل النجاسة واجبة بنفس ادلة وجوب التجنب الشامل لجميع المكلفين انتهى الثالث ان وجوب الازالة فوري بلا خلاف كما في
الجواهر ثم قال بل لعله اجماعي كما حكاه بعضهم صريحاً انتهى وقال في ك قد قطع الاصحاب بوجوب ازالة النجاسة عن المساجد على الفور
كفاية ثم انه ره توقف فيه فقال بعد حكاية القول بتعينها على من ادخل النجاسة في المسجد عن الذكرى كما تقدم في التنبيه السابق ما نصه
ولو صلى مع ضيق الوقت صحت صلوته قطعاً ولو صلى مع السعة فقولان مبنيان على ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا
وعلى هذا المنوال نسج جماعة من الفقهاء الى الآن جماعة من اواخر الفقهاء والاصوليين انكروا هذا البناء ووقع منهم في المقام وجوه و
مسالك مختلفة فمنهم صاحب المستند ره حيث قال انما يقتضي عدم انتفاء صحة الصلوة على منع اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده لانه قال
بعد استظهار الاتفاق على ان وجوب الازالة فوري ولكن القدر الثابت عن الاجماع الفورية العرفية ولا يبطل الواجب الموسع والمضيق
لو فعله قبل الازالة ولو قلنا باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بل لم يثبت الاجماع على الوجوب الفوري حين دخول وقت واجب موسع او
مستحب كذلك فلا يحكم ببطلانه اذا فعله على القول بالاقتضاء المذكور ايضاً ولا يختص ذلك بما اذا كان دليل وجوب الازالة الاجماع بل
كذا ولو كان دليله الاية والاخبار لاستناد الفورية معهما الى الاجماع لعدم دلالة الامر بنفسه على الفور بل وكذا لو قلنا بدلالته على
الفور ايضاً لحصول التعارض بين دليل وجوب الازالة المستلزم للنهي عن غيرها وبين دليل تلك العبادة بالعموم من وجه ولو فقد المرجح يحكم بالتخيير
المستلزم للصحة نعم لو ثبت الاجماع على الفورية مطلقاً لبطلت العبادة على القول بالاقتضاء المتقدم ولكن من اين يثبت ذلك نعم لو
ارتكب مباحاً يكون عليه حراماً او ظهر مما ذكرنا ما في كلام جماعة من اصحابنا المتأخرين حيث اختلفوا بعد حكمهم بوجوب الازالة في بطلان
العبادة الموسعة المزاحمة للازالة وصحتها ويظهر من الاكثر الاول ولو وقعت العبادة خارج المسجد وصرح جماعة بالثاني وبنوا ذلك
على ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا فمن اختار الاول قال بالبطلان ومن قال بالثاني قال بالصحة انتهى واورد عليه
بعض المحققين ره بان منع الاجماع على الفورية في مقام اشتغال الذمة بواجب موسع ان كان من جهة مجرد اشتغال الذمة فلا تعارض

بينهما لان دليل واجب الموسع كدليل باحة الشئ انما يفيد جواز من حيث هو فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته لواجب مضيق ولذا لا يعارض ادلة فورية الواجبات على القول باقتضاء الامر بالشئ النهي عن الضد الخاص بادلة اباحة المباحات وان كان المنع من جهة خصوصية اخرى غير اشتغال الذمة فهو منع للفورية كما يشهد به اطلاقات كلمات المجمعين ونقلة الاجماع ثم قال ومما ذكرنا يظهر فساد التعارض بين ما دل على فورية الوجوب وما دل على عموم الوجوب لجميع ازمنة الواجب الموسع كفساد اخذه بينه وبين ادلة اباحة الضد في غير العبادات مع ان التعارض لا يجدي في المقام بعد استفادة الفورية من مساق الوجوب لان الغاء الفورية يكون كالغاء القيد من المقيد والغاء اصل الوجوب خلاف الاجماع هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة فاسد لان المدار في العموم من وجه على التوقف في مادة الاجتماع من الرجوع الى الاصول والاصل هنا فساد الواجب الموسع للشك في تعلق الامر به واما الازالة فهي مباحة قطعا لعدم فورية الضد الموسع مع ان صحتها لا تتوقف على اباحتها مع انا لو سلمنا التخيير فهو لا يقتضي الصحة لان الغرض التخيير بين البناء على فورية وجوب الازالة حتى يحكم بالفساد وبين البناء على وجوب الواجب الموسع وعدم فورية الازالة حتى يحكم بالصحة فلا بد من اختيار المجتهد او المقلد لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعل الازالة وفعل الصلوة حتى تصح الصلوة انتهى ومنهم شريف العلماء ره على ما نقل الينا من مجلس بحثه وحرره بعض من علمنا ان شأنه الاقتصار على ما سمعه من لسانه قال ره في المقدمة السادسة من مقدمات مبحث اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده بعد الحكم بظهور الثمرة في الحكم التكليفي بمعنى انا ان قلنا باقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده فالاتي بالضد اثم عبادة كان او معاملة وان قلنا بعدم الامر بالضد فلا اثم وعلى غيرهما من الاقوال فيه الثواب ما لفظه وقد يقال بوجود الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلوة ان قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضائه عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي على الفساد ثم قال وفيه ان قولنا ان قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد او النهي آه كانت الصلوة باطلة باطلاقه ممنوع لان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان لنا بان يدل اجماع مثلا على ان الصلوة مأمور بها حتى عند وجود الامر بالمضيق والاجماع الاخر على ان المضيق مأمور به في ضمن الامر بالموسع واما كلاهما ظنيان واما ان يكون الامر بالموسع حين الامر بالمضيق قطعيا ونفس الامر بالمضيق ظنيا واما ان يكون عكس ذلك اما الصورة الاولى فهي غير معقولة على مذهب من يقول بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده لانه يقول بانه يمتنع عقلا اجتماع الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فعند الامر باحدهما لا بد من ارتفاع الاخر واما الصورة الثانية فلا يجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره والاخذ بالاخر الان يقال ان الموسع غير مطلوب في زمان المضيق او يقال ان الامر بالمضيق امر ندبي او غير فوري في تلك الحالة اي حالة وجود الامر بالموسع ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والا فالتوقف والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق واما الصورة الثالثة فلا يجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد لزوم التأويل في احد الامرين لا ريب في ان التأويل في الظني اولى فيطرح الامر بالمضيق بحمله على الندب او على عدم الفور ويحكم بصحة الموسع واما الصورة الرابعة فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشئ يقتضي عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظني وهو الموسع والاخذ فتكون الصلوة حينئذ فاسدة فان قلت في الصورة الثانية يحكم بفساد الموسع اذا لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى الاصل وهو عدم صحة الصلوة فيتم الثمرة حينئذ قلنا ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر بالضد الاخر وشك في الفورية لكن نقول بعد التوقف يحتمل ارتفاع الامرين معا فلا يتم المطلوب فتأمل انتهى وانت خبير بما فيه لان محط نظر المتنازعين في تلك المسئلة هو ان الشارع اذا امر بشئ على وجه الفور قطعا بحيث يكون صدوره ودلالته قطعيين وامر بضده قطعا لكن على وجه التوسعة الشاملة بمقتضى ظاهر لفظه لزمان المضيق او على وجه الاطلاق فهل يقتضي ذلك الامر بالمضيق النهي عن ذلك الفرد المقارن لزمان وجوب الازالة او عدم الامر به اما من باب العينية او الالتزام اللفظي او العقلي على اختلاف الاراء ام لا يقتضي شيئا منهما فيجوز الامر بالموسع بحيث يشمل زمان المضيق ولا يكون ذلك الفرد من الموسع المقارن لزمان المضيق من قبيل ما نهي عنه ولا من قبيل ما ارتفع الامر عنه فيصح الماتي به في ذلك الزمان عند المجوز ولو كان عبادة وليس محط بحثهم هناك حيثية كون الاوامر ظنيات وظاهريات او غيرها

حتى يقسم موضوع البحث الى الاقسام المذكورة ويدل على ما ذكرناه ان لفظ الامر عبارة عما هو الواقع والمظنون الامرية ليس امرا فيعبر عنوانهم وهو ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده دليلا على ان المبحوث عنه هو الامر الواقعي وهو المقطوع به فالاقسام المذكورة مما لا دخل لها بما هو محط انظارهم ومنهم كاشف الغطاء قدس الله سره ومحصل ما يستفاد منه هو ان الامر بالمضيق يقتضي الاتيان به والنهي عن الموسع ومقتضاه حرمة الموسع وفساده ان كان عبادة الا انه لا مانع من كون الامر بالموسع مرتبا على مخالفة الامر بالمضيق بان يكون الموسع واجبا مشروطا بترك المضيق فيصح الاتيان بالموسع لذلك ومثله الكلام في المضيقين فيجوز ان يكون احدهما اهم والاخر غير اهم ويكون مطلوبية الاتيان بالثاني مرتبة على ترك الاول فالترتب يتصور بين الموسع والمضيق سواء كانا واجبين او مندوبين او مختلفين وبين الواجبين المضيقين احدهما اهم والاخر بخلافه ومع عدم الاهمية يتخير المكلف في ترجيح ما شاء منهما ووافقه على ذلك جماعة ممن اقتبس من انواره وسبقه الى ذلك الفاضل التوني ره قال في مقدمات كشف الغطاء واما الاضداد الخاصة الموجودية الصرفة فالامر باحدها قاض بالنهي عن ضده قضاء لفظيا على نحو المقدمية وقد يتوهم بعض الاضداد الخاصة بخصوصها لشدة المعاندة والمضادة ان النهي عن الضد امر بترك المتوقف فعل الواجب عليه فيكون النهي اذنا واجبا الى بيان الوقف وحرمة الموقوف لا تسري الى الموقوف عليه ولو توصل بالسلم الحرام او الراحلة الحرام ونحوهما بعد شغل الذمة الى الغايات لم ينافي صحتها وتعلق الامر بالمتضادين ابتداء غير ممكن للزوم التكليف بالمحال ولو اتى بفرد من الموسع في وقت المضيق الذي لم يقم فيه دليل التخصيص صح اما ما قام فيه دليله كرمضان للصوم ووقت الفرائض اليومية مع الضيق لغيرها من الصلوة على الاقوى بطل ولو تضيقا معا بالعارض تخير بالمساواة وقدم الراجح مع الترجيح بحقية المخلوق وشدة الطلب ويرجع الاول الى الثاني لان انحصار المقدمة في الحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية واي مانع من ان يقول الامر المطاع لمأموره اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد اقرب الى الصواب والسداد ومن تتبع الاثار وامعن النظر في السيرة المستمرة من زمن النبي المختار والائمة الاطهار بل من زمن ادم ع الى هذه الايام علم ان القول بالفساد ظاهر الفساد كيف لا ولو بني على ذلك لفسدت عبادات اكثر العباد لعدم خلوهم من حق غيرهم من مطالبة من نفقة او دين او حق جناية او عبادة تحمل او واجبة لبعض الاسباب الاخر الى غير ذلك ولزم الاتمام على اكثر المسافرين لعدم خلوهم عن بعض ما تقدم ووجوب التعلم ونحو ذلك مع الخلو عن التعرض لمثل ذلك في الكتاب وكلام النبي ص والائمة ع واكثر الاصحاب مع انه تتوفر الدواعي على نقله فيكون حصول التواتر في مثله وخلو المواعظ والخطب ابين شاهد على ثبوت هذا المطلب ولو قيل بالفرق بين ما يكون باعثه على الترك وغيره ويخص الفساد بالقسم الاول لم يكن بعيدا والاقوى ما تقدم انتهى فهو قده قد التزم باقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده لكن تفصى عن اقتضاء النهي للفساد بما افاده من قاعدة الترتب ومحصلها الالتزام بخطابين احدهما مضيق مطلق والاخر موسع مشروط بعدم ارادة المضيق ومخالفة الامر المتعلق به وقد اتقن القاعدة المذكورة اولا بامكان مؤديها بحسب العرف والعادة واليه اشار بقوله واي مانع من ان يقول الامر المطاع لمأموره اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا وثانيا بدلالة الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب ومحصله ان مؤدى القاعدة يستفاد من ضم خطاب المضيق بخطاب الموسع فان ذلك يقتضي بحكم العقل تقييد خطاب الموسع بالنسبة الى زمان المضيق بخطاب الموسع فان ذلك يقتضي بحكم العقل تقييد خطاب الموسع بالنسبة الى زمان المضيق على وجه الترتب بمعنى ان الواجب في زمان المضيق اولا وبالذات هو المضيق ولكن على تقدير مخالفته يجب الموسع فان اتى بالمضيق في ذلك الوقت فلا عقاب بل هو ممتثل ومثاب وان تركه واتى بالموسع كان هناك عقاب واحد على ترك المضيق وكان ممتثلا لامر الموسع وان تركهما جميعا فهناك عقابان وان شئت قلت ان ذلك هو القدر المتيقن من تقييد امر الموسع فان تقييده بغير زمان الازالة مطلقا مستلزم لزيادة التخصيص والعقل بعد ملاحظة الخطابين يحكم بالقدر المذكور من التخصيص الذي محصله هو عدم الاتيان بالصلوة في زمان الازالة في حال ارادة الازالة وهذا الذي ذكرناه انما هو لازم الخطابين بحكم العقل وليس مدلول الخطاب على وجه المطابقة او التضمن وثالثا بدعوى السيرة على صحة العبادة لا بزعم مطلوبيته من جهة كونها محكوما به مما قد ثبت في الشرع لانه مجرد دعوى وربما يؤيد عدم بطلان الموسع مع وجود الامر بالمضيق بان ترتيب مناسك يوم النحر اعني الرمي ثم الذبح ثم الحلق واجب عند الشيخ ره في ط والاستبصار

وعند المصنف واكثر المتاخرين معانهم يقولون بانه لو عكس اثم ولا اعادة قال فيما حكي عن روض الجنان لا يقال وجوب الازالة
على الفور ينافي وجوب الصلوة مع سعة الوقت لان الوجوبين اذا اجتمعا في وقت واحد مع بقاء الفورية في وجوب الازالة لزم
التكليف بما لا يطاق والاخرج الواجب الفوري عن كونه واجبا فوريا لانا نقول لا منافاة بين وجوب تقديم بعض الواجبات
على بعض وكونه غير شرط في الصحة كما في مناسك منى يوم النحر فان الترتيب فيها واجب لا اصطا ولو خالف اجزء ولا امتناع في ان
يقول الشارع وجبت عليك كلا الامرين مع تضيق احدهما وبقاء وجوب الاخر وانك ان قدمت المضيق امتثلت وسلمت من الاثم
وان قدمت الموسع امتثلت واثمت في المخالفة في التقديم فلزوم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير ممنوع ومثله القول في المغاير
بين الصلوة في الوقت الموسع ووفاء الدين ونحوه للناسي واورد عليه بان مقتضى قاعدة ترتب حكم على مخالفة امر متقدم عليه
بحسب الزمان ما دام كان مما هو ممكن بل واقع لترتب الامر بالكفارة على مخالفة امر صيام شهر رمضان وترتب الضمان على مخالفة نهي
التصرف في ملك الغير بل هو واقع في مطلق التسبيبات كتسبيب الكفارة في قتل الخطا وامثاله الا ان اناطة الامر بالموسع بمخالفة الامر
بالمضيق مما لا يعقل له لانه ان كان الامر منوطا بارادة المخالفة فلا ريب ان الامر لا يرتفع بارادة مخالفته ضرورة ان ارتفاعه
منحصر في ثلثة احدها الامتثال واطاعة الامر على ما هو عليه وثانيها العصيان والمخالفة بحيث لا يبقى وقت يجزي الاتيان بالمامور
به فيه وثالثها تبدل الموضوع بان يصير القادر غير قادر على الاتيان بالمامور به على وجه بموت او غيره وليس ارادة المخالفة
شيئا منها وكيف يمكن ارتفاع الخطاب بارادة مخالفته وهو مستلزم لارتفاع جميع الخطابات التي لم يرد المخاطب اطاعتها بمجرد العزم
على المخالفة ولو في حال الشغل وذلك لا يلتزم به احد مع ان ارتفاع الامر بالمضيق ينافي الاثم لو صدر الامر بالموسع وعدم الاثم لو صدر الامر
بالمتضادين في زمان واحد ان اريد الامر بها لزم صحة العبادة بغير امر وكلاهما واضح الفساد وان كان منوطا بتحقق نفس المخالفة
والعصيان فلا ريب ان المخالفة لا تتحقق ما لم يشرع في الموسع وغير الاهم فلا يتحقق الامر بالموسع وغير الاهم قبل تحقق شرطهما الذي
هو مخالفة الامر بالمضيق والاتم فمن وجب عليه الازالة فورا لا يتحقق في حقه الامر بالصلوة الا بعد تحقق مخالفة الامر بالازالة ومخالفته
لا تتحقق الا بالشروع في الصلوة فعلى هذا فالمكلف بالازالة عند تلفظه بهمزة تكبيرة الاحرام غير مامور بالصلوة والا لزم خلاف المفروض
وان شئت قلت هو في حال تلفظه بالهمزة ان كان مامورا بالصلوة لزم الامر بالمتضادين لان امر الازالة لم يرتفع بعد لكون ارتفاعه منوطا
بتحقق مخالفته ولم يتحقق بعد وان لم يكن مامورا بالصلوة لزم تحقق العبادة بغير امر واللازم بقسميه باطل ويمكن دفعه بان نقول انا نختار
الشق الاول وهو كون الامر بالموسع وغير الاتم منوطا بارادة مخالفة امر المضيق والاتم كما ينبئ قوله قده واي مانع من ان يقول الامر المطاع
لمامورة ان عزمت على معصيتي في فعل كذا فافعل كذا حيث جعل الشرط العزم على المعصية لا نفس المعصية ونحن نقول ان مقتضى القاعدة
هو عدم ارتفاع الامر الا بشيء من الامور الثلثة المذكورة الا ان مقصد كاشف الغطاء ومن تبعه هو دعوى استفادة ذلك من الخطاب كما
ينبئ عنه قوله وهذا من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب ويوافقه قول صاحب الهداية ره وما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد
ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل الى اخر ما قال فهم يدعون ان خطاب الشرع يدل على كون العزم على المعصية شرطا في الامر بالموسع فيتحقق
بتحقق شرطه وحيث كان الامر بالمتضادين مما هو قبيح بالضرورة يصير الامر بالموسع كاشفا عن ارتفاع الامر بالمضيق فارتفاع الامر بارادة
المخالفة من خواص هذا المقام الذي جعلت الارادة فيه شرطا اللهم الا ان يقع في لزوم الايراد عليهم ان المراد ببقاء الامر والخطاب هو
بقاء الاثر الحاصل منهما وهو ان المكلف يجب ان يفعله ومن البين انه لا مجال لدعوى ارتفاع هذا المعنى عن الازالة بمجرد العزم على
تركها ومع بقاء الامر بها ان جاء الامر بالصلوة لزم الامر بالمتضادين في زمان واحد والا لزم الشروع في الصلوة بغير امر ومعلوم
انه لا مجال لصحة العبادة بغير امر ومنهم الفاضل القمي ره تبعا للسيد صدر الدين ره فانه بعد نفي دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده
قال نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به
ووجوبه وجوب تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به
وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مر الاشارة
اليه وحاصله الفرق بين النهي الاصلي والتبعي في اقتضاء الفساد وترتب العقاب فالاول مما يقتضيهما دون الثاني والسر في ذلك ان النهي
التبعي منتزع من النهي المتعلق بمتبوعه فالنهي عن الصلوة منتزع من وجوب الازالة وحرمة تركها وليس اصليا حتى يفيد مبغوضيتها الموجبة

للفساد والشيء المنتزع عبارة عن المنتزع منه فالصلوة بنفسها ليست مبغوضة وانما المبغوض هو ترك الازالة المقترن بها والمتصف فيها
بالمبغوضية من جهة صفتها او هي ترك الازالة فهذه المبغوضية نظير الكرم الذي يوصف به ابن زيد لجري عليه فعل ابيه كرم ثم
الاب وحيث لم يثبت للصلوة صفة المبغوضية فلا يثبت لها الفساد ومجرد وجوب الازالة وحرمة تركها لا يوجب تحريم الصلوة ما لم
يتعلق بها نهي بخصوصه وذلك مما لم يتحقق بل المحقق خلافه لكون الصلوة في نفسها مامورا بها وعلى هذا فينتفي الثمرة التي هي فساد الضد
الموسع لكون النهي عنه تبعيا مستفادا من الامر بالمضيق واورد عليه اولا بان النهي يقتضي كون متعلقه مبغوضا فان كان مما يجتمع صحته
مع المبغوضية كالمعاملات حكم بصحته مع وجود النهي وان كان مما لا يجتمع صحته مع مبغوضيته كالعبادات المقصود منها التقرب لم يكن
للحكم بالصحة مجال ولا مدخل في الصورتين لكون النهي قد دل عليه خطاب اصلي او استفيد بتبعية خطاب اخر فان وجد المبغوضية
وكانت منافية لصحة متعلقها لزم الحكم بفساده من جهة ارتفاع الامر به لانه لا يكون حينئذ الا من قبيل العبادات وهي لا تصح بدون امر
ثانيا بان ذلك لو تم لم يرفع المحذور لانه ره اراد نفي الفساد بكون النهي غيريا والنهي الغيري انما يتحقق في الصلوة التي هي من قبيل
المضيق لان الصلوة واجبة بالذات ومحرمة من جهة كونها ترك مقدمة الواجب المضيق الذي هو ترك الصلوة ونحن نقول انه وان ارتفع الاشكال
من تلك الجهة ولكن يبقى اشكال اخر وهو انه في صورة اتيانه بالموسع الذي هو الصلوة مثلا يكون ترك المضيق الذي هو الازالة مثلا
مقدمة للصلوة ومعلوم انه محرم ذاتي لكونه ترك واجب وواجب بالعرض من جهة صيرورته مقدمة للواجب فاجتمع الحرمة الذاتية مع
الوجوب التبعي وذلك مما لا مجال للالتزام به وان قلنا بجواز اجتماع الوجوب الذاتي والحرمة التبعية ولا يخفى عليك ان الايرادين منه ره فيها
لابتناء الاول على ان مراد الفاضل المذكور ره بالنهي التبعي ما قابل الاصلي وابتناء الثاني على ان مراده به ما قابل النفسي ولكن كلامه ره ظاهر
بل صريح في الثاني كما يشهد به قوله ره بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به اه وزعم بعض من تاخر ان صاحب الهداية
ره ممن نفي البناء المذكور من باب كون النهي غيريا فحكي عنه انه بنى على عدم الفساد مع كون الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واسند اليه
ان النهي عن الضد المامور به غيري وان النهي الغيري لا يوجب الفساد سواء كان اصليا ام تبعيا نظرا الى ان مبغوضية الشيء لغيره لا تنافي
محبوبيته لنفسه فمن اتى بالصلوة في وقت الازالة فقد اتى بما هو صحيح من جهة كونها مطلوبة ومامورا بها لنفسها وان كانت منهيا عنها من جهة
غيرها نظرا الى كون تركها مقدمة للازالة وكون فعلها مفوتا لها والسر في ذلك ان النهي الغيري يقتضي في الحقيقة كون ذلك الغير مبغوضا
فالنهي عن الصلوة لاجل فعل الازالة يقتضي كون ترك الازالة مبغوضا في الحقيقة لا كون الصلوة مبغوضة ضرورة كونها بنفسها
محبوبة ثم اورد عليه بان المبغوضية تنافي المحبوبية من دون فرق بين ما لو كانت المبغوضية ذاتية ام عرضية وعلى هذا يصير مقتضى
المبغوضية ارتفاع الامر من متعلقها فيقع فاسدا والسر في ذلك ان النهي الغيري لا يخلو عن كون متعلقه مبغوضا بالفعل وان كان بحسب
الاصل ليس مبغوضا فطبيعة الصلوة وان كانت محبوبة الا ان الفرد الخاص المزاحم للمضيق الذي هو الازالة مبغوض في وقتها ويمكن المناقشة
فيه بان حال النهي الغيري ليس الا كحال الامر الغيري فكما ان الامر الغيري لا يورث كون ما تعلق به عبادة من جهة انه ليس منشاء للحسن لان مؤداه
كون المقصود من متعلقه هو الوصول الى الغير فلا يحصل فيه رجحان ومحبوبية وانما الرجحان والمحبوبية فيما اريد الوصول اليه فالامر الغيري
انما هو لتيسر الوصول الى المطلوب النفسي فيرجع الطلب الحاصل من الامر الغيري كذلك النهي الغيري لا يورث المبغوضية في متعلقه من جهة انه
ليس منشاء للقبح لان مؤداه النهي عن شيء اخر ملازم لمتعلقه فالنهي عن الصلوة الناشي من الامر بالازالة يراد به مبغوضية ترك الازالة
المقارن لها لتيسر الوصول الى الازالة فلا تكون الصلوة مبغوضة ونظير ذلك بعينه ما لو كان زيد ممن يحب حضوره في مجلسك ولكنك
تكره حضوره عند حضور عمرو في مجلسك فاذا كرهت لحضور زيد عند حضوره لا يجعل حضور زيد مكروها لك بحسب الاصل وينطبق بما
اشرنا اليه من ان النهي الغيري لا يخلو عن كون متعلقه مبغوضا بالفعل فيكون حضور زيد بالفعل مكروها لك وان لم يكن اصله طبيعته
مكروهة وكذلك الصلوة في وقت الازالة فانها تتصف بالمبغوضية بالفعل فتدبر ولكن يبقى بعد ذلك شيء وهو ان صاحب الهداية لم يستند
الى مجرد كون النهي غيريا وان غيريته بل تمم مطلوبه بقاعدة الترتيب فنسبة استناده الى مجرد كون النهي غيريا اشتباه كما لا يخفى على من لاحظ
كلامه الرابع انه الحق جماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة وصاحب ... قدهم بالمساجد الضرايح المقدسة وما
يتبعها والمصحف وما يتبعه ولم يظهر خلاف في ذلك ففي جامع المقاصد يجب ازالة النجاسة عن المساجد لا لاجل الحدث جنبا او عن المصحف
الا انه ومنسوباته كجلده وغلافه اذا كان فيه او ما منفردا فيحتمل وعن الضرايح المقدسة والمشاهد المشرفة لانها اشهر في ... ويقع الكلام هنا في

جهتين احديهما جهة موضوع الحكم وانه منحصر في الثلثة المذكورة او يلحق بها كل ما يجب تعظيمه والثانية جهة مستند الحكم وقد صرح بالتعميم
من الجهة الاولى في الذكرى فقال ويجب ازالة النجاسة عما امر الشارع بتعظيمه كالمصحف والضرايح المقدسة انتهى فجعل عنوان الموضوع
هو الاعم ومثل بالمثالين المذكورين ويستفاد منه الاشارة الى ان المستند هو وجوب التعظيم وقد صرح بهما في الحدائق فقال ويجب
الازالة عما امر الشارع بتعظيمه كالمصحف والضرايح المقدسة وهو حسن للامر بتعظيم شعائر الله انتهى وقد وقع من جملة منهم قصر الالحاق
على المصاحف والمشاهد كما وقع المناقشة في مستند الحكم من المحقق الاردبيلي ره حيث قال واما وجوب الازالة عما امر الشارع بتعظيمه مثل
المصاحف المطهرة والضرايح المقدسة والائمة فكان دليلهم وجوب التعظيم ومنه الازالة كذا في الشرح وليس بواضح نعم لا يبعد عن الخط
ولعل في الائمة الا المطهرون اشعارا به انتهى والتحقيق انه لم يثبت وجوب التعظيم بل الظاهر انه من قبيل المندوبات وانه من تقوى القلوب
نعم حرمة الاهانة معلومة مقطوعة فاوجب الاهانة بالاشياء المحترمة محرمة قطعا ولكن يختلف ذلك باعتبار النجس والمنجس فكون اصابة
قطرة من ماء الكتف النجاسة من متنجس بالوسايط شيئا من ارض فضاء المقابر الشريفة اهانة لا يخلو من خفاء وكذا البول في شيء من
فضائها اهانة قطعا لكن كون ترك ازالة البول حينئذ منه اهانة غير معلوم وكذا يختلف باختلاف الحالات فتنجيس غلاف القران في حال كونه
فيه اهانة وفي حال انفراده عنه ليس اهانة وكذا قد يختلف الحال باعتبار النيات كما لو اخذ ترابا من ارض كربلاء للاستشفاء كما هو المنصوص
والمعروف وما لو اخذه ترابا بانها لسد الخلل والفرج في شيء من داره وهكذا وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال بعد الحاق الضرايح
المقدسة والمصحف المعظم فيجب ازالة النجاسة عنهما كما يحرم تلويثهما او مطلق المباشرة وهو جيد فيهما وفي كل ما علم من الشريعة وجوب
تعظيمه وحرمة اهانته وتحقيره كالتربة الحسينية والسبحة وما اخذ من طين القبر للاستشفاء والتبرك به ككتابة الكفن به ونحوها واناطة
الحكم بذلك اولى من البحث في خصوصيات الافراد اذ مستحق التعظيم ومحرم التحقير من جميع ما له تعلق في قبور الائمة من الاثاث كالصندوق
وغيره فضلا عنها انفسها وفي المصاحف بل المصاحب من ورق اذا كان متصلا بها مما لا خفاء فيه في المذهب كما لا خفاء في تحقق الاهانة وهتك
الحرمة بتلويثه بالنجاسة بل بمطلق مباشرتها ولعل ذلك مختلف باختلاف الناس والمقاصد والنيات وليس منه على الظاهر ما يؤخذ
من كربلاء وباقي المشاهد من الاجر والخزف والاباريق والمشارب ونحوها مما لم يكن متخذا للتعظيم لعدم تحقق الاهانة والتحقير في مباشرة
شيء من ذلك النجاسة ونحوها ودعوى وجوبها شرعا وان لم يكن اهانة عرفا اذ كثير من افراد التعظيم التي اوجبها الشارع ليس للعرف فيها نصيب
كحرمة مكث المحدث بالاكبر في المسجد ومس المحدث بالاصغر كتابة القران يدفعها انه لا دليل عليها هنا بل لعل السيرة والطريقة شاهدة بخلافها
فما عن الاستاد الاكبر من النهي عن اخراج اواني كربلاء الى غيرها محل منع ان اراد الحرمة نعم قد يتامل في بعض ما اتخذ على سبيل التعظيم للتبرك
والتيمن مما لم يكن فيه نص بالخصوص كنحو التراب الخارج عن حرم كربلاء اذا علق على الشباك المكرم لتحصيل التشرف ويمنه وبركته ولم يصل الى
حد السبعية عرفا وغير ذلك مما يكون منشاؤه الترجيح العقلي والاعتبار واستحسانه ولو بمزج التعارف معه فان جريان حكم ما علم تعظيمه
كالتربة الحسينية المعلوم بالتواتر كما عن التنقيح كون الشفاء فيها وكثرة الثواب بالتسبيح بها والسجود عليها ووجوب تعظيمها وكونها رافعة للعذاب
عن الميت وامانا من المخاوف وانه يحرم الاستنجاء بها انتهى على مثل ذلك لا يخلو من اشكال ونظر ثم قال ومن ذلك كله يظهر لك ما في المحكي
عن المهذب والروضة من اثبات الاحترام لثلثة الاشياء لا غير مما يؤخذ من التربة الحسينية احدها ما اخذ من الضريح المقدس وثانيها ما وضع
عليه مطلقا كما عن ظاهر المهذب او من الحرم كما عن ظاهر الروضة او صريحها وثالثها ما اخذ من باقي الحرم بالدعاء والختم عليه كما عن المهذب وبدون
ذكر الختم عن الروضة انتهى ولكن يظهر من مطاوي كلماته تسليم وجوب التعظيم ونحن نمنع وجوبه في غير ما نص عليه في الشرع كالركوع و
السجود لله تعالى والصلوة على النبي ص ولا يخلو عن وجاهة واما مطلق التعظيم الذي لم يبلغ تركه مبلغ الاهانة فوجوبه غير مسلم لعدم الدليل
عليه ولم يثبت التواتر الذي ادعاه في التنقيح على وجوب تعظيم التربة الحسينية بقول مطلق وانما هو منقول مع كونه في غاية البعد لان
انحاء التعظيم كادت لا تتناهى ومنها ما ينقطع بعدم وجوبه وظني ان مدعي تواتر وجوب التعظيم اخذه من النواهي الواردة في الاستخفاف
بها وهي مسلمة لكنها لا تستلزم وجوب التعظيم وبما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب مفتاح الكرامة ره فيما حكي عنه حيث قال وبقي الكلام
فيما يوجد من تراب الحسين ع ومن التراب والسبح فهل يجب ازالة النجاسة عنه ام لا وعلى تقدير الوجوب هل لانها من ترابه ام لا لانها مأخوذة
للصلوة مع كونها من ترابه وهل يثبت لها الحكم اذا صلى عليها ام قبل الصلوة وعلى الاول ينبغي ان يجري في جميع ما يؤخذ من ترابه الى
غير بلده كالجرار والاباريق والاجر وغيره مما يتخذ من التراب وفيه بعد وعلى الثاني لو اتخذ مسبحة او تربة من تراب مشهد النبي ص

او امير المؤمنين ع وصلينا عليها او سبحنا بالسبحة انه لا يجب ازالة النجاسة وليس كذلك ولكنهم اذا كانوا لا يوجبون ازالة النجاسة عما عدى
الضرايح فبالاولى ان لا يوجبوا الازالة عما اخذ عن ترابه من مقدار فرسخ او اكثر او اقل ولو كان وضع في حضرته يوجب الاحترام لجرى
ذلك في فرشه والاته مما صلى عليه ولم يصل فلعل المدار على ما بينا في التعظيم وعلى ما ادعاه في التنقيح واخبار الباب فانه قد
ورد الحث على اخذ التربة في السبحة من ترابه للصلوة واخذه للاستشفاء والامر بتعظيمها اذا اخذت على هذين الوجهين وقد عظمها
الائمة قولا وفعلا اذا اخذت كذلك فما اخذ للاستشفاء او للحفظ للتسبيح بها والصلوة عليها او لكتابة الكفن بها او جعلها مع الميت
كان محترما سواء اخذ من الضريح او من خارجه ووضع عليه او من باقي الحرم بالدعاء وبدونه اذا اخذت على احد هذه الوجوه لان واحدا
منها لا ينفك عن قصد التعظيم ويصح الاستشفاء بجميعها ولم اجد من تعرض لذلك سوى ابي العباس في المهذب والشهيد الثاني في الروضة
فاثبتا الاحترام لثلثة اشياء لا غير وهي ما اخذ من الضريح المقدس وما وضع عليه مط كما هو ظاهر المهذب او من الحرم كما هو ظاهر الروضة
او صريحها وما اخذ من باقي الحرم بالدعاء والختم عليه كما في المهذب ولم يذكر الختم في الروضة وقضية كلام المهذب او صريحه ان ما اخذ للاستشفاء
من غير الضريح بدون دعاء وختم لا يحترم وقد يفهم ذلك من الروضة وهو مخالف لفحاوى اخبارنا ولا التربة حيث لا فارق النهي عن
التسبيح بها والامر بجعلها في خرقة نظيفة الا ان يقول ان ذلك انما ورد فيما ذكروا الدعاء ونحوه ولم يرد ذلك في غير ذلك اما اذا استشفا
بالجميع فمما لا ريب فيه وربما يستشكل فيما اخذ من خارج القبر والحرم ووضع على الضريح لكن ظاهر المهذب وصريح التنقيح وحاشية
الروضة انه مما يستشفى به فتامل اذ الاصل الحرمة هذا ثم قال وفي التنقيح انه ورد متواترا ان الشفاء في تربته وكثرة الثواب بالتسبيح بها
والسجود عليها ووجوب تعظيمها وكونها رافعة لعذاب القبر عن الميت وامانا من المخاوف وانه يحرم الاستنجاء بها ثم قال فقد نقل التواتر على
وجوب تعظيمها من دون تخصيص بالحد الثلثة ومن دون تقييد بقصد التعظيم وهذا يقتضي احترام اجرها واباريقها وغيرها ولعله
الى ذلك كان نظر الاستاد رحمه الله تعالى حيث كان ينهى عن اخراج تلك الاواني عن كربلاء كراهة او تحريما وقد يستشهد بتحريم الاستنجاء
بها ولا شاهد فيه والتحقيق ما فصلناه انتهى فانا لا نسلم انه لا يجوز الاستخفاف بما كان محترما ومعظما اما بالاصل او بالعرض كما لو اتخذ
التربة للتبرك والاستشفاء من الاماكن البعيدة عن القبر الشريف او جعلت تربة للسجود او سبحة للتسبيح بها ونحو ذلك وكذا الحال لو جعل
تراب كربلاء تربة او سبحة فانه يحرم اهانته والاستخفاف باي وجه كان وكذا الحال في كتب علوم الشريعة واما وجوب التعظيم فلم يدل عليه
دليل مطلق شامل لجميع اقسامه واصنافه فان نص على التنجيس في شيء من الموارد وانه اهانة حكمنا بحرمته كالحكم بحرمة غيره مما يتحقق
الاهانة والا فلا ومن المعلوم ان بين التنجيس وصدق الاهانة عموما من وجه ثم انه يختلف الحال في الاهانة فقد يكون الفعل في نفسه
اهانة وان لم يقصدها الفاعل به وقد يكون اهانة بقصد الفاعل به وكذا الحال في ازالة النجاسة فانه قد يكون تركها اهانة كما لو كان المحترم
ملوثا بعين الغائط مثلا وقد يكون تركها لا يعد اهانة كما لو اصابه ماء متنجس بملاقاة متنجس بل لو اصابه قطرة من الدم مثلا و
بالتدبر فيما بيناه يعلم ان ما ذكره في صدد الكلام اخيرا على تقدير الوجوب من ان منشاه هل هو كون التربة والسبحة من ترابه ع لان
هذا التردد في منشاء الوجوب انما يناسب ما لو كان حكم التربة والسبحة بخصوصهما منصوصا فيتامل في منشائه لاجل سرايته الى غيرهما وعدمه
اما مع كون منشا الحكم هو كون الموضوع محترما فلا ايقاف والحال بين جهات الاحترام واسبابه ومثله البحث عن ان الوجوب هل هو قبل
الصلوة او بعدها لوجود العلة في الجميع هذا وربما علل الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد بانها اولى منها بالحكم نظرا الى ما ورد انه لا
مسجد الا وقد بني على مكان فيه قطرة دم نبي او وصي نبي والى ما ورد من ان الصلوة عند قبور ائمتنا ع اكثر ثوابا بمراتب من الصلوة
في المسجد ويشهد به ما ورد في منع الجنب ولا يخفى ما فيه لان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد حكم تعبدي وليس مبنيا على التعظيم وقد يعلل
ثبوت الاحترام للتراب المأخوذ من مكان بعيد اذا وضع على قبر سيد الشهداء ع او علق على شباكه الشريف بانه لو لا كفاية ذلك لاقتضى
الاخذ من القبر على مر الدهور الى نفاده وانتفاء موضوع الاستشفاء والتبرك بالتربة الحسينية مع تعلق الغرض ببقائه ولا يخفى سقوطه
لانه غير مستلزم للنفاد لانه اذا اخذ مقدار من التراب حتى صار على القبر حفيرة وطمت بتراب الغرض تسوية ارض القبر فانه يصير من تراب القبر و
يصلح للاضافة وهكذا مع تكرار الاخذ والطم الرابع ان من جملة ما يجب ازالة النجاسة عنه مسجد الجبهة متعدية كانت ام غير متعدية بلا
خلاف اجده ونسبه في الذكرى الى النص فقال ويجب ازالة النجاسة عن مسجد الجبهة للنص ومثله في الذخيرة وقال المحقق الاردبيلي ره وكذا
الازالة عن محل السجود مط وعن غيره من مكان المصلي مع التعدي كانه للاجماع والنص كما نقل انتهى لكن قال في نوع ثم انه قد ذكر الاصحاب في

تعداد المواضع التي تجب فيها الازالة تعبد الثوب والبدن ومسجد الجبهة وعلله في الذكرى بالنص ولم اقف على هذا النص ولا نقله ناقل فيما علم بل ربما ظهر من النصوص خلافه كما سيأتي انشاء الله تعالى في بحث المكان من الصلوة انتهى وفي الجواهر انه لعل المراد به موثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا يصيبه الشمس ولكن قد يبس الموضع القذر قال لا يصلي عليه واعلم الموضع حتى تغسله الخامس ان من جملة ما يجب ازالة النجاسة عنه مكان المصلي مع تعديها الى ثوبه او بدنه وهذا عند الاكثر واما عند السيد المرتضى رض فيجب ازالتها عنه مطلقا وان لم تتعد الى ثوبه او بدنه والمساجد السبعة عند ابي الصلاح مطلقا متعدية كانت النجاسة او غير متعدية وتفصيل المقال يأتي في مكان المصلي انشاء الله تعالى قوله وعن الاواني لاستعمالها اي يجب ازالة النجاسة عن الاواني وهذا الحكم قد قيده جماعة بما اذا كان الاستعمال في مشروط بالطهارة قال في جامع المقاصد في شرح مثل العبارة انما يتحقق ذلك اذا كان الاستعمال في امر مشروط بعدم النجاسة كالاكل والشرب اختيارا انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره واما القول بوجوب ازالتها عن الاواني للاستعمال المشروط بالطهارة كالاكل والشرب اختيارا او الغسل والوضوء وغير ذلك فدليله الاجماع على الظاهر والاخبار انتهى وفي كشف اللثام وعن الاواني لاستعمالها فيما يشترط بالطهارة انتهى ومنهم من زاد على ذلك كون الاستعمال موجبا لتعدي النجاسة قال في لك في شرح العبارة هذا اذا كان الاستعمال يوجب تعدي النجاسة كما لو استعملت بمايع وكان مشروطا بالطهارة كالاكل والشرب انتهى وقال في الذخيرة وعن الآنية للاستعمال اذا كان الاستعمال موجبا لتعدي النجاسة مشروطا بالطهارة كالاكل والشرب اختيارا للاجماع انتهى فالحكم في المسئلة هو وجوب الازالة فيما حصل فيه القيود المذكورة وفي ذلك كما لا ريب فيه ينبغي التنبيه على امور الاول انه قال العلامة ره في القواعد يجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة والطواف ودخول المساجد وعن الاواني لاستعمالها لا مستقرا وقال المحقق الثاني ره فيما علقه على قوله لا مستقرا انه معطوف على محذوف تقديره يجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وجوبا معلقا بالصلوة والطواف وعن الاواني وجوبا معلقا باستعمالها لا وجوبا مستقرا على الفور ازالتها عن المساجد لا لاجل الحديث جنبا او عن المصحف والآنية ومنسوباته كجلده وغلافه اذا كان فيه اما منفردا فيحتمل وعن الضرايح المقدسة والمشاهد الشريفة والآلات انتهى وما ذكره من بيان موارد الاستقرار وعدمه حق لكن كان الاولى ان يذكر في مورد وجوب ازالة النجاسة عن الثوب دخول المساجد معطوفا على الصلوة والطواف كما فعله العلامة ره ثم ينبغي ان يكون مستوفيا للمراد بالمتن الثاني انه يفهم مما ذكره المصنف ره وغيره من وجوب ازالة النجاسة عن الاواني على الوجه الذي عرفت تفصيله وجوب ازالة النجاسة عن نفس الماكول والمشروب وماء الوضوء والغسل لكون ازالتها عن الاواني مقدمة لتحصيل نفس الماكول والمشروب وماء الوضوء والغسل لكون تناول النجس محرما بالاجماع كما ادعاه جماعة ونفوا الخلاف عنه وقد استفاد واحرمة تناول النجس من الاخبار الدالة على الامر بتطهير الاواني نظرا الى انه ليس الا لاجل طهارة الماكول والمشروب وماء الطهارة قوله وعفي في الثوب والبدن عما يشق التحرز منه من دم القروح والجروح التي لا ترقى وان كثر قال في المصباح المنير رقاء الدم والدمع رقاء مهموز من باب نفع ورقوا على فعول انقطع بعد جريانه والرقوء مثل رسول اسم منه بسمى ما يسكن به انتهى فاسناد قول المصنف ره لا ترقى الى الضمير الموصول الذي جعله صفة للقروح والجروح من قبيل قولهم سال الوادي وقوله ره فيها عين جارية هذا وتوضيح القول في المسئلة انه لا خلاف بين الاصحاب رض كما في الذخيرة والحدائق في اصل العفو عن دم القروح والجروح قليلا كان او كثيرا والاخبار به متظافرة وانما الخلاف في تعيين الحد الموجب للترخيص فيظهر منهم فيه اقوال منها انه عبارة عن دوام سيلان الدم وعدم انقطاعه وسكونه وانه اذا انقطع الدم زال العفو واعتبر فيه الدرهم قال في المقنعة وان كان على الانسان ثوب يرشح دمها دائما لم يكن عليه حرج في الصلوة فيما اصابه ذلك الدم من الثياب وان كثر وكذلك ان كان به جراح ترشح فيصيب ثوبه دمها وقيحها فلا ان يصلي في الثوب وان كثر فيه ذلك انتهى وقال في السرائر ودمان ايضا نجسان الا انهما عفت الشريعة عنهما ولا يمكنه التحرز منهما في كل وقت بان يكونا على صفة السيلان بانه لا يرقى في وقت من الاوقات وهما الجروح الدامية والقروح اللازمة فلا بأس بالصلوة في الثوب والبدن اذا كانا على هذه الصفة فيهما كثرا او قلا من غير اعتبار الدرهم وسعته فاذا انقطع سيلانه عنهما اعتبر ما يعتبر في غيره من سعة الدرهم واقل من ذلك انتهى وقال المصنف ره في النافع وعفي عن دم القروح والجروح التي لا ترقى فان رقى اعتبر سعة الدرهم انتهى وهذا القول هو الذي اختاره هنا وان اختلف الناظرون في فهم كلامه هنا فمنهم من فهم منه الجمع بين المشقة ودوام السيلان قال في لك وظاهر العبارة يقتضي كون العفو عن هذا الدم مخصوصا بما اذا شق التحرز عنه وكان سائلا

لا فرق هنا في النجاسة التي عفي عنها في الصلوة وغيرها فيجب ازالة الجميع ه

في جميع الوقت ومنهم من فهم منه ان مناط العفو بحصول المشقة قال في الرياض وربما ينماط العفو وعدمه بحصول المشقة بالازالة وعدمها كما في الشرايع وعن ظاهر العلامة ره في النهاية انتهى ولكن التامل الصادق يقضي بان مراده بعبارة الكتاب هنا هو كون مناط العفو هو عدم رقوء الدم وليس هنا قيدان لانه جعل دم القروح والجروح بادخال كلمة من عليه بيانا للموصولة فانها ليست للتبعيض فيكون ما يشق التحرز عنه عين الدم الذي لا يرقى فلا ينفك احدهما عن الآخر ويكون المقصود من ذكر الموصول وصلته الاشارة على علة الحكم ودليل المسئلة ولهذا تراه ره مع تعبيره في النافع بدم القروح والجروح الذي لا يرقى علل الحكم في المعتبر الذي جعله شرحا له بالحرج فقال الثاني دم القروح اللازمة والجروح الدامية فانه لا يجب ازالته وان كثر ويصلي فيه حتى يبرئ فان انقطع اعتبر فيه سعة الدرهم لزوال الحرج في ازالته والوجه في ذلك انه لو وجب ازالته جاريا لما انفك المكلف منها غالبا لان التقدير استمراره فيعفى عنه دفعا للحرج ثم قال ويؤيده روايات وذكر منها صحيحة محمد بن مسلم ورواية ابي بصير الآتيتان وقال في المنتهى وهو يعني الدم اما ان لا يجب ازالته وان كثر واما يجب فالاول الجروح السائلة التي تشق ازالتها ولا يقف جريانها الى ان قال بعد نقل اخبار المسئلة ولانه يشق التحرز منه فكان الترخيص واجبا انتهى وقال في التذكرة وان كان دم قرح او جرح سائلا لا زما لم يجب ازالته وان كثر مع مجانسته سواء الثوب والبدن في ذلك للمشقة ولقولهم ع عن دم القروح التي لا تزال تدمى فيصلي وان كانت الدماء تسيل فان انقطع السيلان اعتبر الدرهم لزوال الحرج ازالته انتهى وانما جعلنا عبارة المنتهى من العبارات الدالة على هذا القول لان تعليل الحكم في ذيلها بالمشقة يكشف عن عدم كون الوصف بالمشقة والانفس المعيار بل هو علة الحكم وعبارة التذكرة اوضح لانضمامها على التعليل ومنها انه عبارة عن حصول الامرين ونحو دوام سيلان الدم او تعاقب الجريان على وجه لا يتسع فترتها لاداء الفريضة وذهب الى هذا القول الى المصنف في المعتبر لانه قال فيه زيل كلامه الذي حكيناه بعد ذكر الروايات ما لفظه وكذا لو تعاقب جريانها بحيث لا يتسع فترتها الاداء الفريضة انتهى وقال في الذكرى ويعفى عن دم القروح والجروح التي لا ترقى وان كثر لقول الصادق ع يصلي وان كانت الدماء تسيل وصلى ع وقال لست اغسل ثوبي حتى يبرء ثم قال ولو تعاقب هذا الدم بفترة تتسع الصلوة فالاقرب ازالته والصلوة لزوال الضرورة وظاهر من الرواية عدمه انتهى وكانه حمل الروايات فيها على الانقطاع ومنها انه عبارة عن دوام السيلان مع وجود المشقة وارباب هذا القول منهم من اطلق المشقة كما في المراسم حيث قال والثالث يعني ما لا يجب ازالته قليله وكثيره دم السمك والبراغيث ودم القروح اذا شق ازالته ولم يقف سيلانه فاما دم القروح خاصة فانه اذا لم يكن بهذه الصفة وزاد على مقدار الدرهم فانه يجب ازالته انتهى ومنهم من فسرها بعدم الضرر في الازالة قال في كشف اللثام وعفي ايضا في الصلوة بلا خلاف عن دم القروح اللازمة والجروح الدامية وان كثر كما قال الحلبي لمحمد بن مسلم في الصحيح ان كانت الدماء تسيل مع مشقة الازالة اذ لا حرج في الدين ويريد الله اليسر ولا يريد العسر ولا يكلف نفسا الا وسعها والاخبار بخصوصها كثيرة وانما يتوقف الازالة والتطهير بان لا يتضرر به ولا يكون الدم دائم السيلان بل يكون بحيث يكون فترات تسع كل من الصلوة وجب اقتصارا في الترخص على موضع اليقين وكذا اذا امكنت ازالة ما زاد منه على القليل انتهى ومنها ما في اشارة السبق حيث قال وفي الدماء ما لا حرج في قليله وكثيره وهو دم البق والبراغيث والسمك والجروح اللازمة والقروح الدامية مع تعذر التحرز منها انتهى ويمكن ارجاعه الى سابقه بما عرفت من كشف اللثام ومنها ان العفو عنه مناط الى ان تبرء القروح والجروح سواء اتفقت ان الدم الا وسوا كان له فترة ينقطع فيها ام لم يكن وهذا القول لقد استظهره في لك من الصدوق ره فيمن لا يحضرني الفقيه ولكن في خصوص الجرح وعبارته المنقولة عنه في كلام بعضهم هو انه ان كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا بأس بان لا يغسله حتى يبرء وينقطع الدم انتهى وهو مبني على ان يكون المراد بقوله سائل ان له ملكة السيلان فيسيل احيانا دون الحال او يكون باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا والا فعلية السيلان تقتضي دوامه وهذا القول هو الظاهر من عبارة في حيث قال فيه ودم الجروح اللازمة قليله وكثيره انتهى فان الظاهر من وصف الجروح باللازمة هو كونها باقية مستمرة اياما متعددة بحيث صح وصفها باللزوم عرفا وقال المحقق الثاني ره في شرح قول العلامة ره في القواعد وعفي ايضا عن دم القروح اللازمة والجروح الدامية وان كثر مع مشقة الازالة ما لفظه ظاهر هذه العبارة تقتضي كون العفو عنه مخصوصا بما اذا شق ازالته والرواية عن الصادق ع تدل على خلافه ولا يجب تخفيفه ان امكن ولا عصبه لظاهر قوله ع يصلي وان كانت الدماء تسيل وقوله ع لست اغسل ثوبي حتى يبرء انتهى وقال في حاشية الكتاب لا حاجة الى قوله عما يشق التحرز عنه فان العفو عن دم القروح والجروح غير مشروط بمشقة الازالة ولا يجب عصبه مع منع الدم ولا منعه من التعدي ولا تغيير

الثوب بل يثبت العفو الى حين البرء انتهى وعن روض الجنان انه بعد نقل مضمون عبارة جامع المقاصد استحسنه وقال في ك مثل ما
حكيناه عن حاشية المحقق الثاني ره على الكتاب وقال في ك بعد نقل هذا القول ان هذا هو المعتمد الا انه عقبه بقوله لكن ان يراد
بالبرء الامن من خروج الدم منهما وان لم يندمل اثرهما انتهى وبهذا الاعتبار يمكن عد قوله قولا مغايرا لهذا القول وهذا القول
قد قواه في الذخيرة وقال بعد جملة من الكلام وبالجملة كون غاية العفو هو البرء اقوى مستفاد من الروايات وهل المراد بالبرء الاندمال
او الامن من خروج الدم وجهان حجة القول الاول وجوه الاول ادلة رفع العسر والحرج نظرا الى وجود العسر عند دوام سيلان
الدم وانتفائه عند انتفائه الثاني ان الاصل الثانوي في النجاسة شرعا وجوب الازالة مطلقا فيلزم في الخروج عنه الاقتصار
على القدر المتيقن وهو ما استمر سيلانه الثالث ما تمسك به المصرح من صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يخرج به
القروح تدمى كيف يصلي قال يصلي وان كانت الدماء تسيل ورواية ابي بصير قال دخلت على الباقر ع وهو يصلي قال قائدي
ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما قال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء ولا يخفى
عليك ان ادلة رفع الحرج انما تجدي في اثبات العفو ولكنها لا تجدي في نفيه في غير صورة الاستمرار لقيام الحرج فيه مع انه على
تقدير انتفائه لا يفيد في نفي ثبوت حكم العفو بدليل اخر وكذا الاصل ضرورة انه يمكن الخروج عنه بالدليل والاقتصار على القدر
المتيقن انما يصح مع اجمال اللفظ وعدم دليل اخر مطلق وسيأتي ذكره انشاء الله تعالى والاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم على هذا القول
انما يتم ان لو كان المراد بقوله فلا يزال تدمى استمرار سيلان الدم ودوامه وليس كذلك وقد اجاد صاحب الذخيرة ره حيث قال
وربما يتوهم من قوله في جملة هذا الحديث فلا يزال تدمى ان الحكم مفروض فيما هو دائم بالسيلان وهو ضعيف لا لان هذا القيد
مذكور والعبرة بالجواب لان الجواب معلق على ما وقع السؤال عنه وبيان حكم له ولا دلالة في الجواب على العموم بل لانه ليس معنى قوله
فلا يزال يكاد تجري انها متصل دائما بل معناه ان الدم يتكرر خروجه منها ولو حينا بعد حين فاذا قيل فلان لا يزال يتكلم بكذا
كان معناه عرفا انه يصدر منه ذلك وقتا بعد وقت لا انه دائمي انتهى واما الاستدلال برواية ابي بصير فلا وجه له ايض لانها بعد
الاغماض عن سندها لم تتضمن الا حكاية حال غير مبين الكيفية ومن المعلوم ان حكايات الاحوال مجملة لا يصح التمسك بعمومها
فلعل الدماميل التي كانت فيه ع لم تكن دائمة السيلان الا ان يقال ان القدر المتيقن منها ليس الا صورة السيلان لكن هذا لا
يجدي في مقابل من قال من الخصم بالاطلاق حجة القول الثاني في الاكتفاء في ارتفاع العفو بفترة تسع الصلوة امران احدهما
ما اشار اليه الشهيد ره في الذكرى من زوال الضرورة التي كان حكم العفو دائرا مدارها فيرتفع العفو وثانيهما ما اشار في كشف
اللثام من الاقتصار في الخروج عن الاصل الثانوي الثابت شرعا من وجوب ازالة النجاسة للغايات المذكورة على موضع اليقين
وهو ما لو لم يكن لسيلان الدم فترة تسع الصلوة وانت خبير بانه يدفعهما جميعا اطلاق الاخبار الاتية حجة القول الثالث
ما تقدم الايماء اليه في عبارة كشف اللثام من التمسك بما في صحيحة محمد بن مسلم من قوله ع وان كانت الدماء تسيل وادلة العسر
والحرج وفيه ما عرفت من عدم دلالة لفظ الصحيحة على دوام السيلان مضافا الى ان كلا من الصحيحة وادلة العسر دليل مستقل وبينهما
عموم من وجه بحسب المفهوم فكان اللازم الاكتفاء باحد الامرين فلا وجه لاعتبار الجمع بين دوام السيلان ووجود المشقة حجة
القول الرابع امران الاول ما تمسك به ك من الاصل وكان مراده اصالة البرائة من وجوب الازالة ولكن لا يخفى انه مندفع
بالاصل الثانوي الذي قدمنا ذكره الثاني الاخبار المعتبرة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الرجل يخرج به القروح
فلا تزال تدمى كيف يصلي فقال يصلي وان كانت الدماء تسيل وقد عرفت وجه الدلالة قال في الذخيرة وقوله في صحيحة محمد بن مسلم
وان كانت الدماء تسيل ظاهر الدلالة على اولوية الحكم في صورة عدم السيلان انتهى وصحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل
يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وعن ليث في الصحيح ايضا قال
قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده قال يصلي في ثيابه ولا شيء
ولا يغسلها ورواية ابي بصير المنجبرة بالصحاح على الظاهر كما في الذخيرة قال دخلت على ابي جعفر ع وهو يصلي فقال قائدي ان في ثوبه دما
فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان في ثوبك دما فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء وفي الصحيح كما في ك عن عبد الرحمن
بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله ع الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان

لا تغسله

لا تغسله واستظهر صحة هذه الرواية في الذخيرة وعن سماعة بن مهران في الموثق كما في الحدائق عن الصادق ع قال اذا كان بالرجل جرح سائل
فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرء وينقطع الدم وظاهره بقرينة جعل البرء وانقطاع الدم غاية هو ان المراد بالسيلان هو وجود
السيلان فيه ولو في اكثر الاوقات خلافا لصاحب الرياض ره حيث نفى البعد عن قرب كون المراد بالبرء فيه هو الانقطاع لاشتراط السيلان
في صدره وعطف الانقطاع عليه ولا يخفى ضعفه لان ظاهر السياق هو ان المراد بالانقطاع المعطوف على البرء هو الانقطاع اللاحق
له وان لم يكن الواو للترتيب وموثقة عمار الساباطي عن الصادق ع قال سألته عن الدماميل تكون في الرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال يمسحه
ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة وهذا القول هو المختار لاطلاق الاخبار المعتبرة تتميمان الاول انه هل يختص العفو
بموضع الضرورة او يجري في غيره ايضا اختلف فيه كلماتهم فعن جماعة المصير الى الاول قال فيما حكي عن المنتهى لو تعدى الدم موضع
الضرورة في الثوب او البدن بان مس السليم من بدنه دم الجرح او الظاهر من ثوبه فالاقرب عدم الترخص فيه ويجب ازالته لعدم المشقة
انتهى وعن المعالم انه استحسنه بعد نقله وقال في كشف اللثام والرخصة مقصورة على موضع الضرورة اقتصارا على اليقين فلو تعدى الدم
الى موضع اخر وجب التطهير كما في نهاية الاحكام والمنتهى وخبر عمار سأل الصادق ع عن الدمل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلوة
قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة مع التسليم يحتمل انفجاره بالقيح والصديد دون الدم ومسح اليد اذا
علم سيلانه الى العضو يمسحه الى العضو وثيابه فانما يمسحه ازالة وتخفيفا للنجاسة عن نفسه انتهى ورده فيه صاحب الحدائق ره فقال لو تعدى الدم
محل الضرورة في الثوب احتمل بقاء العفو تمسكا بالاطلاق وعدمه لانتفاء المشقة بازالته وهو خيرة المنتهى انتهى وتأمل في الذخيرة فيه
بعد نقل ذلك عن المنتهى والمعالم وفيه تأمل لان ذلك خلاف الظاهر من الاخبار انتهى وقال في الحدائق لا يبعد التفصيل ههنا بين ما
اذا تعدى الدم بنفسه الى سائر اجزاء البدن او الثوب الطاهر وبين ما اذا عداه المكلف بنفسه بان يضع يده الطاهرة على دم الجرح او طرف ثوبه
الطاهر عليه والقول بالعفو في الاول دون الثاني والظاهر من عبارة المنتهى انما هو الثاني الا ان موثقة عمار المتقدمة ظاهرة في العفو
في الثاني ايضا وبه يظهر ما مر به في المنتهى واستحسنه في المعالم ولو لم يرد هذا الخبر في اخبار المسألة لكان ما ذكرناه من التفصيل جيدا
فان المتبادر منها انما هو القسم الاول خاصة الا انه يمكن ان يقال بحمل الموثقة المذكورة على خروج القيح دون الدم فانه بعد نضجه
انما يخرج منه القيح الابيض خاصة وربما خالطه لون الدم وبالجملة فان حمل الموثقة على ذلك غير بعيد وبه يظهر قوة ما ذكرناه من التفصيل
انتهى والحق هو القول باطلاق العفو حتى بالنسبة الى غير موضع الضرورة وحتى الايصال اختيارا والمستند في ذلك اما اولا فاطلاق
الاخبار الشامل لذلك ايض ودعوى انصرافه الى غير موضع الضرورة كما وقع في كلام بعضهم ممنوعة ولا اقل من الشك فيرجع الى الاطلاق
كما حررناه في الاصول ولهذا اعترف في الجواهر بعد ما ادعاه وثانيا موثقة عمار المشتملة على مسحه باليد وليست من مواضع الضرورة كما ان
المسح بها يتضمن ايصال الدم الى اليد اختيارا واحتمال تأويلها بما عرفته في كلام كاشف اللثام عدول عن الظاهر فلا ينبغي اليه واعجب منه ما في كلام
صاحب الحدائق ره بالتزامه بحملها على ان المراد انفجاره بالصديد وقد عبر هو ره بالحمل الذي هو عبارة عن تأويل اللفظ الى خلاف ظاهره ولا داعي
اليه قال في الجواهر الانصاف ان القول بالعفو مع التعدي ايضا الى ما يتعارف من تعديه عن غير المتحفظ من تعديه وان لم يكن من محال الضرورة
لا يخلو من قوة لاطلاق الادلة وخلوها عن الامر بالتحفظ عنه بل ظاهرها التوسعة في امره نعم لا يبعد عدمه ان لم يكن كذلك كما اذا
تعمد وضعه من الراس في القدم مثلا انتهى وما ذكره من ورود الاطلاقات بالنظر الى المتعارف وجيه بحسب الكلام بالنظر الى ما
لو عداه بنفسه ويستفاد من تخصيص المثال بما ذكره انه لو تعمد ايصال الدم الى ما يتعارف ويعتد به للداعي مع الغير داع لم يكن به باس والاولى
ان يقال ان تعمد ايصاله الى غير موضع التعارف لا لداع ولو كان هو عدم تلوث ثيابه بالدم من جهة كونه سببا من خروجها عن النظافة الطبيعية
لا من جهة التحفظ عن انتشار النجاسة الشرعية خارج عن مساق الاخبار ولا يستفاد منها التوسعة في امره بهذا المقدار واما مع وجود الداعي فلا
بأس ومنه تلويث اليد المشار اليه في موثقة عمار الثاني ان المرجع في مسمى القروح والجروح الى المعروف وبعد تحققه لا فرق بين ما كان منها في
الظاهر او الباطن بعد جريان دمهما الى الظاهر واستشكل في الثاني صاحب الجواهر ره كما استشكل في الحاق دم البواسير بناء على تعميم
القروح والجروح بالنسبة الى البواطن للشك في كونهما من القروح ثم قال ولعل لهذا ولعدم الحاق البواطن بالظاهر حكم الاستاد في كشف الغطاء
بعدهم فقال وما كان خروجه من البواطن كدم البواسير والرعاف والاستحاضة ونحوها يغسل مع الانقطاع وامن الضرر وان بقي
الجرح ويحافظ على الحفيظة مع الاستدامة كما في المسلوس والمبطون مع عدم التعذر والتعسر عليه انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره استظهر

خلافه

خلافه بعد ثبوت تسمية الجرح والقروح وهو كذلك قطعا لاناطة حكم العفو في الادلة بهما ولا مدخل لكونهما في الظاهر او الباطن في نفي التسمية
ولا في نفي الحكم كما ان كون البواسير من جملة القروح مما لا يعتريه شبهة كعدم كون سببه الاستحاضة منها الثالث انه هل يجب ازالة البعض
مع الامكان وعدم المشقة اختار المحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في روض الجنان وصاحب ك وصاحب الذخيرة
وصاحب نق قدس سرهم وغيرهم نفي الوجوب بل هو لازم لكل من قال بالعفو الى ان يبرء بل نقل جماعة عن خلافه دعوى الاجماع عليه وعن المعالم
بعد نقل وجوب ابدال الثوب عن المنتهى معللا بانتفاء المشقة فينتفي الرخصة لانتفاء المعلول عند انتفاء علته ما لفظه وانت
خبير بانه مع وجوب ازالة البعض حيث لا يشق ووجوب ابدال الثوب لا يبقى لهذا الدم خصوصية فان ايجاب ازالة البعض مع عدم المشقة يقتضي
وجوب التحفظ من التعدي ايضا مع الامكان واعتقاد ذلك ثابت في مطلق النجاسات وظاهر جماعة من الاصحاب ان الخصوصية ثابتة
عند الكل وان اختلفوا في مقدارها وذكر الفاضل الشيخ علي ره في بعض مصنفاته ان الشيخ ره نقل الاجماع على عدم وجوب عصب
الجرح وتقليل الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى ان يبرء قال وهذا بخلاف المستحاضة والسلس والمبطون انه يجب
عليهم الاحتياط في منع النجاسة وتقليلها بحسب الامكان انتهى وفصل في كشف اللثام فحكم بوجوب ازالة ما زاد منه على القليل ان
امكنت ثم قال وان امكنت ازالة البعض لكن يبقى بعد كثير منه فهل يجب التخفيف وجهان احتملهما في نهاية الاحكام ثم قال وعند جواز
الازالة كلا او بعضا يجب شد الموضع ان تيسر عند الصلوة تحفظا من الخروج كما اشار اليه البزنطي في نوادره بقوله ان صاحب القرحة
لا يستطيع صاحبها ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه اليوم اكثر من مرة واطلق في الخلاف والمبسوط عدم وجوبه وان حمله
على الاستحاضة قياس وفي الخلاف الاجماع عليه وزيادة انه حرج منفي في الشرع فيجب تخصيص ما فيهما بما يتضمن الحرج انتهى ولا يخفى
ان اطلاق الاخبار يقتضي عدم وجوب التخفيف في شيء من الفرضين وما حكاه عن البزنطي ان كان رواية كما نقله جماعة عنه عن محمد بن مسلم
بعنوان الرواية فهي مما لم يعمل به احد من الاصحاب بعنوان الوجوب فيكون متروكة وان كان فتوى للبزنطي فالامر فيه اوضح لما عرفت الرابع
انه هل يجب ابدال الثوب مع التمكن منه فعن المنتهى لو تمكن من ابدال الثوب فالاقرب الوجوب لانتفاء المشقة فينتفي الرخصة لانتفاء المعلول
عند انتفاء علته انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام وقال في كشف اللثام ما نصه والعفو يشمل البدن والثوب كما نطقت به الاخبار و
الاصحاب ولكن ان امكنت ازالة الدم من البدن كلا او بعضا وجبت ووجب تطهير الثوب او ابداله ان امكن كما في المنتهى ونهاية الاحكام
ولكن اطلق فيهما وجوب الابدال مع الامكان وفي الثاني لو تمكن من ابدال ثيابه فيه اقل مما يزيد على الدرهم فاشكال اقربه عدم الوجوب و
الوجوب عندي اظهر واستشكل الابدال في التحرير مطلقا انتهى وصرح في ك انه لا يجب ابدال الثوب ولا تخفيف النجاسة ولا عصب موضع الدم
بحيث يمنعه من الخروج واستند في ذلك الى انه المستفاد من الروايات وهو في محله لانها مطلقة لم يعتبر فيها شيء من ذلك الخامس انه لو اصاب
هذا الدم نجاسة اخرى من دم او غيره ارتفع العفو كما صرح به فيما حكي عن المنتهى وفي الذكرى وك وئق وهو متجه لعدم دلالة الاخبار على
العفو عما كان خارجا عن الدم المذكور والمركب من الداخل والخارج خارج فيبقى على اصالة عدم جواز الصلوة في النجاسة فيما هو مشروط بازالتها
السادس انه اختلف في ثبوت العفو فيما لو لاقى هذا الدم مايع طاهر واختلط به ففي الذكرى انه ان اصابه مايع طاهر فالعفو قوي
لان المتنجس بشيء لا يزيد عليه ولمس الحاجة وقال في ك وان اصابه مايع طاهر كالعرق ونحوه فالاظهر سراية العفو اليه لاطلاق النص
ومس الحاجة واستقرب في المنتهى العدم قصرا للرخصة على موضع النص وهو الدم ولا ريب انه احوط انتهى وقال في الذخيرة اذا لاقى
هذا الدم جسم برطوبته لا في الجسم بدن صاحب الدم او ثوبه فهل يثبت فيه العفو ام لا فيه وجهان استقرب ثانيهما المصرح في المنتهى و
النهاية قصرا للرخصة على مورد النص ولم اطلع على هذا الفرع في كلام غيره لكنهم ذكروا نظيره في الدم القليل المعفو عنه واختار
جماعة العفو تقريبا ان المتنجس بشيء لا اضعف حكما منه وهذا التقريب يجري ههنا ويمكن ان يستفاد من الروايات ثبوت العفو في العرق ونحوه
مما يقع الانفكاك عنه نادرا انتهى وتوقف صاحب نق فتحصل مما ذكرناه ان في المسئلة اقوالا ثلثة ان لم يكن التوقف قولا الاثبات مطلقا
والنفي كذلك والتفصيل بين نادر الانفكاك وغيره وقد نفى البعد عن هذا القول في الجواهر فقال وكذا لا يبعد القول بالعفو عما
تنجس به من الامور التي يندر انفكاكها غالبا كالعرق ونحوه وان كانت نجسة كالدم لخلو الادلة عن التحرز عنها بل ظهورها في العفو عن
القيح المتنجس به بل في الذخيرة انه يمكن استفادته من الروايات ولما في الاجتناب عنها من المشقة والحرج المنافي لحكمة العفو عن هذا الدم
ولزيادة الفرع على الاصل اذ لا ريب في ان معنى نجاسة المتنجس بملاقاة النجس هو سراية حكم النجس المباشر اليه والفرض انه معفو عنه و

هنا اطلق في الذكرى قوة العفو عن مايع يتنجس به وفي ك انه اظهر ولم يفرقا بين نادر الانفكاك وغيره وربما يؤيده اتفاق مجاورة القروح
والجروح للامكنة التي لا تستغني عن مباشرة الماء ونحوه فما في المنتهى من الاقتصار على العفو على خصوص الدم لانه المتيقن لا يخلو من نظر
بل منع في نادر الانفكاك انتهى وما ذكره من التفصيل تبعا لصاحب الذخيرة متجه والعمدة ما اشار اليه في الذخيرة من استفادة ذلك
من الروايات لان اللوازم وان كانت غالبية مما يتبع الملزوم في الخطابات المتعارفة السابع انه ذهب جماعة الى استحباب غسل ثوبه
في كل يوم مرة ومنهم العلامة ره فيما حكي عن جملة من كتبه وجماعة ممن تاخر عنه ولم نجد قائلا بالوجوب عدا صاحب نق فعن المنتهى انه
قال فيه يستحب لصاحب العذر ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة لان فيه تطهيرا غير مشق فكان مطلوبا ولما رواه الشيخ ره عن سماعة
قال سئلته عن الرجل به القرح او الجرح لا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه الا كل يوم مرة فانه لا يستطيع
ان يغسل ثوبه كل ساعة وحكي مثله عن نهاية الاحكام وغيرها وعن س ون وقال المحقق الاردبيلي ره وما ورد عن سماعة مع ضعفه
كما ترى محمول على الاستحباب ذكره في الاستبصار والمنتهى ايضا مع عدم ظهور القائل انتهى ومراده عدم ظهور القائل بالوجوب دون
الندب وقال في ك ذكر جمع من الاصحاب انه يستحب لصاحب هذا العذر ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة لان فيه تطهيرا غير مشق ولما رواه
الشيخ ره عن سماعة وفي السند ضعف انتهى وقال في الذخيرة بعد ذكر مضمون عبارة المنتهى والوجه الاول ضعيف واما الثاني فغير
بعيد التعويل عليه وان كان الخبر ضعيفا بناء على ما عرفت مرارا من المساهلة في ادلة السنن انتهى وقال في نق بعد حكاية استدلال
العلامة ره على الاستحباب بان فيه تطهيرا غير مشق فكان مطلوبا وبرواية سماعة المتقدمة ما نصه ومثلها صحيحة محمد بن مسلم المنقولة
عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي وفي ك بعد ان نقل عن العلامة ره الاستدلال برواية سماعة اعترض بان في السند ضعفا
والعجب منه انه في غير موضع من شرحه المذكور بعد الطعن في الخبر بضعف السند وعدم نهوضه في الدلالة على الوجوب او التحريم يحمله على
الاستحباب او الكراهة تفاديا من طرحه وهذه قاعدة غيره من اصحاب هذا الاصطلاح فكيف خالف قاعدته هنا مع ان صحيحة محمد
بن مسلم كما عرفت صريحة في ذلك فلا يتوجه الطعن المذكور ثم ان ما ذكره ره ومن تبعه في حمل الرواية على الاستحباب انما نشاء من حيث ضعف
سندها عندهم كما اشرنا اليه من ان قاعدتهم حمل الاخبار على ذلك متى ضعف سندها تفاديا من طرحها وانت قد عرفت وجود
الرواية الصحيحة بذلك وهو موجب لك يجب العمل بالخبرين المذكورين في وجوب الغسل مرة واحدة في اليوم كما دلا عليه وتقييد تلك الاخبار
بهما وان لم يوجد به قائل منهم ولا ريب انه الاحوط مع الامكان واما ما ذكره العلامة ره من التعليل الاول فانه عليل لا يعول عليه
ولا يصح اسناد حكم شرعي اليه نعم يصلح توجيها للنص المذكور انتهى واشار بصحيحة محمد بن مسلم الى ما في مستطرفات السرائر مما رواه
البزنطي عن عبد الكريم عن علاء عن محمد بن مسلم قال سئلته عن رجل لم ير في منامه شيئا فاذا استيقظ فاذا هو ببلل قال ليس عليه
غسل وقال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع صاحبها ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة وقال ويكبر
ايام التشريق عند كل صلوة قلت له كم قال كم شئت انه ليس بمفروض وقد نقلناه بهذا الوجه ليعلم من ملاحظة ما قبله وما بعده انه
رواية لا انه فتوى البزنطي كما افاده عبارة كاشف اللثام وكانه ارجع الضمير في لفظة قال المصدر بها حكم صاحب القرحة الى البزنطي
وح يصير فتواه ولا يصير رواية ولكن يعلم من الكلامين المكتنفين به كونه رواية ثم ان عبد الكريم الذي يروي عنه احمد بن محمد بن
ابي نصر البزنطي هو عبد الكريم بن عمرو بن صالح الخثعمي كما صرح به جملة من علماء الرجال وهو واقفي باتفاقهم لكن اختلف في قبول
روايته وقد توقف العلامة ره عن قبول روايته في صه فحكم صاحب نق ره بصحة الحديث ليس في محله وغاية ما هناك ان يكون من قبيل الموثق
لكن علاء لانه بقرينة روايته عن محمد بن مسلم هو ابن رزين وقد نصوا على انه ثقة كما ان محمد بن مسلم ثقة بل قيل في ترجمته انه من
اوثق الناس ويبقى بعد ذلك ان الرواية مضمرة وان كان يمكن الاعتذار عن الاضمار بان شان محمد بن مسلم يقتضي ان المسئول عنه
هو الامام ع ثم على تقدير قبول الرواية بل صحتها لا مناص عن طرحها اذ لم يفت احد بوجوب ما فيها لكن الاستحباب مما لا اشكال فيه من باب
التسامح في ادلة السنن قوله وعما دون الدرهم البغلي من الدم المسفوح الذي ليس احد الدماء الثلثة وما زاد على ذلك يجب
ازالته ان كان مجتمعا اراد بالمسفوح الدم الخارج من ذي النفس وقيده بان لا يكون احد الدماء الثلثة ولا بد من تقييده بكونه غير
دم القروح والجروح بدلالة ما تقدم وح نقول ان الدم الموصوف قد يكون دون الدرهم وقد يكون زائدا على قدر الدرهم وقد يكون
بقدر الدرهم من دون زيادة ولا نقصان وحكم الاول هو العفو وحكم الثاني وجوب الازالة والظاهر ان لفظ ذلك في عبارة المصنف اشارة

الى نفس الدرهم فتكون مشمولة للحكمين الاولين كعبارته في المعتبر حيث قال ما عدا هذين الدمين يعني دم القروح والجروح ودم
الحيض من الدماء المسفوحة مثل دم الفصاد والذبيحة فانه لا يجب ازالة ما نقص منه عن سعة الدرهم اتفاقا منا ويجب ازالة ما زاد
عن الدرهم انتهى وكيف كان فالحكمان الاولان مما لا خلاف فيهما ظاهرا بل قد وقع دعوى الاجماع عليهما في كلام جماعة كما عرفت
دعواه على الاول منهما في كلام المعتبر وممن ادعى الاجماع عليهما علم الهدى ره في الانتصار حيث قال ومما انفردت به الامامية القول
بان الدم الذي ليس بدم حيض يجوز الصلوة في ثوب او بدن اصابه منه ما ينقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي وهو المضروب
من درهم وثلث ثم نقل عن الحسن صالح بن حي انه كان يقول في الدم اذا كان على الثوب منه مقدار الدرهم يعيد الصلوة
وان كان اقل من ذلك لم يعد قال وهذا امضاه لقول الامامية واجماع الفرقة هو دليلها على صحة قولها انتهى والعلامة ره
في لف فانه قال فيه ما عدا الدماء الثلثة وغيره دم نجس العين ودم القروح والجروح اللازمة من الدماء ان كان مقدارها ازيد من سعة
الدرهم البغلي وجبت ازالته اجماعا وان كان اقل منه لم يجب اجماعا انتهى وقال في كره اجمع الاصحاب على ان الدم المسفوح وهو الخارج من ذي
النفس الذي ليس احد الدماء الثلثة ولا دم القروح والجروح انه اذا قل من درهم بغلي لم يجب ازالته للصلوة وان كان ازيد من مقدار
الدرهم وجب ازالته نقل ذلك المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في جملة من كتبه انتهى ولكن هذه العبارة لا تعطي استقلاله بدعوى الاجماع
كما توهم وانما تعطي حكايته عن الفاضلين ونسبته اليهما مع انه لم يصرح في المعتبر بدعوى الاجماع في الثاني لعلها مبنية على توهم مجموع
اجماعي الحكمين بها مع تصريح العلامة ره بالاجماع فيهما وتصريح المصنف ره في الاول يصح ما ذكره من العبارة او ان صاحب ك استفاد
الاجماع من المعتبر في الثاني من جهة انه ذكر حكمه مسلما وعقبه بقوله وفي وجوب ازالة ما كان درهما روايتان فاستفاد منه بحكم المقابلة
كون الحكم الثاني مسلما وقال في الحدائق والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في ان ما نقص عن سعة الدرهم المسفوح الذي ليس من احد
الدماء الثلثة ولا دم القروح والجروح معفو عنه وان ما زاد منه على الدرهم لا يعفى عنه ويدل على الاول بعد الاجماع المدعى من جمع
كالمحقق في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والنهاية والتذكرة ولف الاخبار الاتية وعلى الثاني مضافا الى الاجماع المدعى ايضا الاخبار
الدالة على نجاسة الدم كما تقدم والاخبار الاتية الدالة على العفو على الناقص انتهى وبما ذكرنا يتبين الحال وارتفع الاشكال عن
الحكمين جميعا ومن هنا كان ما حكاه العلامة ره في لف عن ابن ابي عقيل ره من قوله ان اصاب ثوبه دم فلم يره حتى صلى فيه ثم رآه بعد
الصلوة وكان الدم قدر الدينار غسل ثوبه ولم يعد الصلوة وان كان اكثر من ذلك اعاد الصلوة ولو رآه قبل صلوته وعلم ان في
ثوبه دما ولم يغسله حتى صلى غسل ثوبه قليلا كان او كثيرا وقد روي ان لا اعادة عليه الا ان يكون اكثر من مقدار الدينار انتهى
مردود الا من جهة اناطة الحكم بالزيادة عن مقدار الدينار لا الدرهم لانه حكي في الجواهر عن الوسائل ان الدينار بسعة الدرهم تقريبا
بل من جهة انه يظهر منه التردد في اصل العفو والميل الى العدم وهو مخالف للاجماع بقسميه مضافا الى النصوص المستفيضة كحسنة محمد
بن مسلم او صحيحته المضمرة في الكافي والمسندة الى الباقر ع في رواية الصدوق ره وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور ورواية جميل بن دراج
ورواية اسمعيل الجعفي الاتي ذكرها جميعا في طي الكلام على الحكم الثالث انشاء الله تع وحكي في لف عن ابن ابي عقيل ره انه احتج على وجوب
الغسل مع سبق العلم بما رواه ابو بصير عن الصادق ع قال ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة عليه و
ان علم به قبل ان يصلي فنسي وصلى فعليه الاعادة واطلاق الاعادة يقتضي وجوب الغسل مع كثرة الدم وقلته واجاب عنه بالمنع من السند
اولا وبعدم الدلالة على ما ادعاه ابن ابي عقيل ثانيا واما الحكم الثالث فقد وقع الخلاف فيه على قولين احدهما وجوب الازالة حكاه
في لف عن الشيخين وابني بابويه وابن البراج وابن ادريس وهو ظاهر ما حكيناه من عبارة الانتصار بل صريحه وقال في ق ودم الفصاد
والرعاف وما يجري مجراه من دم الحيوان الذي له نفس سائلة نظر فيه فان بلغ مقدار الدرهم وهو المضروب من درهم وثلث وجبت ازالته
وان كان اقل من ذلك لم يجب ذلك فيه انتهى وقال في الوسيلة بعد ذكر ما يجب ازالته قليلا كان او كثيرا وما لا يجب ازالته كذلك مثل دم
البق [illegible] والثالث سوى ما ذكرناه من سائر الدماء فانه يجب ازالته اذا بلغ مقدار درهم فصاعدا في موضع واحد وفي مواضع متفرقة
انتهى وهو مقتضى كلام كل من اقتصر في تقدير العفو عنه على ما دون الدرهم كابن زهرة ره فانه بعد الحكم بنجاسة الدماء الثلثة قال وكذا
الدم المسفوح من غير هذه الدماء الا انه يجوز الصلوة في ثوب اصابه من دم القروح والجروح ما نقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي
المضروب من درهم وثلث مع الاختيار ورفع الحرج وان كان التنزه عن ذلك افضل فاما ان كان عليه في ازالته الحرج لكون الجروح و

القروح

القروح لازمة فان ازالته لا تجب قليلا كان او كثيرا انتهى والحلبي فانه قال في اشارة السبق بعد الحكم بعدم العفو عن الدماء الثلثة ما لفظه وما
عداها من باقي الدماء المحكوم بنجاستها معفو عن قليلها وهو ما نقص عن سعة الدرهم الوافي المضروب من درهم وثلث والتنزه عنه
افضل انتهى وحكي عن اللوامع نسبة هذا القول الى الاكثر ووصفه في ك بانه المشهور وحكي مثله عن كشف الالتباس بل في ف دعوى
الاجماع عليه وكذا في السرائر وثانيهما العفو عن قدر الدرهم وعدم وجوب ازالته وهو مذهب سلار في المراسم فانه قسم النجاسات على
ثلثة اضرب احدها يجب ازالة كثيره وقليله ومنها ما يجب ازالة كثيره دون قليله ومنها ما لا يجب قليله وكثيره الى ان قال والثاني
كل دم غير دم الحيض والاستحاضة والنفاس لان هذا الدم اذا كان في ثوب منه قدر الدرهم العرفي متفرقا كان او مجتمعا اجازت
الصلوة فيه وان زاد على ذلك وجب ازالته انتهى ونسبه في ك اليه والى السيد المرتضى رض في الانتصار ولا اعرف لهذه النسبة وجها فانا
قدمنا لك ذكر عبارته بعينها ولا دلالة لها فيها عليها بل هي صريحة في المصير الى القول الاول وحجة القول الاول امور الاول ما تمسك به
في الذخيرة من ان الذمة مشغولة بالصلوة يقينا ولا تحصل البراءة اليقينية الا بازالته فتجب وفيه انه انما يتم على مذهب القائلين
بالاشتغال عند الشك في شرطية شيء او مانعيته ولا يتم على مذهب القائلين بالبراءة الثاني الاجماع المدعى في كلام الشيخ ره في ف
وفي كلام ابن ادريس ره في السرائر الثالث قوله تع وثيابك فطهر وهو عام تركناه فيما نقص عن الدرهم بدليل مخصص به فيبقى غيره
مندرجا تحت العموم واورد عليه في الذخيرة بان اتمام هذا الدليل يتوقف على اثبات العموم في الاية وان المراد بالتطهير هو المعنى العرفي
وذلك لا يخلو عن اشكال انتهى الرابع قوله ع انما يغسل الثوب من البول والمني والدم فانه يقتضي باطلاقه وجوب ازالة الدم كيف كان
خرج من ذلك ما وقع الاتفاق على العفو عنه وهو ما دون الدرهم فيبقى الباقي الخامس الاخبار الخاصة كصحيحة عبد الله بن ابي يعفور
قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قال قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر قال قلت فالرجل يكون في ثوبه
نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار
الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة وهي صريحة في المطلوب اذ لو كان العفو عن مقدار الدرهم ثابتا لما وجب اعادة الصلوة مع نسيان
غسله وما رواه المفيد ره عن احمد بن محمد عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ابي جعفر عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابه عن ابي
جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا لا باس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس به
ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم قال بعض المحققين ره ولا يقدح الارسال لان المرسل جميل ولا ابن حديد لان الراوي عنه ابو جعفر محمد
بن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل فكيف يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون عنده قرينة على صدقه
مثل كون الرواية معلومة الانتساب الى من يروي عنه هذا الضعيف انتهى ورواية اسمعيل الجعفي عن الباقر ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان
اقل من قدر درهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا
يعيد الصلوة قال في الذخيرة تقريبا للاستدلال بها انه علق فيها الحكم بعدم الاعادة على وصف الاقلية فينتفي بانتفائه عملا بمفهوم الشرط ثم قال
وهذا الوجه ضعيف جدا وحجة القول الثاني امور الاول الاصل وقد تمسك به في ك وفيه انه ليس المراد به سوى اصالة البراءة عن وجوب
ازالة ما كان بقدر الدرهم وهو مردود باستفاضة النصوص بنجاسة الدم ووجوب ازالته ولازمه مانعية مطلق النجاسة للصلوة خرج ما خرج ويبقى
الباقي فقد ثبت في الشرع اصل ثانوي فيجب الرجوع اليه دون اصالة البراءة الثاني اطلاق الامر بالصلوة فلا يتقيد الا بدليل وهو
مبني على القول بوضع اسامي العبادات للاعم الثالث حسنة محمد بن مسلم او صحيحته المضمرة في الكافي والمسندة الى الباقر ع في رواية الصدوق
ره قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في
صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره فاذا كنت قد رايته وهو اكثر من قدر الدرهم
فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه ورواية اسمعيل الجعفي المتقدمة في دليل القول الاول قال في ك بعد ذكرها
وجه الدلالة انه ع رتب الاعادة على كون الدم اكثر من مقدار الدرهم فينتفي بانتفائه عملا بمفهوم الشرط وهو يستلزم العفو مع المساواة ثم قال ولا
تعارض بالمفهوم الاول لاعتضاد الثاني باصالة البراءة والرضوي ان اصاب ثوبك دم فلا باس بالصلوة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف
الى اخره والمروي عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه ع قال وان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ولا تصل فيه حتى تغسله قال
في الجواهر الدينار بسعة الدرهم تقريبا واجيب عن الاول اولا بانه مبني على القول بكون المقام مورد البراءة واما على القول بكونه موردا

انهما

للاشتغال

للاشتغال فلا وجه له وثانيا بانه مع التسليم نقول انه قد ارتفع بالاصل الثانوي الثابت في نوع المقام من وجوب ازالة النجاسة للصلوة
وما في حكمها فهو المرجع دون اصل البرائة وثالثا بارتفاعه بالادلة الخاصة المسلمة من الاجماع والاخبار وعن الثاني بانه بعد تسليم
القول بالاعم نقول بانه قد تقيد الاطلاق بما دل على وجوب ازالة النجاسة عموما ووجوب ازالة ما كان من الدم بقدر الدرهم و
عن الثالث اما عن رواية محمد بن مسلم فمن وجوه احدها الطعن فيها بالاضمار فان القائل مجهول فلعله ممن لا يجب اتباعه واجاب
عنه في ك بان ذلك غير قادح اذ من المعلوم ان محمد بن مسلم لا يسئل في ذلك غير الامام ع وليس هذا من كتب المتقدمين ان الائمة
في مثل هذه الاحاديث انما حصل من قطع الاخبار بعضها من بعض فان الراوي كان يصرح باسم الامام ع الذي روى عنه في اول
الروايات ثم يقول وسئلته عن كذا الى ان تستوفي الروايات التي رويها عن ذلك الامام ع فلما حصل القطع توهم الاضمار وينبغي التنبيه لذلك
انتهى ويؤيده انه وضع كتب الاخبار من الكتب الاربعة وغيرها انما هو لنقل احاديث اهل البيت ع لم يعتمد مؤلفها الا الى جمعها
مع تصريحهم بذلك في اوائل كتبهم فالم يعلموا بنقله عنهم ع كيف يصح لهم دعوى حجيته عندهم فانقل عنهم مع ان التقطيع انما صدر منهم
ومما الزم كل حديث الى ما يناسبه من الباب ثانيها ان من الظاهر ان لفظ ذلك في قوله ع وما كان اقل من ذلك اشارة الى الدرهم ومن
المحتمل ان يكون المراد بقوله ع وما اكثر من قدر الدرهم انه بقدر الدرهم فاكثر منه كما في قوله تع فان كن نساء فوق اثنتين حيث ان المراد
اثنتين فما فوق وقد شاع التعبير بمثل ذلك عن اول المراتب اعني ما اضيف اليه لفظ اكثر كما في رسالة يونس سئلته عن حد المكاري
الذي يصوم ويتم قال ايما مكار اقام في منزله او البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه الصيام والتمام وان كان له مقام في منزله
او البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار لظهور ان المراد عشرة فاكثر ومثلها ما ورد في تحديد الفصل بين
الرجل والمرئة في الصلوة باكثر من عشرة اذرع ونحو ذلك كثير متعارف ثالثها ان ندرة حصول العلم بمساوي الدرهم قرينة على عدم
التعرض في الرواية لبيان حال المساوي حيث ان الغالب ولو بحسب اعتقاد الناظر في سعة الدرهم اما حصول القطع بكونه اكثر وان اتفق
كون الدم مقدار الدرهم تحقيقا فجاء فلذلك لم يتعرض له في الرواية وعلى هذا يكون المرجع فيه هو الاصل الثانوي الثابت في الشرع
من وجوب الازالة واما عن رواية الجعفي فبان الاستدلال بها مبني على العبرة بمفهوم الجملة الشرطية الاولى وهو معارض بمفهوم الجملة الشرطية الثانية
فيه لكن هذا الجواب قد رده بما بقيه من وجه الدلالة ولا يخفى ضعفه اما اولا فلعدم جريان اصل البرائة مع وجود الاصل الثانوي الثابت
بالادلة المعتبرة واما ثانيا فلان الاصل لا يعارض الدليل لانه لا يتم الا على القول باعتبار الاصول من باب الظن وقد ابطلناه في محله
واما ثالثا فلان الجملة الشرطية الثانية تصريح ببعض المفهوم لانه مرتبط اه منه مفهومه حتى يعارض منطوق الجملة الشرطية الاولى لكن
هذا الوجه مبني على الاغماض عن ان المراد بقوله ع وان كان اكثر من قدر الدرهم هو انه كان بقدر الدرهم فما فوقه والا كان تصريحا
بتمام المفهوم في هذا المقام بخصوصه ولا ينافي هذا صحة اصل القاعدة التي هي عبارة عن انه اذا وقع التصريح ببعض المفهوم في جملة شرطية
ثانية لم يكن لها مفهوم مفيد في غير هذا المقام واما رابعا فلانه على تقدير تسليم تعارضهما نقول الترجيح لمفهوم الجملة الاولى لاعتضاده
بالشهرة المحققة والمنقولة والاجماعات المحكية بل المحصلة والادلة الدالة على وجوب ازالة النجاسة للصلوة وما في حكمها وبهذا البيان
يعلم ان ادلة القول الاول ترجح على ادلة القول الثاني في مقام التعارض قال بعض المحققين وعلى فرض التكافؤ فلا بد من الرجوع
الى العمومات المانعة عن الصلوة في النجاسة بل خصوص الدم لكن قد يتجه عليه الاشكال بانه قد اختار في تعارض الخبرين وتكافؤهما التخيير
بينهما حال العمل فاشاء منهما متعينا عليه بتواتر الاخبار دون التساقط حتى يرجع الى العمومات مع وجودها او الى الاصل مع انتفائها اه و
ذلك يظهر قوة القول الاول وعكس في الجواهر فقوى القول الثاني وهو العفو مستندا في ذلك الى تاويل الصحيح والمرسل السابقين
اللذين هما عمدة ادلة القول الاول الى ما يوافق ادلة القول الثاني وايد ذلك بملاحظة كلماتهم فقال ثم قد يقوى ان المراد بالدرهم فيهما
يعني الصحيح والمرسل السابقين هو ما لا يعتبر لشاما الغلبة عدم العلم بمقدار الدرهم الا بالزيادة عليه والا فليس المراد به هو المساوي تحقيقا
فيبقى ح ما دل على العفو عنه من غير معارض حتى الاطلاقات لانقطاعها به ولا ينافيه الاقتصار في النص على العفو عما دون الدرهم لما
عرفت من ندرة معرفة مقدار الدرهم بل ولا في الفتاوى لذلك ايضا فلا ظهور فيها بعدم العفو حتى ينسب الى الشهرة من جهته تارة والى الاجماع
اخرى والى تفرد سلار خاصة او مع المرتضى رض ثالثة وقد يؤيده ملاحظة كلماتهم فانهم وان اقتصروا في اولها دون الدرهم لكن في اثنائها
يذكرون الدرهم قال في ف اولا فان بلغ مقدار الدرهم وجب ازالته قليله وكثيره وان كان اقل من ذلك لم يجب ثم حكى عن بعض العامة القول بعد

العفو

العفو مط وعن اخر العفو عن المقدار المخصوص مط من اي نجاسة وغير ذلك الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط لانا لا نأمن
ذلك في مقدار الدرهم في الدم لانا اخرجنا ذلك بدليل وايض فقد علمنا حصول النجاسة ووجوب ازالتها ومن ادعى مقدارا فعليه
الدلالة ونحن اذا اعتبرنا مقدار الدرهم فلاجماع الفرقة الى اخره وكذا علق المرتضى رض العفو في اول كلامه في الانتصار على ما دون
الدرهم لكنه ذكر في الاثناء ستعرات تقريبا ما يقتضي العفو عن الدرهم صريحا او كالصريح وفي كشف الحق بعد ان علق العفو على
ما دون الدرهم ناسبا له الى الامامية قال وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد خالف الخ وظاهره ان خلافه
في تقديره الى عين الدرهم خاصة دون المقدار وفي الجامع وقد عفي عن دم دون سعة الدرهم الكبير في ثوب او بدن فان كان متفرقا لو جمع
لكان لسعة الدرهم فلا باس وهي باجمعها ظاهرة فيما قلناه ويزيده تاييدا عدم معروفية عنوان الخلاف في ذلك سابقا بل اول من ذكره
هو المصنف في المعتبر وتبعه من تأخر عنه ومن هنا ظهر لك قوة القول بالعفو عنه كما انه ظهر لك ما وقع من بعضهم من الخلل في النقل
فتأمل جيدا وانت خبير بما فيه اما اولا فيما ذكره من دعوى كون المراد بالدرهم في الصحيح والمرسل هو خصوص ما زاد على الدرهم فلانه مبني على
اخراج اللفظ عن حقيقته مع صراحته في معناه الحقيقي الى التجوز الغير المتعارف بواسطة ما تمسك به ارباب القول الثاني مع ضعفها
على الرواية الاولى والاختلاف فيهما مع ما في متون ما يحتمل فيه صلاحية التمسك من الاضطراب الذي يضعف على وجه يوجب انطباقه على
مؤدى الصحيح والمرسل اظهر من العكس بحسب القواعد اللفظية واما ثانيا فيما ذكره من كلمات الاصحاب رض فلان من المعلوم ان العنوان الذي
يذكر وعنه اظهر دلالة من ذيل الكلام لان العناوين عندهم بمنزلة الحد ويراعون الاهتمام في تنقيحها وحيث عرفت المقصود المسوق له
الكلام منها انشا محوا في ذيل الكلام اعتمادا على ما نقحوه في صدره وهذا بخلاف الخطابات العرفية فان التكلم قد يقدم على الكلام غافلا
عن بعض جهاته ثم يستدرك ما وقع منه من الخلل في ذيله كيف لا والتعدي الى الختام لفظة دون مضافة الى الدرهم في العنوان لخصوصيته
حاصلة لحذفها لا ان الحذف اولى بالسهو والمسامحة من الزيادة فتدبر فتحصل مما ذكرناه ان المختار هو عدم العفو عن مقدار الدرهم هذا
وينبغي التنبيه على امور الاول انه قيد المصنف ره الدم المعفو عنه بكونه غير الدماء الثلثة الحيض والنفاس والاستحاضة وتوضيح ذلك يقتضي
وضع الكلام في مقامين الاول في استثناء دم الحيض من عنوان الدم المعفو عنه فنقول ادعى عليه الاجماع في الغنية وفيها حكي عن التنقيح
ونفي عنه الخلاف في السرائر والذخيرة وقال المصنف ره في المعتبر قال الاصحاب دم الحيض يجب ازالة قليله وكثيره وروى ذلك عن ابي بصير
قال لا تعاد الصلوة من دم لم تبصره الا دم الحيض فان قليله وكثيره في الثوب ان رآه وان لم يره سوا الا ان الراوي له عن ابي بصير ابو سعيد
وهو ضعيف والفتوى موقوفة على ابي بصير وليس قوله حجة لانا نقول الحجة عمل الاصحاب بمضمونه وقبولهم قوله وان ابا جعفر بن بابويه
قاله والمرتضى والشيخان واتباعهما ويؤيد ذلك ان مقتضى الدليل وجوب ازالة الدم قليله وكثيره عملا بالاحاديث الدالة على ازالة الدم لقوله
لاسماء ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء وما رواه سورة بن كليب عن الصادق ع عن الحائض قال تغسل ما اصاب ثوبها من الدم لكن ترك العمل بذلك
في بعض الدماء لوجود المعارض فلا يجب العمل به في الباقي انتهى وقال في ثوبه بعد ذكر عبارة المعتبر وفيه ان ما ذكره في هذه الرواية من ان
الفتوى موقوفة على ابي بصير وان تبعه فيه جملة ممن تأخر عنه كصاحبي ك والمعالم حيث لم يقفوا في الرواية على هذا الطريق الا ان الشيخ ره
في موضع اخر وكذا صاحب الكافي عن ابي بصير عن الباقر والصادق عليهما السلام واما ما ذكره من جبر ضعفها بعمل الاصحاب فهو جيد وما
ذكره من حديث اسماء فالظاهر انه من طريق العامة حيث انه لم يذكر في كتب اخبارنا فيما اعلم وبذلك صرح في المعالم ايض واما قوله ان
مقتضى الدليل وجوب ازالة الدم فجيد واما مناقشة صاحب المعالم هنا بانه ليس فيما وصل الينا ونقله الاصحاب في كتبهم من الاخبار المعتمدة
حديث مطلق في ايجاب ازالة الدم بحيث يصلح لتناول القليل من دم الحيض بل انما هي ظاهرة في الكثير او مفروضة في غير دم الحيض فهو مردود
بما قدمناه في نجاسة الدم من الاخبار الدالة باطلاقها على نجاسة الدم قليلا كان او كثيرا دم حيض كان او غيره فارجع اليها وتدبر على انه
يكفي في المقام ان يقول وبه اعترف ايض في اخر كلامه انه قد وردت الاخبار المعتبرة المعتضدة باتفاق الاصحاب بانه يشترط في صحة الصلوة الطهارة
من الدم في ثوب المصلي او بدنه وانه لو صلى فيه عالما او ناسيا تجب عليه الاعادة ومن البين ان دم الحيض وان قل موجب للنجاسة وبالجملة
فالحكم باستثناء دم الحيض من البين مما لا اشكال فيه انتهى ولا يخفى ان التاييد الذي ذكره المصنف ره مبني على قطع النظر عن خصوص ما دل على
العفو عن دم الحيض وعلى هذا التقدير لا يتم مطلوبه من عدم العفو عن دم الحيض لان اتمامه موقوف على ان يكون دليل العفو من الدم قد
ورد في خصوص بعض الدماء حتى يبقى الباقي تحت حكم وجوب الازالة واشتراط صحة الصلوة بازالته وليس كذلك فانه قد ورد دليل العفو عما

دون

دون الدرهم من الدم مطلقا شاملا لدم الحيض وغيره فيكون خاصا فيخصص به عموم ما دل على وجوب ازالة الدم واشتراط صحة الصلوة
بها لكن منع في الرياض شمول اطلاق اخبار العفو للمقام لعدم التبادر لاختصاص الخطابات فيها بالذكور دون النسوة ولختصاصها بمن
شابههم دم الحيض نادر بالضرورة ولذا لم يكن من الافراد المتبادرة فلا يعترض بمثل شيء من الادلة السابقة وفيه ان ندرة الملاقاة
لا يوجب انصراف اسم الدم قطعا فتحصل مما ذكرناه لزوم استثناء دم الحيض وان العمدة فيه هو الاجماع المنقول المعتضد بنفي الخلاف
والخبر المجبور به ثم انه قد يتمسك في استثنائه بوجوه اخر احدها ما في الرياض من استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة وفيه
مع تماميته بناء على القول بالبرائة في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية ان دليل العفو عما دون الدرهم من الدم مطلق شامل
لدم الحيض ايضا وثانيها ما تمسك به بعضهم من قوله تعالى وثيابك فطهر وفيه ما عرفت من كون دليل العفو شاملا للحيض ايضا
وما تقدم من عدم ثبوت كون التطهير في زمان نزول الاية حقيقة في معنا المتعارف في هذا الزمان عند الفقهاء والمتشرعة وثالثها
ما في الفقه الرضوي وان كان الدم حمصة فلا باس بان لا تغسله الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل او كثر
واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم وفيه انه لم يثبت عندنا حجيته ولم يعلم استناد الفقهاء اليه حتى يوجب الحكم بانجباره المقام الثاني
في دم النفاس والاستحاضة والمشهور الحاقهما بدم الحيض في عدم العفو بل في جامع المقاصد انه عليه الاصحاب وفي السرائر نفي الخلاف عنه
وفي الغنية الاجماع وسبقه الى ذلك في الخلاف حيث قال ودم الحيض والاستحاضة والنفاس لا يجوز الصلوة في قليله وكثيره الى ان قال دليلنا
اجماع الفرقة انتهى ولم يحك خلاف صريح الا عن صاحب الحدائق ره فانه حكم بالعفو عنهما كسائر الدماء ويظهر من علم الهدى ره في الانتصار
التردد في الحاق دم النفاس بدم الحيض ولم يتعرض لدم الاستحاضة اصلا ثم انه قد يعلل الحاق دم النفاس بدم الحيض بانه دم حيض
محتبس ورد بان الحكم معلق على دم الحيض وهو غير صادق على النفاس وعلل في المختلف الحاق دم الاستحاضة والنفاس بالحيض بعد حكايته
عن الشيخ ره بغلظ نجاسة دم الحيض من جهة ايجابه الغسل دون سائر الدماء ويشاركه في هذا الوصف دم الاستحاضة
والنفاس فيلحقان به ولا يخفى انه وجه مستنبط لا فائدة فيه وقال في كشف اللثام ويكفي في الحاقهما عدم الاجماع على العفو عنهما لاستلزام
عموم ادلة وجوب الازالة وفيه ما عرفت من الاشارة اليه من اطلاق دليل العفو عما دون الدرهم بالنسبة الى جميع اصناف الدم مع كونه خاصا
بالنسبة الى دليل وجوب ازالة مطلق الدم فيخصص به والعمدة هي الاجماعات المنقولة المعتضدة بنفي الخلاف وعدم وجدانه الا ما اشرنا
اليه من تردد علم الهدى وصاحب الذخيرة كما هو الظاهر منهما ولم يخالف في ذلك صراحة الا صاحب الحدائق حيث قال والذي يقرب عندي
في هذا المقام اما بالنسبة الى دم الاستحاضة والنفاس فالظاهر دخولهما في عموم اخبار العفو وما ذكروه من استثنائهما الحاقا بدم
الحيض نظرا الى تساويهما في ايجاب الغسل وان النفاس حيض في المعنى والاستحاضة مشتقة منه لا يخرج من القياس وبناء الاحكام الشرعية
على مثل هذه التعليلات العليلة مجازفة محضة انتهى الامر الثاني انه استثنى القطب الراوندي وابن حمزة ملحقا بدم الحيض والنفاس والاستحاضة
دم الكلب والخنزير والكافر ونقل عن ابن ادريس ره وادعى انه خلاف اجماع الامامية والمعتمد قول القطب لان المعفو عنه انما هو نجاسة
الدم والخارج من الثلثة يلاقي اجسامها فتتضاعف نجاسته ويكتسب بملاقاة الاجسام النجسة نجاسة اخرى غير نجاسة الدم وتلك
لم يعف عنها كما لو اصاب الدم المعفو عنه نجاسة غير الدم فانه يجب ازالته مطلقا وان قل وابن ادريس ره لم يتفطن لذلك فشنع على قطب
الدين بغير الحق انتهى ويفهم من كلامه ره في التذكرة ان قطب الدين انما الحق دم الكلب والخنزير وان العلامة ره زاد الكافر بل كل
نجس العين فيشمل دم الميت والميتة قال في التذكرة والحق القطب الراوندي دم الكلب والخنزير واستبعده ابن ادريس ره والحق عندي
اختيار القطب ويلحق به ايضا دم الكافر والضابط دم نجس العين لحصول حكم ظاهر للدم وهو ملاقاته لنجس العين وكذا كل دم اصابه
نجاسة غيره انتهى وهذا التعميم هو الذي يساعد عليه التعليل الذي ذكره العلامة ره انتصارا للقطب الراوندي وما حكاه في التذكرة
هو المطابق لما حكاه في السرائر حيث قال وقد ذكر بعض اصحابنا المتاخرين من الاعاجم وهو الراوندي المكنى بالقطب ان دم الكلب والخنزير
لا يجوز الصلوة في قليله وكثيره مثل دم الحيض قال لانه دم نجس العين وهذا خطاء عظيم وزلل فاحش لان هذا هدم وخرق لاجماع
اصحابنا انتهى وعن صاحب المعالم ره انه بعد ذكر كلام العلامة ره قال والعجب غفلة ابن ادريس ره عن ملاحظة هذا الاعتبار الذي
حرره العلامة ره ونبه عليه المحقق ره مع تنبهه لمثله في ظاهر كلامه السابق في البحث عما ينزح لموت الانسان في البئر حيث فرق في ذلك
بين المسلم والكافر وانكر عليه الجماعة اشد الانكار ونحن صوبنا رايه هناك واوضحنا للمقام بما لا مزيد عليه فكيف انعكست القضية هنا

فصار سوا الى الانكار ورجوعهم الى الاعتراف والمدارك في المقامين ولحيد بما كان من ابن ادريس ره هنا خلاف ما افهمه ظاهر كلام
الذي حكوا عنه وعلى كل حال فالحق ان الحيثية مرعية في جميع هذه المواضع والحكم منوط بها فان العفو الثابت في مسئلتنا هذه متعلق
بنجاسة الدم من حيث هي فان انضم اليها حيثية اخرى كملاقاة جسم نجس كان لتلك الحيثية المنضمة اليها حكم نفسها لو انفردت انتهى
لكن صاحب الذخيرة انكر الاعتداد بالحيثية المذكورة والحق ان الاخبار الدالة على العفو شاملة لدم نجس العين وشموله له يجري مجرى
النطق به فاخراجه عنه يحتاج الى دليل خاص وما يقال من ان الحيثية مرعية في جميع هذه المواضع منوط بها فان العفو الثابت
في مسئلتنا هذه متعلق بنجاسة الدم من حيث هي فان انضم اليها حيثية اخرى كملاقاة جسم نجس كان لتلك الحيثية المنضمة اليها حكم
نفسها لو انفردت انتهى لكن صاحب الذخيرة ففيه نظر لمنع دلالة الكلام على الحيثية المذكورة وقد ذكرنا نظير ذلك واوضحناه في مسئلة
النزح لموت الانسان على ان استفادة المتنجس نجاسة اخرى من ملاقاة النجاسة يحتاج الى دليل فان الاجماع لا يساعد عليه ولا دليل له
سواه فتدبر انتهى واقتفى اثره صاحب الحدائق حيث قال بعد ذكر كلام صاحب المعالم ره ما نصه لا يخفى ان صحة ما ذكره مبني على امرين احدهما
اعتبار الحيثية التي ادعاها في المقام ولا دليل عليه ظاهرا فان اطلاق الدم اعم من ذلك والحكم مترتب عليه وثانيهما استفادة النجاسة
بملاقاة نجاسة اخرى زيادة على ما كانت عليه وهو غموض لا مدرك له من الاخبار وان كان جاريا في كلامهم وبذلك يظهر الاشكال
فيما ذكره ووجه كلام العلامة ره والذي يقرب عندي في هذا المقام اما بالنسبة الى دم الاستحاضة والنفاس فالظاهر دخولهما في عموم اخبار
العفو الى ان قال واما دم الكافر واخويه فالظاهر انه لا عموم في الاخبار المتقدمة على وجه يشمله اذ لا يخفى ان المتبادر من الدم فيها انما
هي الافراد الشايعة المتكاثرة المعتادة المتكررة كما صرحوا به في غير مقام من ان اطلاق الاخبار انما ينصرف الى الافراد المتكررة الوقوع
دون الفروض النادرة مما لا يقع مدة العمر ولو واحدة فالواجب هو الحمل على الافراد المتعارفة من دم الانسان نفسه او الحيوانات التي
يتعارف ذبحها او نحو ذلك ويبقى ما عداه على وجوب الازالة وعدم الدخول تحت عموم اخبار العفو ولا ريب ان الاحتياط يقتضيه انتهى ولا يخفى
سقوط ما ذكره من انصراف الدم في اخبار العفو الى الدم المتعارف فاصابته لبدن الانسان لما اشرنا اليه سابقا من ان الانصراف انما
يتحقق بغلبة استعمال لفظ الدم في صنف دون غلبة وجوده فتحققه بغلبة ابتلاء المكلف به اولى بالمنع وقد سبقه على ذلك صاحب
الرياض ره وهو منه بعيد مضافا الى ان مثل هذا المقام لو ادعى فيه الانصراف كيف لا يدعى في اخبار نجاسة الدم ووجوب ازالته للصلوة
وغيرها مما هو مشروط بالطهارة واما ما ذكره في صدر كلامه الذي حكيناه من رد الامر الاول فهو وجيه وقد وافقه صاحب الجواهر في ذلك
تقريبا بما بينه بوجه اتقن فانه قوى ما ذهب اليه ابن ادريس ورد ما ذكره العلامة ره باطلاق الادلة بل عمومها المسلم عرفا لاضمحلال مثل
هذه الحيثية التي هي من لوازم هذا الدم وان قلنا بمدخليتها في العارضة لملاقاة محل الدم من الثوب مثل البول ونحوه ودعوى انصرافها
الى غيره لندرة اصابته ممنوعة لعدم مدخلية ندرة الاصابة في صدق اسم الدم وشموله والمعتبر هو الاول بل قد يدعى اضمحلال الحيثية
فيما لو لاقى الدم قبل الاصابة نجاسة استهلكها ثم اصاب لعدم صدق النجاسة لغير الدم فلا يجري على المتنجس به غير احكامها لعدم قابلية الدم
للنجاسة بها استصحابا للحالة السابقة السالم عن المعارض ضرورة عدم تناول ما دل على نجاسة الملاقي للنجاسات لمثله انتهى ومما اوردناه على
صاحب الحدائق تعلم سقوط ما في الرياض من عدم انصراف اطلاق الاخبار بالغسل واعادة الصلوة اليه لندرة ملاقاة دم نجس العين لثوب
الانسان او بدنه وقال بعض المحققين ره وعلل بعض الحاق دم نجس العين بالدماء الثلثة بتضاعف النجاسة بملاقاته لنجس العين وهو مبني
على ثبوت تضاعف النجاسة او المتنجس للتنجس وبسط المقال في ذلك انه يتوقف تضاعف النجاسة على اربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجس نجس
العين فنجاسة نجس العين ككون الكافر ونجاسة المتنجس كصيرورة ماء العنب المتنجس خمرا وحكمهما ان الحكم الشرعي ان كان مترتبا على نفس عنوان
النجس او المتنجس فلا ينبغي الاشكال في وجوب ترتيب حكم العنوانين فاذا قال الشارع الكافر حكمه كذا والميت حكمه كذا فالكافر الميت يجتمع فيه
الحكمان الا ان يكونا متماثلين فيتداخلان او يكون احدهما قابلا للدخول تحت الاخر كما اذا ورد الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين
وما اصابه الدم مرة فيكفي المرتان وقد يشكل التداخل فاذا قال الشارع يجب نزح الثلثين مثلا للكافر واربعين للميت وفرضنا الملاقاة
كل بحيث يتحمل مادة الاجتماع وان كان الحكم الشرعي مرتبا على النجاسة فان كان مرتبا على مطلق النجاسة فلا اشكال في اتحاد الحكم فاذا
قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين كفى المرتان ولو لاقى الثوب الف فرد من النجاسة اذ النجس لا يقبل الاتصاف بالنجاسة لامتناع تحصيل
الحاصل وان كان الحكم الشرعي مرتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان نجاسة الخنزير حكمها كذا ونجاسة معفو عنها ولم يثبت ان نجاسة

البول كلب او بنت خلاف فلا ظاهر تضاعف النجاسة سواء جعلنا النجاسة صفة منتزعة من الاحكام الشرعية التي حكم بها الشارع على
العنوانات النجسة او الاعيان الملاقية لها ام جعلناها صفة اصلية سيفرع عليها تلك الاحكام اذ لا استحالة في قيام نجاستين
بجسم واحد اذا كانتا متغايرتين بان كشف عن ذلك تغاير احكامهما سيما الواردة في النجاسات الواقعة في البئر انتهى و
كان وجه اشكال التداخل فيما ذكره من المثال الذي بين العنوانين عموم من وجه هو انه يتعارض الدليلان بالعموم من وجه و
حكم تعارضهما انه اذا لم يكن مرجح بحسب الدلالة وجب التوقف والرجوع الى اصل موافق لاحد الطرفين ومعلوم انه ينبغي
ملاحظة وجه وجوب النزح فان كان للتعبد محضا كان الاصل هو البراءة ومقتضاها عدم لزوم نزح الاربعين وان كان لتنجس البئر
كان الاصل هو الاشتغال نظرا الى انه مع تحقق التنجس اذا شك في المطهر لزم تحصيل اليقين بالبراءة ولا يجري لاصالة البراءة ح
هذا ويبقى الكلام في اصل المقصود فنقول الان ما حققه وفصله انما يجدي في العارض بان اختلاط احد النجسين بالاخر او اصاب
احدهما ما اصابه الاخر من ثوب ونحوه ولا يدفع ما ذكره صاحب الجواهر ره من اضمحلال الحيثية التي هي من لوازم ذات هذه الدماء
فدم الكافر او نجس العين لا ينفك عنه اضافة اليهما ولا ملاقاته لهما فالحق ان اطلاق العفو عن الدم يشمل دم الكلب والخنزير والكافر
وملاقاته لهما لا يوجب احداث حكم اخر فيه لان ذلك لازم وجوده اذ لم يتحصل الا في عروقهما نعم يجري البحث هنا في شيء اخر وهو
ان الكفر حيثية ذاتية للانسان الكافر وقد قلنا ان الحيثية الذاتية لا تغير الحكم فاذا وقع في البئر ومات فيها فقد حصل هناك
عنوانان موت انسان في البئر وحكمه نزح سبعين دلوا ووقوع الكافر فيها وهو مما لا نص فيه وحكمه نزح الجميع ومعلوم ان ملاقاة
الكافر لماء البئر ليست طارئة بعد موت الانسان فيه حتى يجتمع هناك عنوانان عرضيان فيحكم على كل منهما بحكمه بل حصل موت الانسان
وموت الكافر في حال واحد لكون الموضوع المعنون بالعنوانين موجودا واحدا فهل يحكم عليه بنزح سبعين الذي هو بمنزلة العفو في الدم
لانه انسان مات في البئر والكفر وصف لازم له لا يعبأ في تغيير الحكم او يحكم عليه بالحكمين فنقول ان الوجه مع التزام مثله في دم الكافر ونحوه
بالعفو لما عرفته من كون الاضافة من لوازم وجوده وكونها غير مؤثرة للتقييد هو ان نلتزم بان الواجب هنا نزح الجميع لان وقوع الكافر
في البئر ونحوه حيا ليس مما ورد فيه نص فبمجرد وقوع الكافر وملاقاته لماء البئر يحكم عليه بنزح الجميع لكون الكافر من النجاسات الغير المنصوص
حكمها وح يدخل فيه نزح سبعين فيسقط وان شئت قلت ان وقوع الكافر سبب سابق ترتب عليه المسبب الذي هو نزح الجميع وموته فيه
الذي يعبر عنه بموت انسان في البئر سبب لاحق فلا يترتب عليه النزح لعدم صلاحيته للتاثير من جهة انتفاء الموضوع ولا مجال لان يقال
ان اطلاق موت انسان في البئر شامل لموت الكافر ايضا لا يتحقق الا بعد وقوعه فيها فوقوع الكافر كوقوع المسلم لا حكم له لكونه مقدمة
يتوقف عليها موت الانسان في البئر فلا يحكم ح الا بنزح سبعين دلوا لاجل الاطلاق المذكور وذلك لانا نقول ان بدن المسلم ليس
نجسا حتى يكون وقوعه سببا لملاقاة البئر للنجاسة بخلاف الكافر فانه ببدنه نجس لم ينص على حكم وقوعه في البئر فيجب فيه نزح الجميع هذا
وقد استدل صاحب الرياض هنا لعدم العفو بوجهين احدهما الاصل في العبادة واستصحاب اشتغال الذمة المحتاج الى البراءة
اليقينية مع عدم عموم في اخبار العفو لكون الدم فيها منصرفا الى ما هو الشايع المتعارف اصابته لثياب المكلف او بدنه وهو ما عدا
دم نجس العين من الكلب والخنزير والكافر والميتة وثانيهما الخبر الموثق بعبد الله بن بكير المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان الصلوة في كل شيء حرام اكله
فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله تعالى اكله الحديث ولا وجه
لشيء منهما اما الاول فلما تقدم الاشارة من منع كون الاصل عند الشك في جزئية شيء للعبادة او شرطيته لها او مانعيته عنها الاشتغال
مضافا الى منع الانصراف في الدم واما الثاني فلان النسبة بين الموثق المذكور وبين اخبار العفو عن الدم هي العموم من وجه لافتراق الاول
في البول لان كل شيء منه شامل للبول والدم وغيرهما وافتراق الثاني في دم ما يحل اكله ويجتمعان في دم غير ما يحل اكله ومع عدم
الرجحان بقوة الدلالة يجب التوقف والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما وهو هنا الاصل الثانوي الذي هو وجوب ازالة النجاسة
لما هو مشروط بالطهارة لكن قد حققنا في محله ان دخول بعض موارد الاجتماع تحت احد العامين يكشف عن عدم تطرق التخصيص
فيقوى دلالته فيه لم وهنا قد علم دخول دم الانسان المحرم اكله تحت عموم ادلة العفو فيبقى على حالها ويحكم بخروج مورد الاجتماع
عن تحت حكم الموثق ان كان كل شيء فيه غير الدم في ادلة العفو مط فيكون الحكم لها الا انه فان قيل ان مساق الموثق ظاهر في الحيوان
الذي يحرم اكله فلا يشمل الانسان قلنا لا يتم الاستدلال ح في الكافر والميت مضافا الى ان لقائل ان يمنع من ذلك فالحق ان

العفو ثابت في دم نجس العين مطلقا الامر الثالث انه قال في الحدائق ويلحق بدم الحيض هنا في عدم جواز الصلوة قليله وكثيره دم الغير لمرفوعة البرقي
عن الص ع قال دمك انظف من دم غيرك اذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك فلا باس وان كان دم غيرك قليلا كان او كثيرا فاغسله
ولم اقف على من تنبه على هذا الكلام الا الامين الاسترابادي فانه ذكره واختاره والى هذه الرواية اشار ايضا في كتاب الفقه
الرضوي فقال وان روي ان دمك ليس مثل دم غيرك انتهى وانت خبير بان الرواية المرفوعة الغير المعمول بها مما لا يصح الافتاء به على طريقتنا
الامر الرابع ان الموجود في اخبار العفو انما هو استثناء ما دون الدرهم في الثوب ولا تعرض فيها للبدن الا في رواية المثنى الاتية
واختلف عبارات الاصحاب فاقتصر في الفقيه والهداية والمقنعة والمراسم والغنية وكثير كما في كشف اللثام على الثوب وجمع بين الثوب
والبدن في المتن وفي الانتصار والسرائر والجامع واطلق كثير كما في كشف اللثام فلم يقيد العفو عما دون الدرهم بشيء من الثوب و
البدن ولكن قال في المنتهى على ما حكي حكم البدن حكم الثوب في هذا الباب ذكره اصحابنا ويؤيده رواية مثنى بن عبد السلام ولان المشقة
في البدن موجودة كالثوب بل ابلغ لكثرة وقوعها لانه يتعدى الى الثوب غالبا الا منه انتهى وقد تقدم في عبارة الانتصار دعوى الاجماع
على العفو في الثوب والبدن كليهما وقال في ك بعد نقل عبارة المنتهى وهو جيد لمطابقته لمقتضى الاصل السالم عما يصلح للمعارضة
ويشهد له رواية مثنى بن عبد السلم عن ابي عبد الله ع قال قلت اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع منه قدر حمصة
فاغسله والا فلا والظاهر ان المراد بقدر الحمصة قدرها وزنا لا سعة وهو يقرب من سعة الدرهم انتهى وقال في الحدائق لا يخفى ان
مورد الاخبار المذكورة انما هو الثوب خاصة وظاهر كلمة الاصحاب الاتفاق على ضم البدن اليه ايضا ثم حكى عبارة المنتهى وموافقة
صاحب المعالم ره له وعبارة صاحب ك ثم قال لا يخفى ما في كلامهم هيهنا من المجازفة الظاهرة اما اولا فلان التعليل في الحاق
البدن بما ذكر من المشقة انما يتم على تقدير تسليم لو كان وجوب الازالة من الثوب معللا بالمشقة مع ان هذه العلة غير موجودة في شيء من
الاخبار المتقدمة وانما هي علة مستنبطة والعلة الحقيقية في وجوب الازالة عن الثوب انما هي الاخبار الدالة على ذلك ولا اشعار
لها بشيء من هذه العلة ثم اي مشقة في ازالة الدم وحده مع وجوب الازالة عما عداه من النجاسات قل او كثر بل في غيره من الدماء وبالجملة
فان هذا التعليل عليل لا يصلح لتاسيس حكم شرعي عليه واما ثانيا فلان ما ذكره في ك من الاستناد الى مطابقة الاصل غير متاصل اذ
الظاهر ان مراده من هذا الاصل هنا انما هو اصالة برائة الذمة عن وجوب الازالة وهو مردود بما عرفت من استفاضة النصوص
بنجاسة الدم ووجوب ازالته في الصلوة قليلا كان او كثيرا خرج ما خرج بدليل وبقي ما بقي واما ثالثا فلان ما ذكره من خبر الحمصة
وما قاله من ان المراد بالحمصة قدرها وزنا لا سعة مدخول بانه يمكن ان يلطخ بقدر الحمصة وزنا من الدم تمام الثوب وح لا معنى
لقوله وهو يقرب من سعة الدرهم فانا لا ندري اي شيء اراد بهذا القرب والحال كما ذكرنا والظاهر من الرواية المذكورة انما هو قدرها
في السعة وانه لا يعفى عنه وانما يعفى عما دونه فالرواية دالة على خلاف ما يدعونه ايضا وانما اشعرت الرواية بعدم نجاسة هذا
المقدار اليسير من الدم كما هو ظاهر عبارة الصدوق حيث قال وان كان الدم دون حمصة فلا يغسل ويؤيده ايضا ما في رواية الحلبي
عن الص ع حين سئله عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك في الصلوة قال لا وان كثر ولا باس ايضا بشبهه من الرعاف ينضحه
ولا يغسله والتقريب ان المتفرق من الرعاف غالبا انما يكون اقل من حمصة فلو كان نجسا لكان النضح انما يزيده نجاسة ولكن لا اعلم
بذلك قائلا الا ما يظهر من اطلاق عبارة ابن الجنيد المتقدمة ثم قال هذا ما اقتضاه البحث بحسب النظر الى الدليل وان كان الاحتياط
فيما ذهبوا اليه سيما مع ظاهر اتفاقهم على ذلك ولا اعرف لهم دليلا سواه واما ما تضمنه كتاب الفقه كما قدمنا من عبارته من نفي
الباس عن مقدار الحمصة من الدم فمشكل والصدوق مع اخذه عباراته عن عبارة الكتاب المذكور عدل في هذا المقام عن ذلك
كما قدمنا من عبارته ويمكن حمل عبارة كتاب الفقه كما هو ظاهره على ان مقدار الحمصة الذي نفي عنه الباس انما هو في الثوب وح ففي
الباس من حيث السعة فتدخل تحت قوله وما كان دون الدرهم فانها من حيث السعة دون الدرهم المذكور وانما محل الاشكال في البدن
باعتبار احتمال الوزن كما جنح اليه في ك انتهى وعبارة كتاب الفقه التي اشار اليها هو انه ان اصاب ثوبك دم فلا باس بالصلوة فيه ما لم
يكن مقدار درهم واف والوافي ما يكون وزنه درهما وثلثا وما كان دون الدرهم الوافي فلا يجب عليه غسله ولا باس بالصلوة
فيه وان كان الدم حمصة فلا باس بان لا تغسله الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل او كثر واعد منه صلوتك
علمت به او لم تعلم الحديث والظاهر ان قوله ع وان كان الدم حمصة الخ تصريح ببعض افراد ما دون الدرهم كما اشار اليه صاحب ئق ثم اني اقول

ان رواية مثنى بن عبد السلام لم يعمل بها احد من اصحابنا على انه مخدوش لانه ان اريد بالتقدير بالحمصة تقدير الدم بها سعة فظاهر وان اريد تقديره بها وزنا فلانه لو بسط هذا المقدار من الدم زاد على قدر الدرهم ولو كان البسط على الوجه المتعارف بحيث لا ينفصل اجزاء عينه وكذا رواية الحلبي لكن الوجه هو الحاق البدن بالثوب لا لهما وللمشقة بل للاجماع المنقول في عبارة الانتصار والاتفاق المحكي في كلام العلامة ره وظاهر الاتفاق المحكي في عبارة الحدائق مع عدم مصرح من اصحابنا بعدم الالحاق الامر الخامس انه اطلق في الاخبار لفظ الدرهم ولم نجد في شيء منها تقييده بشيء نعم في الفقه الرضوي المتقدم في ذيل الامر السابق تقييده بالوافي وتفسيره بما يكون وزنه درهما وثلثا واختلف كلام الاصحاب في امور احدها الاطلاق والتقييد وبعض القيد فمنهم من اطلق لفظ الدرهم ومن قيده بالوافي كالصدوق والشهيد والشيخين والاكثر على ما حكي عنهم في كشف اللثام مفسرا له بالمضروب من درهم وثلث ومنهم من قيده بالبغلي كما في كلام جماعة منهم العلامة ره في التذكرة حيث قال ويجب ازالته ان زاد على الدرهم البغلي اجماعا انتهى وبه سكون الغين كما في الذكرى وعن المهذب البارع ان الذي سمع من الشيوخ فتح الغين وتشديد اللام انتهى ثم ان منهم من صرح بان الوافي والبغلي عبارتان عن معنى واحد كالمصرح في المعتبر حيث قال والدرهم هو الوافي الذي وزنه درهم وثلث ويسمى البغلي نسبة الى قرية بالجامعين ووافقه الشهيد في الذكرى ومنهم من يظهر منه ذلك كالعلامة ره في التذكرة حيث قال الدرهم البغلي هو المضروب من درهم وثلث منسوب الى قرية بالجامعين انتهى ومنهم من يظهر منه انهما متغايران كابن ادريس ره قال في السرائر وهذا الدم اعني التاسع الدماء بجنس الا ان الشارع عفى عن ثوب وبدن اصابه منه دون سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من درهم وثلث وبعضهم يقولون دون قدر الدرهم البغلي وهو منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين تجد فيها الحفرة والغسالون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد يقرب سعته من سعة اخمص الراحة وقال لي بعض من عاصرته ممن له علم باخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن الرسول ص وقبل الكوفة انتهى وثانيها وزن الدرهم ففي الذكرى بعد ناطقة العفو بسعة الدرهم الوافي ما لفظه وهو البغلي باسكان الغين وهو منسوب الى راس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية ووزنه ثمانية دوانيق والبغلية كانت تسمى قبل الاسلام الكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمان عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد بها دراهم يقرب سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلت لا ريب في تقدمها وانما التسمية حادثة فالرجوع الى المنقول اولى انتهى وفهم في كشف اللثام من قوله ره لتقدم آه الاستدلال للنسبة الى بغل بان هذه الدراهم لا بد من تقدمها على الاسلام لحمل عليها الاخبار ومن قوله ره قلت الجواب عن الاستدلال بان تقدمها مما لا ريب فيه وانما الحادث التسمية ويفهم مما نقل عن المهذب البارع ان مراد الشهيد ره بالمنقول الذي جعل الرجوع اليه هو الاولى انما هو المنقول عن ابن دريد لانه رد على ما في الذكرى بان اتباع المشهور بين الفقهاء اولى من اتباع المنقول عن ابن دريد والغرض من ذكر عبارة الذكرى انها افادت ان وزن الدرهم من زمان عمر الى زمان عبد الملك كان ثمانية دوانيق ويوافقه في اصل الوزن كلام المعتبر حيث قال والدرهم هو الوافي الذي وزنه درهم وثلث ومثله عبارة ابن ادريس ره في كلامه الذي قدمنا ذكره ويظهر من غيرها خلافه ففي المصباح المنير ما لفظه والدرهم ستة دوانيق والدانق ثمانية حبات من اوسط حب الشعير والدرهم نصف دينار وخمسه كانت الدراهم في الجاهلية مختلفة فكان بعضها خفافا وهي الطبرية كل درهم منها اربعة دوانيق وهي طبرية الشام وبعضها ثقالا كل درهم ثمانية دوانيق وكانت تسمى عبدية وقيل البغلية نسبة الى ملك يقال له راس البغل فجمع الخفيف والثقيل وجعلا درهمين متساويين فجاء كل درهم ستة دوانيق ويقال ان عمر بن الخطاب هو الذي فعل ذلك لانه لما اراد جباية الخراج طلب بالوزن الثقيل فصعب على الرعية واراد الجمع بين المصالح فخلطوا الوزنين واستخرجوا هذا الوزن انتهى ومقتضاه ان وزن الدرهم من صدر الاسلام ولا اقل من زمان خلافة عمر هو ستة دوانيق وثالثها الخلاف في وجه التسمية وهو الخلاف بين ابن ادريس ره وبين ابن دريد والشهيد كما عرفت ورابعها سعة الدرهم وفيها اقوال منها انها مقدار سعة اخمص الراحة قال المحقق الثاني ره في شرح قول العلامة في القواعد فقد عفي عن قليله في الثوب والبدن وهو ما نقص عن

سعة الدرهم البغلي بعد ذكر مضمون كلام الشهيد في الذكرى وقيل بفتح الغين وتشديد اللام منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد بها دراهم قال ابن ادريس شاهدتها تقرب سعتها من اخمص الراحة وهو ما انخفض من باطن الكف الى ان قال وشهادة ابن ادريس في قدره مسموعة انتهى وحكي عن روض الجنان انه قال فيه بعد ذكر شهادة ابن ادريس ره ان شهادته في قدره مسموعة انتهى ومنها ان سعته كعقد الابهام الاعلى وهو المحكي عن ابن الجنيد ره ومنها ان سعته قدر عقد الوسطى ونقل عن روض الجنان انه حكي فيه هذا القول بدون نسبته الى قائل معين ومنها ما في الرياض من انه حكي اعتبار سعة العقد الاعلى من السبابة وقد تقدم عن ابن ابي عقيل تحديد مقدار العفو بسعة الدينار وقال الملطي في المعتبر الدرهم هو الوافي الذي وزنه درهم وثلث ويسمى البغلي نسبة الى قرية بالجامعين وقال ابن ابي عقيل ما كان بسعة الدينار وقال ابن الجنيد ما كان سعته سعة العقد الاعلى من الابهام والكل متقارب التفسير لا قول الشهر انتهى واذ قد عرفت ذلك علمت ان ما عدا البحث عن الاول والاخير لا اثر له اما وجه التسمية فظاهر واما الوزن فلانه لا يستلزم تعيين السعة التي هي المعيار في العفو على ما فهموه باجمعهم من الاخبار ولذلك لان ما هو بوزن واحد وسكة واحد يختلف الاختلاف بحسب السعة في افراده كما هو المشاهد في زماننا هذا في نقود بلاد ايران وقد نبه عليه الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان بقوله ولا تناقض بين هذه التقديرات لجواز اختلاف افراد الدرهم من الضارب الواحد كما هو الواقع واخبار كل واحد عن فرد راه انتهى فهو ره وان ذكر هذا الكلام لدفع الاشكال الا انه يرفع الاشكال عن الخبرين ولا يجدي في رفع الاشكال عن نفس التحديد في وقوع الاضطراب فيه وعدم وقوفه على موقف معين واما ما يترتب الاثر على الاطلاق والتقييد ونفس القيد فلانه مع بقاء الاختلاف وان كان لا يتميز المناط عن غيره الا انه مع ارتفاع الاختلاف يتعين الموضوع على وجه التعدد او الاتحاد فيترتب عليه البحث عن مقدار السعة لكن رفعه على وجه يحصل به الاطمينان مشكل وتصدى بعض المحققين ره لدفع الاشكال فقال الظاهر ان البغلي والوافي واحد لجمع بينهما في الذكرى وحكي عن اكثر كتب المتاخرين وهو قضية الجمع بين الدرهم الوافي الذي هو معقد اجماع الانتصار والغنية وبين نسبة البغلي الى مذهب الامامية كما عن كشف الحق فلا يصلح دعوى الاتفاق على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكره مع كونه منافيا لظاهر كلام ابن ادريس ره من المغايرة الا ان يحمل قوله وبعضهم يقول دون الدرهم البغلي على الخلاف في العبارة بمعنى ان بعضهم يعبرون عن الوافي بالبغلي يتجه عليه ان ذلك لا يتم الا بشهادة ابن ادريس ره لان الوزن المذكور لا يستلزم السعة المذكورة كما اعترف به المحقق المذكور في بعض كلماته التي ذكرها بعد الكلام الذي حكيناه عنه ره نقول ان اخبار ابن ادريس ره وان صرح المحقق والشهيد الثانيان بكونه شهادة مقبولة الا انه لا يخلو عن نوع من الحدس والاجتهاد في ان الدراهم التي راها بعينها تلك الدراهم المشار اليها في الاخبار التي كانت معمولة في الزمن السابق ضرورة انقطاع الوسائط في الاخبار عن انطباق الدراهم المشار اليها في الاخبار على ما راه هو ره فلا بد من تحصيل القطع او قيام البينة ولا يتحقق الا بشهادة عدلين بشرائطها المعتبرة وقد اجاد صاحب المعالم ره حيث قال في رد ما حكيناه عن والده في رفع التناقض بين التقديرات ورد الحكم بقبول شهادة ابن ادريس ره ما لفظه المحكي عنه وقال بعض الاصحاب انه لا تناقض بين هذه التقديرات لجواز اختلاف افراد الدرهم من الضارب الواحد كما هو الواقع واخبار كل واحد عن فرد راه وهذا الكلام انما يتم لو لم يكن في التفسير خلاف والا فمن الجائز استناد الاختلاف في التقدير الى الاختلاف في التفسير ولم يعلم من حال الذين حكي كلامهم في التقدير انهم متفقون على احد التفسيرين فان ابن الجنيد لم يتعرض في كلامه الذي رايناه لذكر البغلي فضلا عن تفسيره ولم ينقل من الاصحاب في ذلك شيئا والكلام الذي حكاه المحقق عن ابن ابي عقيل خال عن التعرض للفظ البغلي ايضا واما ابن ادريس فقد عزي اليه المصير الى التفسير الثاني وبناء التقدير عليه والعجب من جماعة من الاصحاب انهم بعد اعترافهم بوقوع الاختلاف هنا قالوا ان شهادة ابن ادريس ره في قدره مسموعة مريدين بذلك الاعتماد على التقدير الذي ذكره وكيف يستقيم ذلك وفرض كون كلامه شهادة مقتض لتوقف الحكم بمضمونها على التعدد كما هو شان الشهادة ومع التنزل فهو على تفسيره كما قلنا فلا بد من ثبوت التفسير اولا ولم يظهر من حال الجماعة الذين ذكروا هذا الكلام انهم معتمدون على هذا التفسير والبناء على احد التقديرين مع عدم ظهور الحجة دعوى مجردة عن الدليل ودخول في ربقة التقليد والوقوف مع العقد الاقل هو الاولى ولعل القرائن الحالية تشهد بنفي ما ذكرناه انتهى وتصدى بعض المحققين ره لدفع ما اورده صاحب المعالم ره على من قال بان شهادة ابن ادريس مسموعة فقال بعد الاشارة اليه ولعله يعني بقبول قول ابن ادريس ره من باب حصول الاطمينان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة انتهى وفيه ان ما اورده صاحب المعالم ره انما وجهه الى من قال بان شهادة ابن ادريس مقبولة فلا يجدي ما قاله المحقق المذكور في دفعه فتدبر ثم انه يبقى في

المقام اشكال اخر وهو ان الدرهم المشار اليه في الاخبار لا يصح حمله على ما تاخر عن تاريخ صدورها كما لا يكفي مجرد كونه سابقا على
تاريخ صدورها بل لا بد من كونه بحيث ينصرف اليه اطلاق لفظه في زمن صدورها وقد تنبه لهذا الاشكال صاحب ك فقال لكن
اجمال الدرهم وعدم انضباط سعته ينفي فائدة هذا الاختلاف لعدم تحقق المساواة ح فان الروايات التي وقفت عليها في هذه
المسئلة انما تضمنت تعليق الحكم على قدر الدرهم وما زاد او نقص عنه وليس فيها توصيف له بكونه بغليا او غيره ولا تعيين لقدره
والواجب حمله على ما كان متعارفا في زمان من صدر عنه الخطاب ثم نقل القول بتفسيره بالدرهم الوافي وقول ابن الجنيد ره بانه ما كان
سعته سعة العقد الاعلى من الابهام ثم قال انهم لم يذكروا تسميته بالبغلي ثم نقل عن المعتبر ان الوافي يسمى البغلي ثم نقل ما ذكره ابن ادريس ره
ثم حكى عن الشهيد في الذكرى ما نقله عن ابن دريد انه ضرب الثاني في خلافته بسكة كسروية ووزنه ثمانية دوانيق وانه قال ان البغلية
كانت تسمى قبل الاسلام الكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة
دوانيق فلما كان زمان عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق ثم قال ومقتضى ان الدرهم
كان يطلق على البغلي وغيره وان البغلي ترك في زمان عبد الملك وهو متقدم على زمان الصادق ع قطعا فيشكل حمل النصوص الواردة منه
عليه قوته الاشكال انتهى واعترضه بعض المحققين ره بان غير واحد من الروايات عن مولينا الباقر ع والظاهر عدم هجر اطلاق الدرهم على البغلي
في زمانه فان مولد الصادق ع كما قيل قبل وفاة عبد الملك بثلث سنين ولا يخفى ان دعوى الظهور ليست الا مجرد الحدس والتخمين في الموضوع
الخارجي وهو هجر الدرهم السابق وعدم هجره وليس مستندة الى شاهد فيمكن ان يكون اتخاذ الدراهم بمقدار ستة دوانيق في اول امره على وجه هجر
في ايام سلطنته فلا تاريخ تغيير الدراهم معلوم ولا تاريخ صدور الاخبار عن الباقر ع فيجري احتمال التقديم كل منهما على الاخر وعلى تقدير العلم بتاريخ
احدهما والقول باعتبار اصالة تاخر الحادث لا يكفي اللفظ بها لاثبات الظهور الذي هو المناط في الخطابات خصوصا انه يمكن ان يكون روايات
الصادق ع صدرت بعد التغيير والهجر قطعا وليس المراد بالدرهم في الاخبار باسرها الا شيئا واحدا فينكشف بذلك عن كون رواية الباقر ع ايضا
قد صدرت بعد التغيير والهجر ثم ان هذا كله انما هو على تقدير كون التغيير الى ستة دوانيق قد اتفق في زمان عبد الملك واما على القول بانه قد اتفق
في صدر الاسلام او في خصوص ايام ولاية عمر فلا يبقى مجال لحمل الدرهم في الاخبار على البغلي الذي هو ثمانية دوانيق وربما يدفع الاشكال المذكور
بما حكى عن شيخنا المحقق البهائي ره من ان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي ص لان احكامهم متلقاة منه وهي عندهم مثبتة باملاء
رسول الله ص وخط علي ع وتنظر فيه بعض المحققين ره بان ذلك لا ينافي جواز التعبير بل وجوبه باصطلاح اهل زمانهم واذ قد عرفت
ذلك نقول الذي ينبغي تحقيقه هو ان المرجع على تقدير اجمال عنوان الدرهم هو الحكم بالعفو عن الاقل او الاكثر ففي الرياض على التقدير المذكور
ان الاوفق بالقواعد الاخذ بالاقل من المقادير وقوفا فيما خالف الاصل المتقدم على المتيقن انتهى والمراد بالاصل المتقدم عدم العفو ووجوب الازالة
ومستنده عموم ما دل على ازالة مطلق النجاسة وخصوص الدم ووافقه بعض المحققين ره حيث قال والاحوط بل الاقوى الرجوع فيه الى الاقل لانه المتيقن
في تخصيص عموم ما دل على ازالة مطلق النجاسة وخصوص الدم وقال الفاضل النراقي ره في المستند انه لا حجة واضحة على تعيين سعته مع ان اختلاف الدراهم
المضروبة بوزن واحد امر معلوم والموافق للقواعد الاخذ باكثر المقادير بل اكثر ما يمكن ان يكون سعة الدرهم لان اجمال الدرهم يكون عموم ما
وجوب ازالة الدم مخصصة بالمجمل والعام المخصص بالمجمل ليس حجة في موضع الاجمال اما مطلقا او اذا كان المخصص مستقلا كما هو الاظهر والمورد
كل انتهى ولكن يبقى بعد ذلك في كلامه شيء وهو ان اجمال الدرهم الذي هو المخصص لا يقتضي كون المعفو عنه هو اكثر المقادير لتردده بينه وبين
الاقل وكان الى مقالة صاحب المستند وتوجيهها اشار بعض المحققين ره حيث قال وربما يمنع من الرجوع الى عموم ما دل على الازالة بانها مخصصة
قطعا بالدرهم فصار الدرهم من حيث المقدار نوعين احدهما يجب ازالته والاخر لا يجب ازالته فلا بد في المشتبه بينهما من الرجوع الى الاصل
وهو استصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة ثم انه ره تنظر فيه بان المانع قد قاس المقام على الشبهة المصداقية كالو شك في كون الدم مما يعفى
عنه او من غيره كالحيض وهو باطل بل حقيقة الامر هو ان ادلة العفو قد قيدت بالمجمل الذي هو مما تردد مدلوله بين ما يتيقن فيقتصر في تخصيصها ادلة ازالة
النجاسة او الدم بخصوصه على ذلك القدر المتيقن ويبقى غيره تحت عموم وجوب ازالة النجاسة انتهى وتوضيح المقام وتحقيق المرام هو ان المجمل تارة يكون
دائرا بين المتباينين كلفظ زيد المحتمل ارادة ابن عمرو منها والمحتمل ارادة ابن بكر منها وان يكون دائرا بين الاقل والاكثر وهذا على قسمين
احدهما ان لا يكون الاقل في اخلال تحت الاكثر كلفظ زيد بين المحتمل لارادة جماعة مسمين بزيد والمحتمل لارادة واحد مسمى بلفظ زيد وبين هذا
القبيل الدرهم المردد بين القسمين المعهودين ضرورة ان اقلهما سعة ومقدارا لا يدخل تحت الاكثر لكونهما موجودين مستقلين في الخارج وثانيهما ان

يكون الاقل داخلا تحت الاكثر كما لو قال لا تقتل بعض المشركين وتردد ذلك البعض بين مائة وبين واحد من تلك المائة ولا ريب في
ان الحكم في القسم الاخير هو الاقتصار في حكم المخصص على القدر المتيقن والرجوع فيما عداه الى العموم فيرتفع الاجمال ولا اشكال
فيه واما القسمان الاولان فالحكم فيهما الاجمال من دون فرق بين المخصص المتصل والمنفصل لانه اذا فرض كون المنفصل مخصصا لفظ
التمسك باصالة العموم بالنسبة الى اجمال مورد المخصص والا لزم الخروج عن الفرض وهو كون المجمل مخصصا ثم ان مقتضى ما تقدم من الاعتراف بان الدرهم
من قبيل ما دار بين المتباينين هو لزوم الاجمال فيما نحن فيه لكن نقول ان لفظ القدر او المقدار في الاخبار لما اضيف الى الدرهم المجمل
اكتسب منه الاجمال ولما كان معنى القدر والمقدار كليا صالحا للانطباق على الفردين المعهودين بل غيرهما والمفروض ارادة احدهما صار
قدر الدرهم مجملا مرددا بين القدر الاقل والقدر الاكثر فلا بد من ارتكاب التخصيص في العموم ما دل على وجوب اجتناب مطلق النجاسة
وخصوص الدم بمقدار الاقل فيما عداه الى العموم والرجوع المذكورة فمذ به الامر السادس انه لو اصاب الدم المعفو عنه مايع طاهر ولم يبلغ المجموع
الدرهم ففي بقائه على العفو قولان ذهب الى اولهما في الذكرى واستقربه فيما حكى عن المعالم واستظهره في ك والى ثانيهما العلامة ره فيما
حكى عن المنتهى والشهيد ره في البيان وصاحب الحدائق ره حجة القول الاول اصالة البراءة من وجوب الازالة وان المتنجس بشيء لا يزيد حكمه
عنه بل غايته ان يساويه لان الفرع لا يزيد على اصله ومحصله التمسك بالاولوية المستفادة من عدم زيادة الفرع على الاصل كما صرح
به بعضهم ولان معنى نجاسة المتنجس بالملاقاة انتقال احكام النجس اليه لا غيرها ولمناسبته التخفيف المقتضي لمشروعية الاصل والشك في
تناول ادلة الازالة لمثله مع عدم ما يعينه ما شك في ما يعينه قال في الجواهر بعد تقويته هذا القول ولا فرق في ذلك بين المتنجس بالدم قبل
اصابة الثوب مثلا وبعده ولا بين المتنجس بمقدار المعفو عنه من الدم والزائد وان نص في جامع المقاصد والروض وك واللوامع على العفو
عما تنجس بالمعفو عنه من الدم خاصة لكن مرادهم المثال قطعا كما يومي اليه تعليلهم ولا بين تعدي ما اصاب من الرطوبة عن محل الدم وعدمه
وان خص في الموجز بالثاني نعم لو زاد المتنجس به ولو عرفا عن الدرهم او هو مع المتصل به من الدم تجه المنع للاصل من غير معارض وان اطلق
قوة العفو في الذكرى فقال وان اصابه مايع طاهر فالعفو قوي لان المتنجس بشيء لا يزيد عليه ولمس الحاجة انتهى هذا ما في الجواهر هذا ولا
يخفى ما في الوجوه المذكورة اما الاول فلعدم جواز التعويل على اصالة البراءة بعد ثبوت الاصل الثانوي لقيام الدليل على وجوب ازالة
النجاسة عموما وازالة الدم خصوصا واما الثاني فلكونه وجها اعتباريا لا يصح التعويل عليه في اثبات الحكم الشرعي واما الثالث فلتوجه
المنع اليه لانا لا نسلم ان معنى نجاسة المتنجس انتقال جميع خصوصيات احكام النجس اليه واما الرابع فلانتفاء المشقة في ازالة هذا النوع اولا و
عدم كون منشاء الحكم هي المشقة ثانيا وانما هو حكم تعبدي كما انا نعلم ان اصل العفو عن الدم الذي هو بقدر الدرهم انما هو للمشقة
ضرورة ان مشقة التحرز عن البول اعظم من مشقة التحرز عن الدم بمراتب كثيرة ولم يقع فيه من العفو ما وقع في الدم حجة القول الثاني
وجهان حكيا عن المنتهى احدهما انه ليس بدم فوجب ان النزاع عملا بالاصل السالم عن المعارض يعني الاصل الثانوي الذي هو وجوب ازالة النجاسة
وخصوص الدم وثانيهما ان الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع لندوره وقد عرفت ضعف
الوجه الثاني كما عرفت قوة الوجه الاول لان الاصل المستفاد من الاخبار المستفيضة المجمع على القول بمضمونها هو نجاسة الدم ووجوب
ازالته للعبادة فالواجب الاقتصار في الخروج عنه على مورد النص وهو العفو عن نفس الدم خاصة فتعديته الى ذلك المايع المتصل به
خروج عن موضع النص فالاقوى هو القول بوجوب الازالة مطلقا في جميع الصور التي تقدم الاشارة اليها في كلام صاحب الجواهر ره الامر السابع
اذا تلطخ كل من وجهي الثوب بالدم فهل يحتسب الجميع دما واحدا او دمين فيه اقوال احدها ما حكي عن جماعة منهم العلامة ره في المنتهى على ما
حكي عنه فقال لو كان الثوب صفيقا فاصاب الدم احد الجانبين واتصل بالجانب الاخر فهما نجاسة واحدة يعتبر فيهما قدر الدرهم اما لو لم
يتصلا بل حال بينهما شيء لم يصبه الدم تعدد فان بلغ مجموعهما الدرهم لم يعف عنه كما لو كانا في موضعين من جهة واحدة وظاهره ان
التفشي من جانب الى الاخر يوجب الاتحاد وان ذكر الصفيق ليس لخصوصية فيه بل لتصوير عدم الاتصال فيه كالاتصال ووافقه على ذلك
في جامع المقاصد فقال ولو اصاب الدم وجهي الثوب فان تفشى من جانب الى الاخر فدم واحد والا فدمان انتهى وحكي مثله عن روض الجنان
وك ثانيها ما ذهب اليه الشهيد ره في الذكرى من التفصيل بين الصفيق والرقيق حيث قال لو تفشى الدم فواحد ان رق الثوب والا
تعدد انتهى واستحسنه في ك فقال واعتبر الشهيد في الذكرى رقة الثوب وهو حسن انتهى وعن البيان ما لفظه لو تفشى الدم في الرقيق فواحد
وفي الصفيق اثنان ثالثها ما صار اليه صاحب المعالم ره حيث قال بعد ذكر شيء من كلماتهم ما نصه والتحقيق انه ليس له ضابط شرعي ولا سبيل الى

استفادة حكم اللغة في مثله فالمرجع ح الى ما يقتضيه العرف انتهى وتبعه في الذخيرة فقال والحالة ذلك الى العرف حسن انتهى وقال في
الحدائق بعد نقل كلام صاحب المعالم ره قد عرفت ما في حوالة الاحكام الشرعية الى العرف من الاشكال في غير مقام مما تقدم بل
الحق كما نطقت به اخبار اهل الذكر ع هو الوقوف في كل قضية لم يعلم حكمها من الاخبار بعد التتبع والفحص عن الفتوى فيها والاخذ
بالاحتياط ان احتيج الى العمل بها انتهى ولا يخفى ضعفه لان الرجوع الى العرف في مثل المقام انما هو في موضوع الحكم الذي هو الاتحاد
او التعدد لا فيه نفسه فما نحن فيه مما لا يجري فيه لا اصالة البرائة والاشتغال ثم انى اقول لا ريب في ان الحكم في مثله انما هو العرف الا ان
ارباب القول الاول قد حصلوا ذلك المعيار من اهل العرف وقد اجاد صاحب الجواهر حيث قال ولو تفشى الدم من احد جانبي الثوب الى
الآخر فدم واحد عرفا وفاقا للشافعين من غير فرق بين الصفيق وغيره بل والمنتهى وان فرضه في الاول خلافا للذكرى والبيان فاثنان
في الثاني والعرف شاهد ناعليهما الكنز ره ما اجاد فيما ذيل به الكلام فقال نعم لو كان لا بالتفشي اتجه ذلك حتى في الصفيق كما صرح به
في المنتهى والحكم بالاتحاد بتمامه من غير العالم بالحال لا يجدي انتهى وذلك لان البناء على التعدد فيما فرضه من اتصال الدمين يؤل الى الاعتبار
بورود الدم دفعة او على سبيل التعاقب ولو اعتبر ذلك لزم ان يكون الدم الوارد على وجه واحد من الثوب في موضع واحد لكن على سبيل
التعاقب متعددا يجب بتعدد دفعات الورود وهو واضح البطلان ثم انه على تقدير الحكم باتحاد الدم يلزم اعتبار التقدير باوسع الجهتين
وتامل فيه صاحب الجواهر ره ولم يتحقق لي وجهه الامر الثامن انه هل يختص العفو بالملبوس ام يجري في المحمول ايضا قال فيما حكي عن المنتهى
ما لفظه هل يتساوى الثوب الملبوس والمصحوب فيه اشكال فلو لم يكن على بدنه ولا على ثوبه الذي لبسه دم وكان في كمه ثوب فيه دم يسير
ففي العفو عنه اشكال ينشأ من عموم الترخص ومن كونه مشروعا لاجل المشقة انتهى وظاهره التوقف في ذلك وعن نهاية الاحكام انه لو
كان الدم اليسير في ثوب غير ملبوس او في متاع او في اناء او الرف اخذ ذلك بيده وصلى وهو حامله احتمل الجواز لعموم الترخص والمنع
لانتفاء المشقة انتهى وعن المعالم انه قال فيه بعد نقل ذلك وفي كلا التوجيهين نظر اما الاول فلان ادلة الترخص ليس فيها عموم يتناول
مثل هذا واما الثاني فلان اعتبار المشقة لو اخذ دليلا على الحكم لانتفت الرخصة في كثير من الصور لعدم المشقة فيها قال والحق ان الحكم بالعفو
في موضع النزاع غير محتاج الى التكلف لتناول دليل العفو في اصل المسئلة بل يكفي فيه كونه مقتضى الاصل فان ايجاب الازالة والاجتناب
تكليف والاصل برائة الذمة منه وانما احتاجوا في حكم الثوب الملبوس والبدن الى التمسك بغير هذا الوجه لقيام الدليل على منافات
النجاسة فيها لصحة الصلوة كما مرت الاشارة اليه فيتوقف استثناء بعض النجاسات على الحجة ولولا ذلك لكان الاصل دليلا قويا في الجميع
انتهى واقتفى اثره في الذخيرة واستجوده في ئو كلام صاحب المعالم ره بعد ذكره ثم قال ويؤيده ان المتبادر من قولهم ع لا يجوز الصلوة في النجا[سة]
ولا تصح الصلوة في الذهب انما هو ما كان ملبوسا من هذه الاشياء تحقيقا للظرفية فلا يدخل فيه المحمول ومرجع كلامه الى ما ذكرناه وعلى
هذا فلا وجه لتخصيص الكلام بالدم اليسير بل ولو كان اكثر من درهم والحال انه محمول غير ملبوس والا فلو لم يلحظ ما ذكرناه لكان للمناقشة فيه
مجال فانه ان سلم صدق الصلوة فيه في تلك الحال دخل تحت عموم الادلة المانعة من الصلوة في النجاسة كالثوب الملبوس والبدن النجسين
فيحتاج الاستثناء الى دليل ولا يمكنه التمسك هنا بالاصل وان منع ذلك كما ذكرنا ثم ما ذكره من الاستناد الى الاصل لعدم دخوله تحت
الادلة المانعة فيبقى على الاطلاق ويصح التمسك فيه بالاصل ويتوقف الاجتناب على الدليل وبه يظهر لك انه لا فرق في المقام بين كون
النجاسة المحمولة اقل من الدرهم ولا اكثر الا ان كلامهم بالنسبة الى المحمول وصحة الصلوة معه اذا كان مما لا يصح الصلوة فيه لا يخلو من اضطراب
كما سيمر بك انشاء الله تعالى انتهى ولا يخفى عليك ان الكلام في هذا الفرع مبني على كون حمل النجس في الصلوة منافيا لصحتها والا كان البحث عنه مع القول
بعدم منافاة حمل النجس لها ساقطا وان تخصيصهم البحث بالدم اليسير انما هو لكون هذا الفرع من جملة فروع مسئلة العفو عن الدم فاذا لم
يكن يسيرا كان البحث ساقطا نظرا الى ما ذكرناه من المبنى لان مقتضى الجمع بين كون حمل النجس مبطلا وبين كون الدم الكثير مبطلا هو كونه مبطلا
حتى في صورة حمله واما اذا كان يسيرا كان للبحث مجال على المبنى المذكور نظرا الى ان اخبار العفو عن الدم انما نطقت بالعفو عنه في الثوب اذا
كان دون الدرهم والحق به الاصحاب البدن في الحكم واراد في هذا الفرع بيان البحث عن ان العفو عن المقدار المذكور من الدم هل يختص
بالثوب والبدن ام يجري في المحمول ايضا بناء على كون حمل النجاسة مبطلا للصلوة فافهم الامر التاسع انه حكي عن المنتهى انه لو زالت عين
الدم بما لا يطهرها ففي جواز الصلوة نظر اقربه الجواز لانه مع العينية يجوز وبزوال العين تخفف النجاسة فكان الدخول سائغا وعارض بخفة
النجاسة في البول للصبي لان شدة النجاسة وخفتها ههنا يعتبران بالقياس الى الدم نفسه لا اليه ولا الى غيره انتهى وقال في الذ[كرى] ولو زال عين

الدم

الدم بما لا يطهرها فلا ريب في بقاء العفو لخفة النجاسة انتهى وذكر مثله في الذخيرة ومما ذكره في محله الامر العاشر انه قال في س لو اشتبه
الدم المعفو عنه بغيره كدم الفصد بدم الحيض فلا ريب في العفو ولو اشتبه الدم الطاهر بغيره فالاصل الطهارة ولم يتعرض لبيان الوجه والدليل
في الحكمين المذكورين لكن قال في الذخيرة بعد نقله انه نقل في توجيهه عن بعض الاصحاب بناء الحكمين على القاعدة المقررة في اشتباه الشيء بين المحصور
وغيره وهي الالحاق بغير المحصور من حيث ان الحصر خلاف الاصل انتهى ويظهر من بعض كلماته التي ذكرها بعد هذا الكلام ان المراد بغير المحصور
هو الشايع الغالب وبالمحصور خلاف الغالب مما هو معدود محدود وعن المعالم انه قال بعد حكاية التوجيه المذكور ما نصه وهذا الكلام متجه بالنظر
الى الحكم الاول حيث ان ما لا يعفى عنه قليل من الدماء منحصر وما يعفى عنه غير منحصر كما ذكره واما في الحكم الثاني فواضح الفساد لان كلا من الدم
الطاهر غير منحصر ثم حكى عن بعض معاصريه من مشايخه انه وجهه بان اصالة الطهارة لم ترد في نفس الدم بل فيما لاقاه على معنى ان طهارة ما
علمت قبل ملاقاته هذا الدم المشتبه فالاصل بقاؤها الى ان يعلم المقتضي لنجاسته ومع الاشتباه لا علم ثم قال وله وجه غير ان في المقام توجيها
احسن منه وهو انه لا معنى للنجس الا ما امر الشارع بازالته واجتنابه ولا للطاهر الا ما لا تكليف فيه باحد الامرين فاذا حصل الاشتباه كان
مقتضى هو الطهارة بمعنى برائة الذمة من التكليف باحد من الامرين انتهى وتوضيح المقام اما بالنسبة الى الحكم الاول فهو ان اطلاق
العفو عما دون الدرهم من الدم قد خرج عن تحتها جملة من اصنافه وافراده كالدماء الثلثة وقد وقع الاشتباه في المصداق الخارجي و
الاطلاقات كالعمومات لا اثر لها في تمييز المصداق الخارجي والمفروض ان نجاسة الدم معلومة كما ان كونه ما دون الدرهم معلوم لكن الاشتباه
انما هو في كون الدم الموصوف معفوا عنه وعدمه فنقول ح ان الامر بازالة النجاسة معلوم وكون هذه النجاسة معفوا عنها غير معلوم
فلا بد من احراز الشرط المعلوم شرطيته ولا يجري في تحصيله المصداق المشكوك حاله واما توجيه العفو بان الدم المعفو عنه هو الشايع الغالب و
ان الحاق المشكوك فيه بغير الغالب خلاف الاصل بمعنى الظاهر ففيه اولا المنع من كون غلبة وجود المعفو عنه بحيث يكون خلافه من النادر
فيجري فيه الاستقراء وثانيا المنع من حجية الاستقراء في الموضوعات التي يترتب عليها الاحكام الشرعية اذ لا يورث الا الظن وحجيته ما لم يقم فيه
دليل شرعي على اعتباره مثل ما نحن فيه ممنوعة واما بالنسبة الى الحكم الثاني فقد عرفت انه صدر منهم فيه توجيهات ثلثة احدها ما عرفت
من قاعدة الالحاق بغير المحصور التي هي الاستقراء بمعنى كون الطاهر هو الغالب المعبر عنه بغير المحصور ويتجه عليه المنع من جهة الموضوع ومن جهة
الحجية وثانيها اجراء قاعدة الطهارة في معروضه من الثوب والبدن نظرا الى عدم ورود اصالة الطهارة في نفس الدم وهذا الوجه
مما لا باس به الا ان ما ذكره من عدم ورود قاعدة الطهارة في نفس الدم واضح السقوط اذ من البين ان الدم شيء من الاشياء وقد علم من الشرع
انه يحتمل صنفين طاهرا ونجسا والمفروض ان الدم الموجود في الخارج لم يعلم انه من اي الصنفين فيدخل تحت قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر
وثالثها ما ذكره صاحب المعالم ره ويتجه عليه ان في الخارج اعيانا ما قد امر الشارع بازالتها عن الثوب والبدن للصلوة ونحوها ومنها الدم وقد
علم من الشرع ان منه ما هو طاهر ومنه ما هو نجس وهما امران واقعيان خارجيان وقد اشتبه المصداق الخارجي بينهما ومن المعلوم ان الصلوة
مشروطة بازالة ما هو نجس فلا بد من احراز وجود الشرط بعد العلم بثبوت شرطيته فلا وجه للتمسك باصل البرائة ح هذا وقد سلك صاحب
ق ره في محل البحث مسلكا آخر فقال والتحقيق عندي في المقام اما بالنسبة الى الدم فهو ان يرجع الى ما قدمناه من معنى المحصور وغير المحصور وذلك لانه
ان وقع الاشتباه في دمين او ثلثة مثلا بعضها طاهر وبعضها نجس كما لو افتصد مثلا او باشر دم السمك غر ابى في ثوب بدم ما لا يدري انه من ايهما
مع علمه لحمهما الغيرهما فان هذا يكون من قبيل المحصور يلحق الطاهر منهما حكم ما اشتبه به من النجس وهكذا لو كان احدهما معفوا عنه والآخر
غير معفو عنه فانه يلحق المعفو عنه هنا حكم غير المعفو عنه وان وقع الاشتباه في الدماء مطلقا كان وجد ثوبا او شيئا عليه دم مع احتمال طرق
الدماء الطاهرة والنجسة اليه فهذا يكون من قبيل غير المحصور ويكون الاصل فيه الطهارة عملا بالقاعدة الكلية المنصوصة كل شيء نظيف حتى تعلم
انه قذر ولا ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم الى ان قال هذا بالنسبة الى الدم واما بالنسبة الى البدن او الثوب الذي لاقى ذلك الدم فان كان ذلك الدم من
قسم غير المحصور فلا اشكال في طهارة الملاقي للحكم بطهارة الدم كما عرفت وان كان من القسم الاول بني على الخلاف المتقدم في مسئلة الانائين
بان ملاقي المشتبه في المحصور هل يحكم فيه بحكمه ام يكون باقيا على اصالة الطهارة وقد تقدم البحث فيهما انتهى والتحقيق ان هنا صورتين
احديهما ان يشتبه دم السمك بغيره في الخارج ثم يصيب من احدهما قطرة ثوبه وثانيتهما ان لا يشتبه شيء منهما بالآخر بل كانا متميزين لكن
الدم الذي اصاب ثوبه غير معلوم انه من اي الدمين المتميزين وظاهر كلامه انه يريد بيان الحكم في هذه الصورة لان الظاهر ان الاشتباه المفروض
فيه انما هو بالنسبة الى الدم الموجود على الثوب دون الدمين الخارجين وح نقول ان ما ذكره غير صحيح بل الوجه ح على وجوب الاجتناب فيما نحن فيه

حتى فيما جعله من المحصور لانه اذا لم يعلم ان الدم الموجود من السمك او الفصد لم يتحقق نجس معلوم في هذا الشخص الموجود فيكون على خلاف الانائين المشتبهين للعلم بوجود النجس لو اجتمع بينهما وهذا مثل ما لو اتفق ملاقاة شيء لاحد الانائين ولو معينا فانه يخرج من اطراف العلم الاجمالي ويجري فيه اصالة الطهارة هذا ولكن ان كان مراده بيان الحكم في الصورة الاولى كما انه ليس ببعيد فالوجه ما ذكره لان العين الموجودة على الثوب جزء من احد الدمين المشتبهين ومعلوم ان تقسيم احد المشتبهين واخذ حصة منه لا يخرج تلك الحصة عن اطراف العلم فيكون فيما نحن فيه كما لو اخذت غرفة من اناء معين او غير معين فيكون هي والاناء المأخوذ منه في طرف والاناء الاخر في طرف اخر الامر الحادي عشر انه قال فيما حكي عن المنتهى لو اصاب الدم نجاسة اخرى لم يعف عنه قليلا كان او كثيرا لان المعفو عنه انما هي النجاسة الدموية لا غير انتهى وقال مثله في الذكرى والظاهر ان هذا الحكم اتفاقي بينهم وان لم يتعرض الاكثر له هنا لكن تعرضوا له في دم القروح والجروح والظاهر اتحاد المسئلتين وعلى كل حال فالظاهر عدم العفو اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين قوله وان كان متفرقا قيل هو عفو وقيل يجب ازالته وقيل لا يجب ازالته الا ان يتفاحش والاول اظهر ذكر المصنف في العبارة اقوالا ثلثة الاول انه اذا كان متفرقا كان معفوا عنه وحكي هذا القول عن جماعة منهم الشيخ ره في ط وابن ادريس والمصنف هنا وفي النافع والمحقق الاردبيلي ره وصاحب صاحب الذخيرة وصاحب ئق وهم بل في الذكرى انه المشهور وان توقف في تحقق الشهرة صاحب الجواهر ره لكن الشيخ وابن ادريس احتاطا بالازالة فقال في ط وما نقص عن الدرهم لا تجب ازالته من ساير الحيوان سواء كان في موضع واحد من الثوب او في مواضع كثيرة بعد ان يكون كل موضع اقل من الدرهم وان قلنا اذا كان جميعه لو جمع بلغ درهما وجب ازالته كان احوط للعبادة انتهى وقال في السرائر الاحوط للعبادة وجوب ازالته اذا كان بحيث لو جمع بلغ درهما والاقوى والاظهر في المذهب عدم الوجوب انتهى الثاني وجوب الازالة وهو مذهب سلار وابن حمزة والعلامة ره في اكثر كتبه والفاضل المقداد والشهيد والمحقق الثاني بل عن روض الجنان نسبته الى اكثر المتأخرين وقال في الذخيرة ذهب ابن حمزة والمصنف ره واكثر المتأخرين الى وجوب ازالة الدم المتفرق اذا بلغ المجموع على تقدير الاجتماع مقدار الدرهم وفي ئق انه المشهور بين المتأخرين وعن كشف الالتباس انه المشهور ولم يقيده بما قيده في الحدائق الثالث عدم وجوب الازالة الا مع التفاحش ونسب الى الشيخ ره في النهاية والمصنف في المعتبر قال في النهاية فان كان دم رعاف او فصد او غيرهما من الدماء وكان دون مقدار الدرهم مجتمعا في مكان فانه لا يجب ازالته الا ان يتفاحش ويكثر فان بلغ مقدار الدرهم فصاعدا وجب ازالته انتهى وقال في المعتبر وان كان من الدم متفرقا ولو جمع كان درهما فصاعدا هل يجب ازالته قال الشيخ ره لا تجب ازالته ما لم يتفاحش وقال سلار يجب ازالته وتردد في ط ثم اوجب ازالته احتياطا لنا ما رواه زياد بن ابي الحلال عن عبد الله بن ابي يعفور قلت لابي عبد الله ع الرجل يصلي وفي ثوبه نقط الدم ينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد صلوته والرواية صحيحة سليمة عن المعارض و لان الوجه المقتضي للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه هنا ثم قال فرع ليس للتفاحش تقدير شرعي وقد اختلف قول الفقهاء فيه فبعض قدره بالشبر وبعض بما يتفاحش في القلب وقدره ابو حنيفة بربع الثوب والوجه المرجع فيه الى العادة لانها كالامارة الدالة على المراد باللفظ اذا لم يكن له تقدير شرعا ولا وضعا انتهى ودلالة العبارتين على ما نسب الى صاحبيهما لا يخلو عن خفاء وفسر العلامة ره في لف عبارة النهاية بعد نقلها الى قوله الا ان يتفاحش ويكثر بقوله وقصد بذلك ان الدم المتفرق في الثوب اذا كان كل موضع منه لا يبلغ قدر الدرهم لا يجب ازالته الا ان يتفاحش انتهى وكانه استفاد ذلك من استثناء التفاحش وتعقيبه بقوله فان بلغ مقدار الدرهم فصاعدا وجب ازالته واما عبارة المعتبر فكانهم استفادوا منها هذا القول لتقييده في الذكر واستدلاله بان الوجه المقتضي للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه ههنا ومن تعرضه لتنقيح معنى التفاحش واختياره فيه مذهبا ثم ان محل الخلاف بين ارباب الاقوال انما هو ما لو زاد المجموع اذا اضيف بعض المتفرق الى بعض على قدر العفو ولهذا قال في الجواهر لا اشكال بل ولا خلاف في مساواة للمجتمع في العفو عنه مع عدم الزيادة للاولوية واطلاق الادلة وخصوص صحيح النقط فما يوهمه ظاهر عبارة الروضة من وقوع الخلاف في محله واشار بذلك الى قوله ره في الروضة والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه موضع وفاق ومع تفرقه اقوال اجودها الحاقه بالمجتمع انتهى ووجه الايهام ان المقدار المشار اليه عبارة عما دون الدرهم وظاهر السياق ان الضمير المجرور في قوله ومع تفرقه يعود الى المقدار المشار اليه فيكون محل الخلاف هو ما دون الدرهم مع تفرقه بحيث يكون المجموع انقص من قدر الدرهم حجة القول الاول امور احدها الاصل تمسك به في ك وثانيها النصوص مثل صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة منها في ط عبارة المعتبر التي حكيناها ورواية

جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن الباقر والصادق عليهما السلام انهما قالا لا بأس بان يصلي الرجل في ثوب فيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن قدر الدرهم مجتمعا ثالثها ان كل واحد من المتفرق معفو عنه لقصوره عن سعة الدرهم ويتجه على الاول ان الاصل الاولي قد ارتفع بما دل على وجوب ازالة النجاسة وخصوص الدم واجاب العلامة ره عن الحديثين بانه كما يحتمل ان يكون المراد اشتراط الاجتماع يحتمل ان يكون المراد الا ان يكون مقدار الدرهم لو كان مجتمعا فالحاصل انه كما يحتمل ان يكون مجتمعا خبرا احتمل ان يكون حالا مقدرة انتهى قال في ك واجاب العلامة في لف بان مجتمعا كما يحتمل ان يكون خبرا ليكون يحتمل ان يكون حالا مقدرة واسمها ضمير يعود على نقط الدم ومقدار خبرها والمعنى الا ان يكون نقط الدم مقدار الدرهم اذا قدر اجتماعها ثم ان صاحب ك ره اعترضه بان تقدير الاجتماع هنا مما لا يدل عليه اللفظ ولو كانت الحال هنا مقدرة لكان الحديث مختصا بما قدر فيه الاجتماع لا بما حقق وهو خلاف الظاهر ولو جعل مجتمعا حالا محققة افادت اشتراط الاجتماع ايضا اذ يصير المعنى الا ان يكون الدم مقدار الدرهم حال كونه مجتمعا ثم قال وكيف كان فدلالة الرواية على المطلوب اوضح واجاب في ئق عن الاول بان صدر الحديث مفروض في نقط الدم والغرض ان الضمير عائد الى نقط الدم وفي الجواهر عن الثاني اولا بالتزامه لمناسبة السؤال والاستدلال على محقق الاجتماع بغير هذه الرواية وثانيا بدلالتها عليه بمفهوم الموافقة واعترض في الحدائق على تقريب الاستدلال ايضا اولا بانه مع كونه حالا الجزاء انما يظ انه حال محققة وهو الظاهر من الخبر ويصير المعنى الا ان يكون الدم مقدار الدرهم حال كونه مجتمعا وثانيا بان الحال المقدرة كما ذكروا هي التي زمانها غير زمان عاملها ومثالها المشهور وهو قولهم مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا فيه الصيد وما نحن فيه ليس كذلك اذ كون الدم قدر الدرهم انما هو حال الجمع له فزمانهما واحد واما الوجه الثالث من ادلة هذا القول فقد اجاب عنه العلامة ره في لف بالمنع عن العفو عن كل واحد اذ التقدير وجود غيره وانما يكون معفوا عنه مع خلو المحل عن غيره انتهى ومحصله انه مصادرة على المطلوب لعدم تسليم الخصم العفو عن كل واحد فيكون ذلك استدلالا بما هو عين النزاع حجة القول الثاني وجوه الاول قوله تع وثيابك فطهر خرج ما نقص عن الدرهم فيبقى الباقي منه تحت الامر وفيه ما عرفت سابقا من ان الاستدلال به موقوف على ثبوت كون التطهير في زمان نزول الاية حقيقة في المعنى المتعارف في ذلك الزمان بل الظاهر ان المراد به مطلق التنظيف من الاوساخ بل قيل ان مورد الاية كما دلت عليه الاخبار الواردة بتفسيرها انما هو التشمير لا الطهارة بمعنى ازالة النجاسة الا ان يقال ان ذلك من التاويل ولا ينافي التمسك بالظاهر الذي هو عبارة عن التنظيف من النجاسات بقرينة الامر به الذي هو حقيقة في الوجوب ويمكن دفعه بان ظهور هيئة الصيغة معارض باطلاق المادة لان تقييد المطلق وان كان كثيرا الا ان استعمال صيغة افعل ايضا في الاستحباب كثير واجاب في ك عن الاستدلال بالاية المذكورة بان الخطاب للنبي ص وتناوله للامة يتوقف على الدلالة واعترضه المحقق البهبهاني ره في حاشيته له على هذه العبارة بانه يكفي الدلالة عدم عد احد من الامة هذا من خصائصه مع ان الاشتراك هو الاصل الا ان يظهر الاختصاص كما يظهر من المعاملة بالنسبة اليه سيما ما كلف به انتهى الثاني ان النجاسة البالغة قدرا معينا لا يتفاوت الحال فيها باجتماعها وتفرقها في المحل واجاب عنه في ك بانه مصادرة على المطلوب اذ المدعى ثبوت الفرق بين حالتي الاجتماع والتفرق واعترضه المحقق البهبهاني ره في الحاشية بان نظر المستدل الى الاستقراء لا الى مجرد المصادرة اذ لا يخفى انه لم يقل ان ما نحن فيه ليس فيه تفاوت حتى يكون مصادرة بل قال ان القاعدة الظاهرة من تضاعيف مباحث النجاسات تقتضي ذلك انتهى ولكن لا يخفى ان الاستقراء ليس بحجة فلا حاجة فيما ذكره من التوجيه الثالث ان الحكم بوجوب الازالة معلق على قدر الدرهم وهو اعم من ان يكون مجتمعا ومتفرقا وفي حسنة محمد بن مسلم قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره واذا كنت رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه قال في ئق هكذا في رواية الكافي وفي التهذيب هكذا وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء بزيادة الواو وحذف وما كان اقل وفي الاستبصار حذف فيه ايضا ولم يزد الواو وفي الفقيه رواه عن محمد بن مسلم كما في الكافي وزاد في اخره وليس ذلك بمنزلة المني فيشدد فيه قريب منه رواية اسمعيل الجعفي عن الباقر ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلوة واجاب عنه في الذخيرة بان مقدار الدرهم في الخبر مختص بالمجتمع لقيام المعارض وهو تخصيص غير بعيد لكون المتبادر منه المقدار الواحد لا المقادير المتعددة الرابع صحيحة عبد الله بن ابي يعفور

المتفرقة والجزء الأخير من مرسلة جميل بن دراج المذكورة وتقريبها الدلالة كما في المستند أنه لا يجعل مجتمعا حالا مقدرة حتى يرد أن زمان الحال
هنا مقارن لزمان العامل فلا يصح أن تكون مقدرة بل يجعل حالا لا مقدرة محققة مع تقييد المقيد أي حال تقيده مجتمعا مثل زيد مفطرا
منه صائما وأجاب عنه في المستند بأنه محتاج إلى تقدير لا دليل عليه ثم قال وجعل رجوع الضمير المستتر قرينة عليه مردود بما مر يعني إمكان
إرجاع المستتر إلى الدم المضاف إليه دون النقط بل هو أنسب بتذكير الحال مع أن كون نقطة منها بقدر الدرهم ممكن ثم قال ويتبادر الحاجة
ثم الحاجة منها إلى التقدير ممنوع وتبادرها في المثال المذكور لعدم إمكان اجتماع الحالين ولذا لا يتبادر في غير مثله كما لو قيل بعد السؤال
عن الحوض يرد عليه الماء شيئا فشيئا هل يطهره لا يطهره إلا أن يرد قدر كر مجتمعا فإن المتبادر منه ورود قدر كر مجتمعا حجة القول الثالث
وجهان تقدم ذكرهما في عبارات المصرح في المعتبر أحدهما صحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال في لك بعد حكاية الاحتجاج بها وهو حسن لكن
لا أثر في الروايات على ما اعتبره من القيد انتهى وهو سديد وثانيهما أن الوجه المقتضي للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه ههنا وفيه أنه
علة مستنبطة مع وجود الفروق بالاجتماع والتفرق وقد وقع الخلاف باعتباره هذا وقد وقع في كلام الأواخر ذكر وجهين لهذا القول
غير موجودين في كلام القائلين به أحدهما ما في المستند بعد حكايته تصريح الأكثر بعكسه مستند لهما فقد ويمكن جعل الجزء من المرسل
دليلا له بتنزيل شبه النضح على غير التفاحش ثم قال ولكنه لا يتم بعد ملاحظة المعارضات له فتدبر انتهى وثانيهما ما في الجواهر من المرسل
المحكي عن البحار عن دعائم الإسلام عن الباقر والصادق عليهما السلام أنهما قالا في الدم يصيب الثوب يغسل كما تغسل النجاسات ورخصا في النضح اليسير
منه ومن سائر النجاسات مثل دم البراغيث وأشباهه قالا فإذا تفاحش غسل ثم أيده برده بضعفه واختصاص العامل به في النهاية والمعتبر
وبأنه مشتمل على ما لا نقول به من الترخيص في النضح اليسير من سائر النجاسات وبإجمال المراد بالتفاحش فيها أو رده وجيه إلا الإجمال فقد
عرفت أن المصرح ذكر في آخر كلامه الذي حكيناه عن المعتبر أن المرجع فيه إلى العادة لأنها كالأمارة الدالة على المراد باللفظ إذا لم يكن له
تقدير شرعا ولا وضعا انتهى وهذا وإن اعترض في لك بما يتجه عليه بحيث لو كان لفظ التفاحش واردا في النصوص انتهى نظرا إلى أن المصرح
لم يستدل بنص مشتمل على لفظ التفاحش لكنه لا يتجه على الاستدلال بالرواية كما هو مفروض صاحب الجواهر وإذ قد عرفت ذلك كله
فاعلم أن المختار عدم الفرق بين المتفرق والمجتمع فيجب إزالة ما بلغ من الأول مقدار الدرهم ولا عفو كما هو الحكم في الثاني والعمدة في ذلك
أمران الأول الأصل المدلول عليه بالإجماع والنصوص من وجوب إزالة النجاسة للصلاة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة خرج ما دون
الدرهم من الدم بدلالة الدليل وبقي ما لم يعلم خروجه يرجع فيه إلى الأصل ومنه ما نحن فيه الثاني صحيحة عبد الله بن أبي يعفور بدلالته في السياق على
كونه مجتمعا لا الأخير خبرا بعد خبر لا أقول إن الحال مقدرة حتى يرد أن الحال المقدرة عبارة عما تأخر زمانه محققه عن زمان العامل و
ليس ههنا كذلك لأن كونه بقدر الدرهم مقارن لحال كونه مجتمعا ولا أقول إن الحال محققة بمعنى الفعلية بأن يكون المراد إلا أن يكون نقط
الدم بقدر الدرهم في حال كونه مجتمعا بالفعل حتى يرد أن هذا يعطي اشتراط الاجتماع في عدم العفو وكون غير المجتمع وإن زاد على قدر الدرهم
غير معفو عنه بل أقول إن الضمير المستتر في يكون يجب أن يعود إلى نقط الدم الموجودة متفرقة فيجب أن يكون الضمائر المذكورة في الجواب
لأن الضمير المنصوب في قوله يغسله يعود إلى نقط الدم لرعاية مطابقة الجواب للسؤال وح فلا بد من عود الضمير في يكون أيضا إلى نقط الدم
وإلا لزم تفكيك الضمائر وصيرورة الاستثناء منقطعا وكلاهما خلاف الظاهر وعلى هذا لا يكون بد من اعتبار حال الاجتماع بالنسبة إليه
على وجه الفرض فالمعنى على هذا إلا أن يكون هذا الدم مقدار درهم في حال اجتماعه أي لو جمع فهذا اللفظ يستفاد من الحال بقرينة دالة عليه وهو كون
النقط موصوفة بالافتراق ولا مجال فيها للوصف بالاجتماع بالفعل كما أنه لا مجال للحمل فقوله مجتمعا خبر بعد خبر لما ذكر من الوجه ومما بيناه يعلم
حال مرسلة جميل فإن الضمير المستتر في قوله ما لم يكن قدر الدرهم مجتمعا يعود إلى الدم المتفرق ويعلم أيضا سقوط ما حكيناه عن المستند من إلزام
بتقييد المقيد في تقريب الاستدلال بصحيحة عبد الله بن أبي يعفور إذ لا حاجة إلى التقييد المخالف للأصل بل الظاهر ههنا وأما ما ذكره في رد
جعل عود الضمير المستتر إلى نقط الدم قرينة على الحالية من إمكان إرجاع الضمير إلى الدم بل هو أنسب بتذكير الحال ففيه أنه إن أراد الإمكان العقلي
المجامع للتأويل وارتكاب خلاف الظاهر فإنه لا يمنع من الأخذ بالظواهر والاستدلال بها إذ الظاهر ومقتضى القاعدة المقررة في كلام بعض
النحاة من أنه إذا دار الأمر بين عود الضمير إلى المضاف وعوده إلى المضاف إليه يتعين الأول لأن القيود والأحكام إنما ترد على ما هو المذكور
بالأصالة لا على ما هو المذكور بالتبع أعني المضاف وأما ما ذكره من تذكير الحال فيرده أن المضاف اكتسب من المضاف إليه التذكير وهذه قاعدة
مصرح بها في علم العربية فإرجاع الضمير إلى الدم الذي هو ليس مورد السؤال ولخروج الكلام عن الاتساق لأجل التذكير لا يجب مراعاته حتى يجعل مجتمعا

حالا محققة بمعنى فعلية الاجتماع أو خبرا بعد خبر مما لا وجه له وأما ما ذكره من مثال السؤال عن الحوض النجس فهو أجنبي عما نحن فيه لأنه إنما
يكون نظيرا للمقام إذا كان فيه قرينة موجبة لحمل الحال على الفرض وليس كذلك وأما ما ذكره في توجيه القول الثالث من حمل قوله (ع) فأشبه
النضح على عدم التفاحش فلا يخفى بعده لأن الظاهر من شبه النضح هو كون القطرات صغارا متفرقة متقاربة وهو مغاير لعدم التفاحش
بمعنى أن النسبة بينه وبين عدم التفاحش عموم من وجه وتفسير أحد العامين من وجه بالآخر خروج عن قصد السبيل مع أنه مناف لقوله (ع) في ذيل
الحديث ما لم يكن قدر الدرهم مجتمعا فإن الضمير المستتر في لم يكن يعود إلى الدم المتفرق وليس عبارة إلا عن الجميع المتفرق وكون الدم المتفرق
الذي جميعه دون الدرهم لا يلائم شيئا من تفاسير التفاحش بديهي ثم إن الأول أنه قال في الروضة ويكفي في الزائد عن المعفو عنه إزالة الزائد
وقال بعض المحشين هذا مع التفرق سهل ومع الاجتماع تم على قول الشيخ ره والفاضلين في المعتبر والمنتهى والشهيد في الذكرى وقال الشيخ
ره في ف إذا أصاب الثوب نجاسة فغسل نصفه فالمغسول طاهر ولا يتعدى إليه نجاسة النصف الآخر ثم حكى عن بعض العامة أنه قال لا يطهر النصف
المغسول لأنه مجاور للأجزاء النجسة فتسري إليه النجاسة فينجس قال وهذا باطل لأن ما يجاوره أجزاء جافة لا تتعدى نجاستها إليه ولو تعدت لوجب أن
يكون إذا نجس جسم أن ينجس العالم كله لأن الأجسام كلها متجاورة وهذا تجاهل انتهى ولكن لا يخفى ما في ذيل الكلام من الإفراط والإغراق
إذ لم يرد المانع بالمجاورة ره ما أراده الشيخ ره من المعنى الأعم وإنما أراد الاتصال نعم يتجه الإيراد عليه بأنه يلزم على ما ذكره أنه إذا تنجس شيء من أجزاء
الثوب بالبول أو غيره من المائعات أن يسري النجاسة إلى جميع أجزائه الثاني أنه قال في جامع المقاصد أنه لا فرق بين الثوب الواحد والثياب المتعددة
في الحكم بوجوب الإزالة لو بلغ على تقدير الاجتماع ومنه يعلم أن المجتمع لو بلغه يجب بطريق أولى انتهى وكأنه أراد بالمجتمع أنه لو كان في واحد
من المتفرق مثلا يبلغ قدر الدرهم وعن روض الجنان بعد الكلام في المسألة ما نصه هذا حكم الدم المتفرق في الثوب الواحد أما المتفرق
في الثياب المتعددة أو فيها وفي البدن فهل الحكم فيها كذلك بمعنى تقدير جميع ما فيها ولكل واحد من الثوب والبدن حكم بانفراده فلا يضم أحدهما
إلى الآخر ولكل ثوب حكمه كذلك فلا يضم بعضها إلى بعض ولا إلى البدن أوجه واعتبار الأول أوجه وأحوط انتهى وقال في لك ولا فرق في ذلك
بين المتفرق على الثوب الواحد أو على الثياب أو على البدن أو على الجميع انتهى ولم يعلم من هذه الكلمات وجود قول آخر نعم قال في الروضة و
الثوب والبدن يضم بعضهما إلى بعض على أصح القولين انتهى وظاهره أن مقابل الأصح هو المنع من ضم شيء من الثوب والبدن إلى الآخر وأما ضم
بعض المواضع من البدن إلى البعض الآخر فلا يمنع منه وحكى بعض المعاصرين هذا التفصيل عن بعض الفضلاء المعاصرين له حيث إنه صرح
بالتفصيل بين الدم المتفرق في الثوب واحدا أو متعددا فيجب إزالته إذا بلغ مجموعها سعة الدرهم وبين المتفرق بعضها في الثوب وبعضها في البدن
فلا يجب الإزالة إلا إذا بلغ مجموع المتفرق في أحدهما سعة الدرهم وقال في نو بعد ذكر ما حكيناه عن روض الجنان أقول أما الدم المتفرق
في البدن فقد عرفت مما قدمنا بيانه أن النصوص خالية منه وأما المتفرق في الثياب فيمكن ترجيح ما ذكره واستوجهه قدس سره بحمل الثوب
في النصوص المتقدمة على ما هو أعم من الثوب الواحد بإرادة الجنس منه وقوته ظاهرة انتهى لكن ليس ما بني عليه قولا بالتفصيل بين الثياب
والبدن بل هو مبني على إنكار العفو عن الدم في البدن حجة القول الأول أصالة الاشتغال على تقدير تصادم الأدلة وتكافؤها الموجب
للشك في المفهوم وعموم وجوب إزالة النجاسة وإطلاق دليل المنع الشامل للمجتمع والمتفرق من النص والإجماع المؤيد باستبعاد العفو عن
الدم المستوعب للثوب على تفرقه وعدم العفو عن قدر سعة الدرهم في طرفه على اجتماعه ولكن لا يخفى عليك سقوط ما عدا عموم وجوب
إزالة النجاسة أما الأصل فلتوقفه على كون المذهب عند الشك في الشرطية والجزئية والمانعية هو الاشتغال ولا يتم على القول بالبراءة كما هو
مختارنا وأما إطلاق دليل المنع مما كان بقدر الدرهم من الدم على وجه يشمل المتفرق خصوصا في الثياب المتعددة بل فيها وفي البدن
ممنوع وأما الاستبعاد فليس بشيء في الأحكام التوقيفية حجة القول الثاني هو أن وجوب الإزالة عن الثياب واجب واحد لا تعدد فيه و
هو تحصيل طهارة ثياب المصلي والنص وإن كان بلفظ الثوب لكنه للجنس ووجوب الإزالة عن الثياب والبدن واجبان أحدهما تطهير الثياب و
الآخر تطهير البدن فلا بد من اعتبار كل منهما بحياله وتوضيحه أنه دل دليل على أنه يجب تطهير الثوب من النجاسات وبضميمة دليل العفو عن اليسير يصير
المحصل أنه يجب تطهير الثياب من النجاسة إلا إذا كانت النجاسة هو الدم فإنه يعفى عما كان الموجود منه عليها دون الدرهم ويجب إزالة ما كان
من الموجود منه عليها بقدر درهم فصاعدا فإنه مما لم يعف عنه ودل دليل آخر على أنه يجب تطهير البدن من النجاسات وبضميمة دليل العفو عن اليسير
يصير المحصل أنه يجب تطهير البدن من النجاسات إلا من الدم الموجود عليه فإنه معفو عنه إذا كان دون الدرهم ويجب إزالته إذا كان بقدر
الدرهم فصاعدا وعلى هذا إذا كان الدم متفرقا في كل من الثوب والبدن وكان المجتمع من الموجود في كل منهما دون الدرهم ولكن إذا جمع

الموجود فيها بلغ قدر الدرهم فصاعدا لم يجب ازالته لانه كما ثبت وجوب الازالة بالنسبة الى الكل ولهذا ثبت العفو عن مقدار مخصوص من الدم
بالنسبة الى الكل واحد غير راعي في كل منهما حكمه واجيب بان الثاني ايضا يرجع الى واجب واحد هو طهارة المصلي في ثيابه وبدنه ولهذا جعله
الاصحاب ره في كلماتهم شرطا واحدا للصلوة لا شرطين ولم يحكم بالتفصيل احد ممن يعبأ بشانه بل في شرح القواعد للشيخ الفقيه الهمام
الشيخ جعفر قدس الله تربته الزكية ان الاجماع على عدم الفرق ظاهر او ان ظاهر الروايات كون المدار على بلوغ الدم الدرهم على تقدير
الاجتماع وانه هو العلة في عدم العفو قلت ما ذكر في الجواب وان كان في مغنى لتسليم انه لو كان تطهير الثياب وتطهير البدن واجبين مستقلين
لزم كون العبرة بكل واحد بحياله ومنع المبنى لكن حق مكان كون تطهيرهما في حكم شرط واحد كان من قبيل المعلوم والمسلم عند الرواة حتى
انه لم يرو في الاخبار سؤال عن حال البدن وانما وقع فيها السؤال عن الثوب فكان طهارة الثوب عندهم كناية عن الملبوس واللابس وعلى هذا
ينبغي ان ينزل ما حكي اخيرا عن الشيخ المشار اليه والا كان لقائل ان يقول ان ظاهر الروايات انما هو كون المدار على بلوغ الدرهم في الثوب كما
ذكره صاحب ئق وتحصيل المناط يحتاج الى قيود واضافات مما لا ينطبق على قواعد الامامية قوله لا يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه
منفردا وان كان فيه نجاسة لم يعف عنها في غيره المراد بما لا يتم الصلوة فيه هو ما لا يصح ايقاع الرجل في حال الاختيار صلوته فيه منفردا لعدم
تحقق الستر به وهذا الحكم اتفاقي في الجملة وقد نقل عليه الاجماع في بعض كلماتهم والاتفاق صريحا في اخر وظاهرا في ثالث لكن مع ذلك صدر
منهم الحكم في ذلك بعنوانات مختلفة احدها ما وقع بعنوان الاطلاق كعبارة المصنف ره ههنا او بعنوان العموم كبعض ما يمر عليك ومن الانتصار
ومما انفردت به الامامية جواز صلوة من صلى في قلنسوة نجسة او تكة او ما جرى مجراهما مما لا يتم الصلوة على الانفراد والوجه في ذلك الاتفاق
المتقدم ذكره انتهى وقال في ف كل ما لا يتم الصلوة به منفردا لا باس بالصلوة فيه وان كانت فيه نجاسة وذلك مثل النعل والخف والقلنسوة
والتكة والجورب وخالف في ذلك جميع الفقهاء الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وقال في ك اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق
فيما لا يتم الصلوة فيه بين كونه من الملابس وغيرها ولا في الملابس بين كونها في محالها اولا والى هذا التعميم اشار في المعتبر انتهى واراد بالمشار
به قول المصنف ره فيه كل ما لا يتم الصلوة فيه منفردا يجوز الصلوة فيه وان كان نجسا الى ان قال ووجه الاشارة اتيانه بالقضية المسورة بلفظة
كل المفيد للعموم وثانيها ما صدر من ابن ادريس ره حيث خص الحكم في السرائر بالملبوس قال ره باب القول في لباس المصلي وما لا يتم الصلوة فيه من جميع
الملابس وما ينطلق عليه اسم الملبوس منفردا كالتكة والجورب بفتح الجيم والقلنسوة بفتح القاف واللام وضم السين والخف والنعل والخاتم والدملج
والخلخال والمنطقة وغير ذلك مثل السيف والسكين يجوز الصلوة فيه وان كان فيه نجاسة واما ما لا يكون ملبوسا ولا ينطلق عليه اسم
الملبوس لا يجوز الصلوة فيه اذا كان فيه نجاسة لانه يكون حاملا للنجاسة والاول خرج بالاجماع من الفرقة على ذلك ولا يظن ظان انه
لا يجوز الا في التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل فحسب لانه يجد في بعض الكتب لذلك لان اصحابنا قالوا كل ما لا يتم الصلوة فيه منفردا
يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة ثم ضربوا المثل فقالوا مثل التكة والخف وعدوا اشياء على طريق ضرب المثل والمثل عند المحققين
غير مستوعب للممثل فلا يتوهم انهم لما لم يذكروا غير ما ذكروا انما لا يجوز الصلوة فيه منفردا واقتصروا عليها انهم يمنعون من غيره فقد
قال الشيخ ابو جعفر الطوسي ره في مبسوطه في كتاب صلوة الخوف اذا اصاب السيف الصيقل نجاسة فمسح ذلك يجزيه من اصحابنا من
قال انه يطهر ومنهم من قال لا يطهر غير انه يجوز الصلوة فيه لانه لا يتم الصلوة فيه منفردا فلو ارادوا الاقتصار على ما ضربوا المثل فيه
لما قال ذلك ولما تعداه الى غيره فليلحظ فانما اوردت هذا تنبيها انتهى ومما ذكره ره في توجيه كلام المبسوط يجري فيما حكي عن الصدوق
ره في كتاب من لا يحضره الفقيه حيث قال ومن اصاب قلنسوته او عمامته او تكته او جوربه او خفه مني او بول او دم او غائط فلا باس بالصلوة
فيه وذلك لان الصلوة لا تتم في شيء من هذا وحده انتهى الا ان استفادة التخصيص بالملابس منه لا تخلو عن الاشكال وثالثها
ما صنعه العلامة ره في لف حيث اختار ما ذهب اليه ابن ادريس ره وزاد عليه التقييد بكون الملابس في محالها قال ره في عنوان المسئلة
اطلق الاصحاب العفو عن نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه منفردا الى ان ذكر مذهب ابن ادريس ره ثم قال وهو الاقوى ولاشترطنا نحن في كتاب
التحرير كونها في مظانها انتهى وقال في التذكرة كل ما لا يتم الصلوة فيه منفردا كالتكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل يجوز الصلوة
فيه وان كان نجسا ذهب اليه علماؤنا الى ان قال في فروع المسئلة الاقرب ان العفو عن هذه الاشياء انما هو اذا كانت في محالها فلو
كانت القلنسوة في يده فالوجه المنع انتهى وهذه العبارة وان لم يكن فيها تصريح بكونها من الملابس الا ان كونها في محالها يشعر بانه لا بد
وان يكون ذلك الشيء مما له محل موظف وليس ذلك الا في الملابس بالمعنى الاعم الذي اعتبره ومما يدخل فيه السيف والخاتم وذوابعهما (?)

تخصيص

تخصيص الحكم بالخمسة المذكورة في عبارة التذكرة وقال في لف وقال القطب الراوندي ما يلبس على ضربين احدهما ما لا يتم الصلوة فيه منفردا
وهو خمسة اشياء القلنسوة والتكة والجورب والخف والنعل وكل ذلك اذا كانت فيه نجاسة جاز الصلوة فيه وما عدا ذلك من الملابس
اذا كان فيه نجاسة فلا يجوز الصلوة فيه الا بعد ازالتها ثم قال العلامة ره وهذا يدل على انحصاره في هذه الخمسة انتهى وحكي هذا
القول عن ابي الصلاح وقال سلار ره في المراسم فاما ما يلبس فعلى ضربين احدهما ما لا يتم الصلوة فيه منفردا وهو القلنسوة
والجورب والتكة والخف والنعل فكل ذلك اذا كان فيه نجاسة جاز الصلوة فيه وما عدا ذلك من الملابس ان كانت فيه نجاسة لا
يجوز الصلوة فيه الا بعد ازالتها انتهى حجة القول الاول امور الاول ما تمسك به في ك من الاصل وهو براءة الذمة من التكليف
بازالة النجاسة عن هذه الاشياء الى ان يثبت المخرج عنه وغاية ما يستفاد من النص والاجماع اشتراط طهارة الثوب والبدن اما
المنع من حمل النجاسة في الصلوة اذا لم يتصل بشيء من ذلك فلا دليل عليه كما اعترف به المصنف ره في المعتبر الثاني اجماع الانتصار وف
ولا يعارضهما كلام ابن ادريس ره لانه اعترف بان اصحابنا قالوا كل ما لا يتم الصلوة منفردا يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة
وح يطالب بدليل تخصيصه بالملابس الثالث الاخبار كموثقة زرارة عن احدهما ع قال كل ما كان لا يجوز فيه الصلوة وحده
فلا باس بان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب ومرسلة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال كل ما كان على الانسان
او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين و
ما اشبه ذلك ومرسلة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه قذر فقال اذا كان مما لا يتم الصلوة فيه
فلا باس بدلالة ذيله على ان المناط في نفي الباس هو كونه مما لا يتم الصلوة فيه ومرسلة ابراهيم بن ابي البلاد عن ابي عبد الله ع قال لا
باس بالصلوة في الشيء الذي لا يجوز الصلوة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب قال في ك وهذه الاخبار
وان كانت ما بين ضعيف ومرسل الا ان ما تضمنته من العفو عن نجاسة هذه الاشياء مطابق لمقتضى الاصل وفتوى الاصحاب فلا
باس بالعمل بمضمونها حجة القول الثاني ما اشار اليه ابن ادريس ره اما على العفو عما لا يتم به الصلوة من الملابس فهو الاجماع الذي
ذكره بقوله والاول خرج بالاجماع من الفرقة على ذلك واما على عدم العفو في غير الملابس مما لا تتم فيه الصلوة فهو ما افاده بقوله لانه
يكون حاملا للنجاسة وكانه يريد انه ثبت في الشريعة عدم صحة الصلوة باستصحاب النجاسة خرج ما خرج وبقي الباقي الذي هو غير الملابس
مما لا يتم به الصلوة ويندفع بما اشار اليه صاحب ك من ان مدعي وجوب ازالة النجاسة مطلقا في الصلوة يطالب بالدليل لان غاية ما يستفاد
من النص والاجماع انما هو اشتراط طهارة الثوب والبدن اما المنع من حمل النجاسة في الصلوة اذا لم يتصل بشيء من ذلك فلا دليل عليه
حجة القول الثالث ان المتبادر من سياق الاخبار انما هو كون الملابس في محالها والحق هو القول الاول للعموم في الاخبار من قوله
كل ما لا يتم الصلوة فيه لما كان منها في محلها وغيره وان ما ذكر فيها فقد ذكر من باب المثال بل صيغة اللفظ مثل اليه وان في مرسلة عبد الله بن سنان
لتركيك فامعه لما عليه في حكم العفو في ذيلها بعد ذكر جملة من الامثلة بقوله وما اشبه ذلك وقد عرفت ان الروايات المذكورة معتضد
بعضها ببعض منجبرة بالشهرة وعمل اكثر الاصحاب والاجماعين المنقولين في كلام السيد والشيخ ومع الاغماض عن الاخبار نقول ان مقتضى
اصل البراءة هو عدم وجوب ازالة النجاسة عن غير الملابس وعن الملابس اذا كانت في غير محالها لان غاية ما يستفاد من ادلة وجوب ازالة النجاسة
انما هو وجوب ازالتها عن بدن المصلي وثوبه وصدق ثوبه على الملبوس الذي لم يكن في محله ممنوع ولا يتوهم ان استثناء الاصحاب لما لا يتم
به الصلوة من عنوان وجوب ازالة النجاسة وتصريحهم بالعفو عن النجاسة يقتضي دخوله تحت عنوان وجوب الازالة لانا نقول ان
الاستثناء انما هو بالنظر الى انه مما لا يتم به الصلوة مما يندرج تحت ادلة وجوب ازالة النجاسة وهو ما كان من الملابس في محله وهذا هو
الذي يفتقر في اخراجه عن تحت تلك الادلة الى دليل العفو واما في غيره لا يحتاج الى دليل العفو لحصول الغنى باصل البراءة تنبيهات
الاول انك قد عرفت ان كلام الصدوق ره فيمن لا يحضره الفقيه تضمن عد العمامة في عداد ما لا يتم فيه الصلوة وقال في المقنع وان
اصاب عمامتك او قلنسوتك او تكتك او جوربك او خفك مني او بول او دم او غائط فلا باس بالصلوة فيه وذلك ان الصلوة لا تتم
في شيء من ذلك وحده انتهى وحكى جماعة عد العمامة مما لا يتم به الصلوة عن والده ايضا وخالف في ذلك جماعة منهم العلامة ره في لف حيث قال
اضاف ابن بابويه ره وابنه ابو جعفر ره الى هذه الاشياء العمامة وجوز الصلوة فيها مع النجاسة لان الصلوة لا تتم فيها منفردة والحق خلافه
اللهم الا ان يكون العمامة لا تستر العورتين فح يصح لنا انه صلى في ثوب فيه نجاسة يتم الصلوة فيه منفردا فبطل كغيرها انتهى واستشكل في

الحكم

الحكم المذكور صاحب ك فى بعد حكاية عبارة الفقيه ويشكل بان العمامة قد يتم الصلوة فيها وحدها اذا كانت كبيرة بحيث يمكن ستر العورة
بها فلا يتم اطلاق جعلها من افراد ما لا يتم الصلوة فيه ولعل المراد ان الصلوة لا يتم فيها وحدها مع بقائها على تلك الكيفية المخصوصة او
يحمل على العمامة الصغيرة التى لا يمكن ستر العورة بها كالعصابة كما ذكره القطب الراوندى ثم قال وهذا يقتضى حمل كلام الصدوق ره على ما حمله
عليه القطب الراوندى اولى وان كان الاطلاق محتملا لما اشرنا اليه سابقا من استثنائها يدل على اعتبار طهارة ما عدا الثوب والجسد و
العمامة لا يصدق عليها اسم الثوب عرفا مع كونها على تلك الهيئة المخصوصة انتهى وقال فى الذخيرة بعد نقل كلام الصدوق ره وتوجيه ابن بابويه
وصاحب ك والمسئلة محل اشكال للشك فى صدق الثوب على العمامة عرفا واذا لم يصدق عليه الثوب كان القول بالالحاق متجها لان الدليل
الدال على وجوب تطهير لباس المصلى مختص بالثوب فيبقى غيره على الاصل لكن فى عدم التمثيل بالعمامة فى الاخبار والتمثيل بالقلنسوة
وغيرها اشعار بان الحكم فيها ليس كذلك والا لكان العمامة احق بالتمثيل كما لا يخفى على المتامل انتهى وعن المجلسى ره انه قال فى حواشيه على
الفقيه ظاهر الصدوق ره جواز الصلوة فى العمامة وان كانت نجسة والظاهر انه وجد فيها نصا والا فيشكل الجزم بجواز الصلوة
باعتبار انها بهذه الهيئة لا يتمكن من ستر العورتين بها فيلزم جواز الصلوة فى كل ثوب مطوى مع نجاسته والظاهر ان الزامه مشتطه
وعلى اى حال فالعمل على خلافه انتهى وقال صاحب ق فى ذيل كلامه وبالجملة فان الخبر يعنى الفقه الرضوى وان دل على استثناء العمامة
وقال بمضمونه الشيخان المشار اليهما الا انه غير خال عن شوب الاشكال الا مع الحمل على ما ذكره الراوندى وهو لا يخلو عن البعد انتهى
وفى المستند ان ما لا يتم الصلوة فيه من الملابس اى ما لا يستر العورة منها اما ليس من شانه ستر العورة او يكون من شانه ذلك وان لم يكن بالفعل
كك والثانى على اقسام لانه اما ان يكون فعليته موقوفة على تغيير وتبديل فيه اما بنفسه كالقلنسوة الكبيرة التى لو غير وضعها وقطعت و
ضم بعضها مع بعض بوضع اخر امكن ستر العورة بها او بهيئته العارضة له فى اللبس كالعمامة الساترة للعورة بنفسها الغير الساترة مع الكيفية
المخصوصة لها حال اللبس او يكون فى نفسه وهيئته بقدر يصلح لستر العورة ولكن لا يمكن استقراره عليها الا بضم شئ اخر اليه كوضع
اليد عليه او شده بما يشده ولا يمكن بدون ذلك او لا يتوقف الا على وضعه على العورة كالقميص القصير الذى لو وضع على العورة
سترها ولكن لبسه بحيث لم يصل الى العورة ولو اريد من قولهم ما لا يتم الصلوة فيه ما لا يستر العورة بالفعل دخل جميع تلك الاقسام فيه ولو اريد به
منه ما لم يكن من شانه ذلك خرج منه بعضها ثم قال والتحقيق ان الاصل فى الملابس وجوب ازالة النجاسة عنها فى الصلوة الا ما علم فيه العفو بوضوح
دخوله فى المراد مما لا يتم الصلوة به ولا خفاء فى دخول الاول والثانى من تلك الاقسام فيه فيحكم فيهما بالعفو قطعا وكذا الرابع اذ لو توقف ستر
العورة به على غيره يصدق انه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده وانه لا يتم وحده مضافا الى التصريح فى الاخبار بالعفو عن الخف الذى يستر العورتين
لو وضع عليهما بمعونة اليد واما البواقى فلخفاء دخولها فيه تكون باقية تحت الاصل ولخراج الرضوى العمامة لا يعبا به لضعفه الغير المعلوم انجباره مع
احتمال ارادة الصغيرة انتهى ويلوح من كلام صاحب الجواهر ره ان المراد بما لا يتم الصلوة به انما هو ما لا تتم به باقيا على حاله بنفسه اى من دون تغيير
وتبديل فى نفسه وان احتاج فى الستر به الى تغيير الهيئة لانه ره قال ويلحق بها العمامة قطعا وان عدها منها فى الفقيه تبعا للفقه الرضوى
لكونها مما يتم بها الصلوة كما يومى اليه تعليل الجواز فيهما بذلك فيكون النزاع لفظيا والا فاحتمال القول بالعفو عن نجاستها وان تمت
بها الصلوة لاطلاق البراءة مع عدم دليل على وجوب الازالة عن غير الثياب ليست منها فى غاية الضعف لكونها من الثياب قطعا ولظهور المفهوم
فى الاخبار السابقة بالمنع عما تمت به الصلوة المؤيد باشعار ترك استثنائها منه مع ظهورها وكثرة الاحتياج اليها بل هى اولى فى التنبيه بها
مما لا يتم به الصلوة وبالاجماع ظاهرا على عدم الفرق فى اشتراط طهارة الملبوس بين الثوب وغيره اذا كان مما يتم به الصلوة كاحتمال القول
بان العمامة مما لا يتم الصلوة بها باقية على هيئتها اذ لا عبرة بامكان الستر بتغيير تلك الهيئة والا كانت القلنسوة ونحوها مما تتم بها الصلوة فى بعض
الاحوال لانه كما ترى مستلزم لجواز الصلوة فى كل ثوب مطوى مع نجاسته وهو سفسطة كما اعترف به المجلسى ره على ما حكى عنه فى حاشيته
على الفقيه ان من الواضح الفرق بين الامكانين اى امكان الستر بالقلنسوة وامكانه بالعمامة على ان ترك التمثيل بها لما لا يتم والتمثيل بالقلنسوة
ونحوها له مع ظهورها وكثرة الاحتياج اليها واولويتها بالتنبيه عليها كالصريح فى كونها ليست منه انتهى والظاهر ان مراد المجلسى ره
ايضا هو هذا المعيار وهو الحق الذى لا محيص عنه اذ لا مجال لانكار اطلاق الثوب على العمامة وعلى غيره مما يلبسه الانسان من كتان و
حرير فقد قال فى المصباح المنير الثوب مذكر وجمعه اثواب وثياب وهى ما يلبسه الناس من كتان وحرير وخز وصوف وقطن وفرو ونحو ذلك
انتهى بل كثيرا ما يطلق الثوب والثياب على ما اعد للبس الانسان باعتبار ما يؤول اليه كما صرح به بعض اهل اللغة وقد وقع فى الحدائق السؤال

عن الثياب السابرية وان كانت اضافة الثوب الى المكلف فى الاخبار الدالة على وجوب خصصته بالملبوس بالفعل والحاصل انه لا اشكال
فى كون العمامة من الثياب وكونها مما يتم به الصلوة فلا يعفى عن النجاسة فيها وقد استدل بعض المحققين ره بصحيحة العيص بن القاسم عن
الرجل يصلى فى ثوب المرأة وازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مامونة قال ره دلت على عدم جواز الصلوة فى العمامة مع العلم
بنجاستها انتهى وكانه يشير الى ان الترخيص بقول مطلق بحيث لا يكون التنزه مستحبا انما هو فيما لو كانت مامونة واما اذا لم تكن مامونة
ينتفى الترخيص على الوجه المذكور ففيما لو علم النجاسة يجب التنزه وفيما لو احتملها يستحب فلا يرد ان التجنب عن غير المامونة مستحب
لجريان اصالة الطهارة ويجاب الاحتياط الثانى انك قد عرفت فى طى الكلام على اصل المسئلة ان بعضهم حكم بان ما لا يتم
فيه الصلوة ان كان محمولا لم يجر عليه حكم العفو لكن لم نجد عليه دليلا كما اعترف به غير واحد قال فى الحدائق وما ذكره فى المنتهى وتبعه
وكذا فى البيان من عدم صحة الصلوة لو كان معه دراهم نجسة او غيرها لا اعرف له وجها ولا عليه دليلا فان غاية ما يفهم من الادلة
اشتراط الصلوة بطهارة ثوب المصلى يعنى ملبوسه شاملا للبدن او غير شامل واما محموله سيما مثل الدراهم ونحوها فاى دليل دل
على اشتراط صحة الصلوة بطهارته وبما ذكرنا صرح فى ك ونقله عن المعتبر حيث قال وغاية ما يستفاد من النص والاجماع اشتراط
طهارة الثوب والبدن اما المنع من حمل النجاسة فى الصلوة اذا لم يتصل بشئ من ذلك فلا دليل عليه كما اعترف به المصنف فى المعتبر
انتهى ولكن قال بعض المحققين ره فى شرح الارشاد ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلوة فيما لا يتم فيه الصلوة هو
اختصاص العفو بالملابس وفاقا للمحكى عن صريح السرائر وظاهر الاكثر منهم المصنف والشهيد فى التذكرة وفى البيان بل ظاهر كل من
عبر بقوله يجوز الصلوة فيما لا يتم فيه الصلوة منفردا فان ظاهر الصلوة فى الشئ التلبس به حال الصلوة فلا يدخل مثل الدرهم والعصا
المحمولة فى الجيب وفى العصابة المشدودة على الجرح او العين وجهان ثم حكى الخلاف عن العلامة ره فى لف والشهيد فى الذكرى وس ولك
المحقق الثانى ره فى جامع المقاصد ولصاحبى ك والذخيرة والدلائل وظاهر التنقيح حيث عمموا الحكم لغيرها ثم احتمل ان مستندهم قوله ع
فى رواية عبد الله بن سنان المتقدمة كل ما كان على الانسان او معه ثم رده بان ذيله وهو قوله ع فلا باس ان يصلى فيه ظاهر فى
الاختصاص بالملابس لانه لا يقال انه صلى فى الدراهم انتهى ولا يخفى ما فيه لان العفو وان كان مختصا بالملابس الا انه لا يجدى فى اثبات
كون حمل النجس مبطلا لان العفو لا يصدق الا بعد ثبوت الزام سابق ولم يثبت فى غير الملابس وجوب ازالة النجاسة عنه حتى يكون عدم
ايجاب ازالتها عما لا يتم فيه الصلوة منه عفوا والروايات التى اشار اليها مسوقة فى بيان محل العفو واستثناء ما لا يتم فيه الصلوة عن
الثياب التى وجب فيها ازالة النجاسة عنها فما كان من غير الملابس لا يكون تنجسها مبطلا للصلوة بحكم اصالة البراءة من وجوب ازالة
النجاسة عنه ومن هنا يظهر سقوط نسبة اختصاص العفو بالملابس بمعنى كون نجاسة غيرها مبطلة للصلوة الى الاكثر والى كل من عبر
بقوله يجوز الصلوة فيما لا يتم فيه الصلوة منفردا ووجه السقوط ان كلامهم مسوق لاستثناء ما لا يتم فيه الصلوة مما ثبت فيه
وجوب ازالة النجاسة على وجه الاطلاق الشامل له ولغيره ويظهر ايضا انه لا حاجة الى الاستدلال بقوله ع كل ما كان على الانسان او
معه لان ما كان مع الانسان لم يتحقق فى كبيره ولا فى صغيره وجوب ازالة النجاسة عنه الى بيان العفو فيه فما ذكر استطرادا مع ان
الرواية مرسلة ولم ينقل انعقاد الشهرة على مضمونها حتى ينجبر بها فلا يتم الاستدلال بها فالمستند فى المسئلة انما هو اصل البراءة واما
ما ذكره فى رد الاستدلال بالرواية فيتجه عليه انه بعد التصريح بما كان على الانسان وما كان معه لا يبقى مجال لدعوى كون قوله فى ذيل
الرواية فلا باس ان يصلى فيه قرينة على الاختصاص لانه يستلزم كون ذكر قوله او معه لغوا فلا بد اما من التوسع فى قوله ع يصلى فيه او من
الالتزام بخروجه بقرينة ما نقلناه فتدبر الثالث انه صرح جماعة منهم المصنف فى المعتبر والعلامة ره فى المنتهى والشهيد ره فى الذكرى
بانه لو حمل حيوانا طاهرا غير ماكول اللحم او صبيا لم تبطل صلوته بل فى كشف اللثام لا نعرف فيه خلافا وغرضهم من التعرض لهذا الفرع
هو ان نجاسة ما فى معدة ذلك الحيوان المحمول لا يوجب بطلان صلوة الحامل وح يكون تعرض من قال بان حمل النجاسة مبطل لهذا
الفرع اولى من تعرض من قال بان حملها غير مبطل لعدم حاجته اليه بعد انكار الاصل وكيف كان فقد استدلوا عليه بوجوه احدها
الاصل السالم عن معارضة ما يقتضى المنافاة نقله فى محكى المنتهى عن بعض الاصحاب وتمسك به الشهيد ره فى الذكرى ثانيها ان الباطن
معفو عنه فى المحمول كالحامل ثالثها ان النبى ص حمل امامة بنت ابى العاص فى الصلوة رابعها ان الحسنين كانا يركبان على ظهره ص وهو
فى الصلوة وخامسها صحيحة على بن جعفر انه سئل اخاه ع عن رجل صلى وفى كمه طير قال ان خاف عليه الذهاب فلا باس ووجه الاستدلال كما فى كشف

اللثام ان الطير بغير الماكول وغيره ثم قال ولا يضر اشتماله على ما في باطنه من النجاسة كالآدمي وما في باطن المصلي نفسه بقي هنا شيء وهو
انهم قيدوا الحيوان بكونه طاهرا فانه ح ومفهوم هذا الكلام انه لو كان المحمول حيوانا نجسا نجاسة ذاتية او عرضية بطلت صلوته
وهو مبني على اشتراط الطهارة في المحمول وقد عرفت ما فيه انتهى وهو جيد ثم انه قد يقال انه وان لم يكن في اصل الحكم اشكال من
جهة عدم الخلاف فيه كما عرفت عدا ما عرفت من كشف اللثام الا انه يرد على الثاني بين حكمهم هذا وبين ما سيأتي من عدم جواز الصلوة في كل
شيء محرم اكله كما هو مضمون موثقة عبد الله بن بكير والظاهر انه مما قام عليه الاتفاق كما ستعرف ان شاء الله تعالى في محله حتى ان جماعة من الاصحاب
منعوا من الصلوة في شعرات من غير ماكول اللحم ملقاة على ثوب المصلي او بدنه ويمكن ان يجاب بان كلامهم هناك بالنظر الى ما يتصل بثوب
المصلي او بدنه ويعرضه ويلصق به فيصير تابعا له او ما يكون بنفسه ملبوسا كما لو تلبس بجلد حيوان غير ماكول اللحم وكلامهم هيهنا
انما هو في المحمول مستقلا وهما موضوعان متباينان الرابع انه قال في ف اذا حمل قارورة مشدودة الراس بالرصاص وفيها بول او نجاسة
ليس لاصحابنا فيه نص والذي يقتضيه المذهب انه لا ينقض الصلوة وبه قال ابن ابي هريرة من اصحاب الشافعي غير انه قاسه على حيوان طاهر
في جوفه نجاسة ثم عزى الى غيره من العامة القول بالبطلان وقال بعد ذلك دليلنا ان قواطع الصلوة طريقها الشرع ولا دليل
في الشرع على ان ذلك يبطل ثم قال ولو قلنا انه يبطل الصلوة لدليل الاحتياط كان قويا ولان على المسئلة اجماعا وخلاف ابن ابي هريرة
لا يعتد به انتهى وقال المصنف ره في المعتبر بعد حكاية مضمون العبارة ونقله عن الشيخ ره في ط القول بالجزم بالبطلان ما نصه والوجه عندي الجواز
وما استدل به الشيخ ضعيف لانه يسلم ان ليس على المسئلة نص للاصحاب وعلى هذا التقدير يكون ما استدل به من الاجماع هو قول جماعة من فقهاء
الجمهور وليس في ذلك حجة عندنا ولا عندهم ايضا والدليل على الجواز انه محمول لا يتم الصلوة فيه منفردا فيجوز استصحابه في الصلوة لما قدمنا
من الخبر ثم نقول الجمهور عولوا على انه حامل نجاسة فتبطل صلوته كما لو كانت على ثوبه ونحن نقول النجاسة على الثوب منجسة له فتبطل لنجاسة
الثوب لا لكونه حامل النجاسة وطالبهم بالدلالة على ان حمل النجاسة مبطل للصلوة اذا لم يتصل بالثوب والبدن انتهى واراد بالخبر الخبر الذي ذكر
رواية عبد الله بن سنان وموثقة زرارة المتقدمتين وقد اعترف قدس ره فيما حكي عن المنتهى بانه لم يقم على البطلان عند حمل النجس ومع ذلك
صار الى البطلان في جملة من كتبه واحتج عليه في لف بالاحتياط وبانه حامل للنجاسة فتبطل صلوته كما لو كانت النجاسة على ثوبه او بدنه و
الظاهر ان مبناه هو تنقيح المناط وانه عبارة عن كونه مصاحبا للنجاسة في الصلوة وهو موجود في صورة الحمل كما انه موجود في صورة التلبس وفيه
ان الاحتياط ليس بدليل شرعي في مثل المقام وقد عرفت مطالبة الدليل على كون حمل النجاسة مبطلا في كلام المصنف ره وغيره ولنا
غير معلوم في المقام الذي هو من الاحكام التعبدية التوقيفية ثم انه بعد ما عرفت من كون مبنى الحكم على ابطال حمل النجس وعدمه لا يبقى حاجة
الى فرض شد راس القارورة بل يكفي الامن من التعدي كما صرح به في لف الخامس انه ذكر جماعة من الاصحاب انه اذا جبر عظمه بعظم نجس
بالذات او بالعرض وجب قلعه ما لم يخف التلف او المشقة وادعى الشهيد ره في الذكرى الاجماع على وجوب القلع مع عدم خوف التلف والمشقة
وعلل عدم الوجوب مع خوف شيء منهما بالحرج هذا ومعلوم ان ذلك انما هو للصلوة والا فازالة النجاسة عن الثوب وظاهر البدن مع كونها
من قبيل المسلمات ليست من الواجبات النفسية وح فيوافق هذا القول ما ذهب اليه الشيخ ره في ط من الجزم ببطلان الصلوة لو اخل بالقلع
مع الامكان معللا بانه حامل للنجاسة غير معفو عنها ولو علل بنجاسة بدنه المنافية للصلوة كان اليق لجريانه على قول من يجوز حمل النجس ايضا
وفي الذكرى بناء على القول بوجوب القلع انه يجبره السلطان على ذلك وانه لو مات قبله لم يجز قلعه لسقوط التكليف وعلله في
كشف اللثام بالاصل مع ما فيه من المثلة وهتك حرمة الميت وكون المفروض منه صحة ما يشترط بالطهارة انتهى ثم ان الشهيد في الكتاب
المذكور احتمل عدم وجوب قلع العظم المجبور عنه مع اكتساء اللحم لالتحاقها بالباطن ومراده عدم وجوب قلعه حتى لو لم يكن في
النزع مشقة كما فهمه المحقق الثاني ره ووافقه صاحب ك حيث قال بعد حكاية فتوى ط وهو مشكل لخروجها عن حد الظاهر ولانها نجاسة
متصلة كاتصال دمه فيكون معفوا عنها ولا يخفى ان الوجه الثاني لا يخلو عن نظر اذ ليس اتصال النجاسة عنوانا في الادلة الشرعية
محكوما عليه بالعفو واما الوجه الاول فقد عقبه في جامع المقاصد بعد حكايته عن الشهيد ره بقوله وهو بعيد عن البواطن المعهودة
للنجاسات المختصة بها انتهى ومقتضاه ان ما ورد به الشرع من العفو عن النجاسات في الباطن انما هو العفو عن النجاسات المخصوصة
المعهودة مع عدم خروجها الى الظ وعلى هذا فلو اخرج الدم من بدنه ثم احتقن تحت جلده لم يكن معفوا عنه ومعلوم ان ليس العظم
المذكور من جملتها هذا ويمكن القول برجحان عدم وجوب قلعه بعد اكتساء اللحم لاصالة البراءة من الوجوب للشك والمناقشة في معاقد

الاجماعات المحكية على وجوب ازالة النجاسة عن البدن انما هو ظاهره لا ما خرج عن حد الظ ولا يرجح ما اورده المحقق الثاني ره لانا لا
نريد الاستدلال بدليل العفو عن البواطن وانما نستدل بعدم الدليل على وجوب ازالة النجاسة عن غير الظاهر ويمكن ان يكون مراد
الشهيد ره بالالتحاق بالباطن ومراد صاحب ك بالخروج عن حد الظاهر هو الاشارة الى انه خارج عن منصرف ادلة وجوب الازالة لا
انه داخل في مورد العفو الذي هو الباطن فيكون مرادهما ما بيناه من طريق الاستدلال فلا يتجه عليهما ما اورده المحقق الثاني ره
وبما ذكرنا يظهر سقوط ما في الحدائق من تعليله وجوب القلع بعد استظهاره بان غاية ما يستفاد من الادلة هو عدم تعلق
التكليف بما في باطن البدن من النجاسات الخلقية كدمه الذي تحت جلده والغائط في البطن ونحو ذلك مما لم يظهر الى فضاء البدن
لما في التكليف بذلك من العسر والحرج وتكليف ما لا يطاق وحمل ما ذكروه على ذلك قياس مع الفارق من حيث تعذر الازالة في
الاول وامكانها في الثاني كما هو المفروض في كلام الاصحاب لانهم انما يوجبون الازالة مع الامكان وعدم المشقة وبالجملة فنجاسته
في الباطن كيف اتفق لا دليل على اسقاط وجوب الازالة ويؤيده ما صرحوا به في غير موضع من ان الاطلاق انما ينصرف الى الافراد
الشايعة المتكثرة الوقوع دون الفروض النادرة ومثل هذه الفروض النادرة الوقوع لا تدخل تحت اطلاق البواطن التي رتب
عليها العفو عن الازالة اذ المتبادر منها ما كان من اصل الجسد واجزائه الخلقية هذا ما اردنا ذكره من كلامه ووجه السقوط ما اشرنا
اليه من ان مبنى المسئلة انما هو عدم شمول ادلة وجوب الازالة لما نحن فيه لا ادلة العفو عن البواطن لكن يبقى الكلام بعد ذلك في شيء و
هو انه قال الشيخ في ط اذا جبر عظمه بعظم ميت لا يجب قلعه لان العظم لا ينجس بالموت فان كان من حيوان نجس العين كالكلب والخنزير ففيه
ثلث مسائل احديها انه يمكنه قلعه بلا اتلاف الثانية يمكنه قلعه بمشقة بان يكون قد نبت عليه اللحم ولا يخاف على النفس من قلعه فانه
لا يجب قلعه لقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج الثالث ان يخاف على النفس من قلعه فلا يجب ايضا قلعه للاية والذي يجب عليه قلعه
من غير مشقة متى لم يقلعه وصلى بطلت صلوته لانه حامل للنجاسة انتهى فقد نفى الخلاف عن وجوب القلع مع عدم المشقة والتلف و
قال الشهيد ره في الذكرى لو جبر بعظم نجس وجب قلعه اجماعا ما لم يخف التلف والمشقة لنبات اللحم عليه للحرج انتهى مما لاحظته نفي
الخلاف من الشيخ ودعوى الاجماع عن الشهيد ره يقوى القول بوجوب القلع في الصورة المذكورة ولكن لا يخفى عليك ان نفي الخلاف
لا يستلزم الاتفاق ولا الاجماع لان عدم الخلاف يتحقق مع افتاء نفر يسير وعدم تعرض الباقين للمسئلة والظاهر ان ما نحن فيه
من ذلك القبيل مضافا الى انه يوهنه ان وجوب القلع انما هو للصلوة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة وقد عرفت انه علل بطلان الصلوة
عند عدم قلعه بانه حامل للنجاسة فيكشف ذلك عن ان مستند الحكم بالوجوب انما هو حمل النجاسة وقد قدمنا المنع منه واما الاجماع
الذي ادعاه الشهيد ره فهو موهون بانه هو ره بنفسه لم يلتزم بمقتضاه واحتمل عدم وجوب القلع اذا اكتسى اللحم معللا بالتحاقه بالباطن
فيحصل من ذلك انه لم يقم حجة على الوجوب شرعا فالاقوى عدم وجوب القلع وان لم يكن فيه مشقة وان كان الاحوط هو القلع في الصورة
المفروضة ثم انه ره قال في الذكرى وحكم الخيط النجس في الجرح حكم العظم وليس له اثبات سن نجسة مكان سنه ويجوز الطاهرة ولو كانت
من ادمي او جبر بعظم ادمي امكن الجواز لطهارته ولتجويز الصادق ع اخذ سن الميت لمن سقطت سنه ورد سنه الساقطة اولى بالجواز
لطهارتها عندنا ويمكن المنع في العظم لوجوب دفنه وان وجب دفن السن توجه المنع ايضا انتهى ويعلم الحال في الخيط والسن مما ذكرناه اخيرا
من البيان السادس انه قال في التذكرة لو ادخل دما تحت جلده وجب اخراج ذلك الدم مع عدم الضرر واعادة كل صلوة صلاها
مع ذلك الدم واستشكله في ك بخروجه عن حد الظاهر وبصيرورته كجزء من كلامه ثم قال واولى بالعفو ما لو احتقن دم من نفسه تحت الجلد
ثم حكى عن الشهيد ره في البيان الجزم بوجوب اخراجه ثم قال وهو بعيد جدا انتهى واقول اطلاق قول العلامة ره لو ادخل دما تحت جلده
شامل لما لو اخرج الدم من بدنه بالفصد ونحوه ثم ادخله واما الوجهان اللذان استند اليهما صاحب ك في الاشكال فيجري فيهما
ما قلناه في التنبيه السابق واما قوله لو احتقن دم من نفسه فالظاهر انه اشارة الى احتباس الدم تحت الجلد بعد جرح من البدن شديد
فلفظة دم فاعل احتقن مرفوع كما هو ظاهر التقييد بقوله من نفسه فالضمير المجرور يرجع الى الدم وهذا هو الذي فهمه صاحب ق حيث قال
بقي هيهنا شيء وهو ان الدم لو خرج من الجسد لكن لم يبرز الى فضاء البدن بل احتقن تحت الجلد فالظ العفو عنه لان الخطاب بوجوب غسله مترتب
على خروجه على الجلد وعن الشهيد الثاني ره انه جزم بوجوب اخراجه وجعل حكمه حكم الذي هو محل البحث وهو غير جيد الا ان عندي في حمل
عبارته على ما ذكره نوع تامل بل الظاهر انه انما اراد احتقان دم اجنبي تحت جلده وقد صرح بذلك في الدروس ايضا وعبارته في س اظهر فيما

قلنا فانه قال في البيان لو شرب نجسا فالاقوى استفراغه ان امكن وكذا لو احتقن في جلده دم او جبر عظمه بعظم نجس او خاط جرحه بخيط
نجس ولو خيف الضرر سقط وقال في س ولو شرب خمرا او نجسا او اكل ميتة او احتقن تحت جلده دم نجس احتمل وجوب الازالة مع امكانها ولو
قلنا في القارورة بانها من باب العفو احتمل اطراده هنا والتحقق بالباطن انتهى ولا يخفى ان تقييده الدم في هذه العبارة بالنجس ظاهر في
كونه دم غير البدن والظاهر ان عبارته في البيان ايضا من هذا القبيل وان حصل الاشتباه فيهما من ترك هذا القيد ويؤيده انه لم يتعرض
لذكر دم الغير تحت جلده كما هو الدائر في كلام الاصحاب في هذا المقام انتهى كلام صاحب الذخيرة واقول لا يبعد في الحكم بوجوب اخراج الدم
المذكور من التقييد بكونه ازيد من مقدار العفو والا لم يكن مجال الحكم به لانه لا يزيد على الظاهر المكشوف ثم اني اقول انه يظهر مما قدمناه في
التنبيه السابق ان الاقوى عدم وجوب اخراج الدم المبحوث عنه بجميع صوره التي وقع الاشارة اليها في المقام لعدم انصراف ادلة
وجوب ازالة النجاسات عموما ووجوب ازالة الدم خصوصا الى الازالة عن غير ظاهر البدن ومع الشك في وجوب الازالة عن غيره يكون اصل
البراءة محكما ولو كان قد ثبت الاجماع في مسئلة الجبر بالعظم النجس على وجوب القلع لامكن تسرية مثله الى ما نحن فيه بتنقيح المناط
القطعي لكنك قد عرفت المنع من الاعتداد بدعواه السابع انه حكى عن المنتهى انه قال فيه لو شرب خمرا او اكل ميتة ففي وجوب قيئه نظر
اقربه الوجوب لان شربه محرم فاستدامته كذلك انتهى والظاهر ان مبناه هو حرمة التعلك به نظرا الى ان مجرد تجرعه وابتلاعه ليس
هو المحرم وانما المناط الذي يدور مداره التحريم هو جعله مستقرا في المعدة على وجه يحصل منه تاثير في البدن والتجرع والابتلاع
في الحقيقة مقدمة له نظرا الى ان الضمير المضاف اليه في استدامته يرجع الى كل من الخمر والميتة ومعنى استدامته بقاؤه في المعدة وما
بناه هو الوجه في تفريع حرمة استدامته على حرمة شربه وعلى هذا يجب قيئه لو شربه جهلا بكونه خمرا او اكله جهلا بكونه ميتة وكذا لو
وجر في حلقه قهرا لكن لازم هذا البيان هو ان لا يكون شرب الخمر عازما على قيئه بعد شربه وهو مشكل بل الاظهر ان المجموع حرام
نظرا الى ان تحريم الانتفاع بالخمر يشمل مثل ذلك وكذا التحريم الانتفاع في الميتة لكن في ك بعد نقل عبارة المنتهى المذكور ما نصه
وهو احوط وان كان في تعينه نظر انتهى وفي الذخيرة بعد حكاية عبارة المنتهى بلفظه وفيه تامل لاصالة البراءة انتهى وفي ئق بعد
ذكر عبارة المنتهى وكلام صاحب ك ما صورته يمكن الاستدلال هنا على وجوب القئ بما رواه في الكافي في الموثق عن عبد الحميد بن سعيد قال
بعث ابو الحسن غلاما يشتري له بيضا فاخذ الغلام بيضة او بيضتين فقامر بهما فلما اتى به اكله فقال مولى له ان فيه من القمار قال فدعى بطشت
فتقيأ فقاءه ويتجه عليه انه لا دلالة في ذلك على الوجوب لانه حكاية فعل غير معلوم الوجه فلعله كان للاستحباب مضافا الى انه يمكن توهين
الرواية بانهم لا يصدر منهم الوقوع في الحرام الواقعي وبعد الاغماض عن ذلك كله نقول كيف يكون اخبار الواحد وشهادته موردا للوجوب
التجنب كتب المحقق البهبهاني رحمه الله على عبارة ك المتقدمة ما صورته لا تامل في وجوب الاخراج كما لا يخفى على المتامل في الاخبار والادلة
الدالة على المنع والتحريم الا ان يريد ذلك بالقياس الى صحة الصلوة فتامل فيه انتهى بقي الكلام في شئ وهو انه على تقدير عدم الوجوب
لا اشكال في صحة صلوته ولهذا قال في ك بعد منع الوجوب ولو اخل به لم تبطل الصلوة لم تبطل ثم قال وربما قيل بالبطلان كما في حمل
القارورة المشتملة على النجاسة وهو ضعيف انتهى واما على تقدير الوجوب ففي الذخيرة انه لا يبعد بطلان الصلوة في سعة الوقت بناء
على ان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده والنهي في العبادة يستلزم الفساد وقد يستدل على البطلان بانه حامل نجاسة وضعفه
ظاهر انتهى وفي ئق بعد الاستدلال بالموثقة المذكورة ما لفظه بقي الكلام في بطلان الصلوة لو اخل بقيئه وعدمه والظاهر هو
الثاني لعدم الدليل عليه انتهى وهل يلحق بالخمر والميتة الطعام المغصوب الظاهر العدم لانه باكله قد خرج عن المالية فلا يكون
ابقاؤه في المعدة تصرفا في مال الغير قوله ويعصر الثياب من النجاسات كلها قال في ك المراد بالعصر الاجتهاد في اخراج الماء
المغسول به من المحل بليه او كبسه او تغميزه وقال في ئق المفهوم من كلام الاصحاب من غير خلاف يعرف وجوب العصر في الثوب ونحوه مما يرسب
فيه الماء فلو غسله ولم يعصره حتى جف بالهواء والشمس فهو باق على النجاسة كما صرح به جملة منهم انتهى وربما نسب الى المصنف في المعتبر دعوى
ان لزوم العصر في الثياب مذهب علمائنا وهو اشتباه لانه ره قال فيه مسئلة يغسل الثياب والبدن من البول مرتين الغسل يتضمن
العصر ومع عدم العصر يكون صبا والبدن يجتزى فيه بالصب مرتين وانما قيل في الاصل يغسل الثوب والبدن لانه جمع بينهما فاجرى
في اللفظ بصفة ازالة احدهما لانه ابلغ ويجري ذلك مجرى قول الشاعر علفتها تبنا وماء باردا وهذا مذهب علمائنا رواه جماعة
منهم الحسين بن ابي العلاء عن الصادق ع قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال يصب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وعن الثوب يصيبه البول

قال اغسله مرتين الاول للازالة والثاني للانقاء انتهى فان الظاهر ان لفظة هذا اشارة الى ايجاب المرتين بقرينة قوله رواه
جماعة ولكن في ك انه قطع المصنف واكثر الاصحاب بتوقف طهارة الثياب ونحوها مما يرسب فيه الماء عليه انتهى وفي الذخيرة ان المعروف
بين الاصحاب توقف طهارة الثياب وغيرها مما يرسب فيه الماء على العصر انتهى وعن جماعة وصف هذا القول بالشهرة فهذه الكلمات
تؤذن بعدم تحقق الاتفاق عليه وكانه لما وجده من ان العلامة ره قال في التذكرة ان المتساقط بالعصر نجس والمتخلف في الثوب
طاهر ولو جف من غير عصر ففي الطهارة اشكال ينشأ من زوال الغسالة بالجفاف والعدم لانا نظن انفصال اجزاء النجاسة في صحبة
الماء بالعصر لا بالجفاف انتهى وقال في الذكرى ولا يجب العصر في غير القليل من الماء وفيه يجب لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية
لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى فان ظاهره ان اولوية الشرطية انما هي بالنسبة الى ما نفى عنه وجوب العصر
فيكون في المعنى تفصيلا باستحباب العصر في غير القليل ووجوبه فيه وقال في ك ولو قيل بعدم اعتبار العصر الا اذا توقف عليه زوال
عين النجاسة كان قويا ومال اليه شيخنا المحقق ره وقال في الذخيرة قال بعض افاضل المتاخرين والتحقيق يقتضي اناطة الحكم بما يتحقق
معه مسمى الغسل في العرف ويعلم معه زوال النجاسة باسرها وبناء الزائد على ذلك على نجاسة الغسالة وطهارتها وهو حسن انتهى و
اراد ببعض افاضل المتاخرين صاحب المعالم ره فانه قد حكى عنه هذا القول بالعبارة التي حكاها عنه سره وحكى في المستند عن والده
في اللوامع والمعتمد الحكم بعدم لزوم العصر فيما لم يتوقف ازالة عين النجاسة عليه والظاهر انه عين مذهب صاحب المعالم ره وان اهمل
اعتبار حصول مسمى الغسل وبناء الزائد على ذلك على نجاسة الغسالة لكن الظاهر انه احالهما على الوضوح اذ لا مناص منهما ثم انه قد
وقع احتجاج على وجوب العصر في كلماتهم بوجوه الاول الاصل لان المفروض حصول النجاسة قطعا والشك انما هو في مزيلية مطلق
اصابة الماء للتنجس والاصل عدم جعل الشارع اياه مزيلا لها وانت خبير بانه انما يجدي الاصل اذا لم يقم دليل على خلافه الثاني
الاتفاق المحكي المستلزم للاجماع المؤيد بالشهرة المحققة والمنقولة على حد الاستفاضة وفيه ان الاتفاق انما حكي عن المعتبر وقد عرفت
عدم دلالة كلامه عليه الثالث ما ذكره المصنف ره في المعتبر من ان الغسل يتضمن العصر ومع عدم العصر يكون صبا انتهى فانه صريح في ان
العصر ماخوذ في مفهوم الغسل وظاهره ان العصر ماخوذ في مطلق الغسل والغرض من هذا الدعوى هو الاستدلال على وجوب العصر
بالاخبار الدالة على وجوب الغسل لكن يرده قول الشاعر قالت سليمى ليت بعلا يمن يغسل جلدي وينسيني الحزن قالت
بنات العم يا سلمى وان كان فقيرا معدما قالت وان لكن المحكي عن المنتهى ان الغسل انما يفهم في الثوب صب الماء
مع العصر ويدل عليه رواية ابي العباس الصحيحة عن ابي عبد الله ع اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه
جافا فاصبب عليه الماء هذا كلامه ره وهو يعطي ان تعلق الغسل بالثوب يعطي ذلك فكانه يدل عليه بالقرينة واما وجه دلالة الرواية
على مدعاه فهو مقابلة الغسل فيها بالصب فالكلامان الصادران من الفاضلين متخالفان فان مقتضى الاول ان معنى الغسل بحسب
الوضع مشتمل على العصر فيفيده بنفسه ومقتضى الثاني ان تعليقه بالثوب قرينة على افادته لذلك ومن هنا يظهر ما في كلام
بعض المحققين ره من الخلل لانه حكى عن المعتبر والمنتهى اطلاق القول بدخول العصر في مفهوم الغسل ثم ايده بامور احدها تبادره
من غسل الثوب او من الامر بغسل الثوب بجعل تعارف العصر بعد غسل الثياب قرينة على ارادة العصر وان لم نقل بدخوله فيه وضعا
او انصرافا ثانيها مع كون المركوز في الاذهان كون النجاسة نوعا من الوسخ في نظر الشارع نافذا في الاجسام بحسب قابليتها من حيث
الصلابة وعدمها ثالثها انه قد وقع في الاخبار التعبير في تطهير الثوب بالغسل وفي تطهير البدن بالصب ففي صحيحة محمد بن مسلم
قال سئلته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وفي رواية ابي اسحق النحوي قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه
الماء مرتين وغير ذلك من الاخبار ثالثها حسنة الحلبي بازهما ثم في بول الصبي قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا
حيث انه قد وقع في رواية واحدة مقابلة الغسل بالصب هذا ووجه الخلل ما عرفت من اختلاف الكلامين وان الدلالة بالقرينة
لا تصلح لتاييد دعوى الدلالة بالوضع مضافا الى ان مجرد التعبير في تطهير البدن بالصب لا يقتضي عدم صحة التعبير بالغسل لجواز
كونه اعم كما عرفت من قول الشاعر استعمال الغسل في مقام خال عن العصر واورد المحقق الاردبيلي ره على اصل الاستدلال بالوجه
الاخير حكايته في المنتهى بانه غير واضح ولهذا يقال غسلته وما عصرته ولعدم وجوبه في الماء الجاري مع صدق الغسل عليه وفي ك
انا لا نسلم دخول العصر في مفهوم الغسل لغة او عرفا بل الظاهر تحققه بالصب المشتمل على الاستيلاء والجريان مع الانفصال عصر ام لا

الرابع ان اجزاء النجاسة تنشر في الثوب ولا تزول الا بالعصر واعترضه في ك بانه انما يقتضي وجوب العصر لو توقف عليه اخراج عين النجاسة ولا ريب فيه لكن المدعى اعم من ذلك فلا يصلح مستندا لايجاب العصر على وجه العموم الخامس ان الغسالة نجسة فيجب اخراجها كذا التمسك به عن العلامة ره في النهاية وهذا يقتضي اختصاص القول بوجوب العصر بالقائلين بنجاسة الغسالة مع ان ايجاب العصر صدر منهم ومن غيرهم ومن هنا اجاب عنه في الذخيرة تبعا لصاحب ك بالمنع من نجاسة الغسالة سلمنا لكن طريق ازالتها غير منحصر في العصر فلعلها تحصل بالجفاف فلا يتعين وجوب العصر ودعوى حصول ظن انفصال اجزاء النجاسة مع الماء بالعصر بخلاف الجفاف المجرد مما لا دليل عليه وفي ك زيادة على ذلك انه يمكن ان يقع بطهارة المتخلف من الماء على المحل المغسول مع العصر وبدونه لعموم الادلة الدالة على طهارة الثوب بالغسل المتحقق بصب الماء على المحل على استيلائه عنه وانفصاله عنه وقد اعترف الاصحاب بطهارة المتخلف في المحل المغسول بعد العصر وان امكن اخراجه بعصر اقوى من الاول والحكم واحد عند التامل السادس ما حكاه في الذخيرة عن المنتهى من التمسك برواية ابي العباس الصحيحة عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب ثوبك من الكلب طوبة فاغسله وان مسحه جافا فاصبب عليه الماء ورواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره واجاب عن الرواية الاولى تبعا لصاحب ك بان غاية ما يستفاد من الرواية الاولى مغايرة الصب للغسل ولا كلام فيه خصوصا مع تصريحهم بان المراد بالصب الرش ومغايرته مع الغسل لا يتوقف على اعتبار العصر في الغسل وعن الثانية بان الظاهر ان المراد بالصبي الرضيع للاكتفاء في طهارته بصب الماء القليل مع اعتبار المرتين في غيره ووجوب العصر هناك متروك عند الاصحاب فيحمل الخبر على الاستحباب او يخص بصورة يتوقف اخراج النجاسة على العصر والاول اظهر السابع ما تمسك به في ك من عبارة الفقه الرضوي وهي انه ان اصاب بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره وافتى في الاعتماد على ذلك في المستند بانه جبر ضعفه بالشهرة القوية وزاد ايضا ان اختصاصا بالبول لعدم الفصل غير ضائر لكنك قد عرفت غير مرة انه لم يتم علينا الحجة في العمل به واما جبره بالشهرة ففيه هنا ان اسناد القدماء غير معلوم والموافقة الاتفاقية غير كافية في جبر الخبر الضعيف ومطابقة عبارات الصدوق ره لمتنه غير كافية في اثبات تداوله بينهم والا لشاع مع اهتمامهم في ضبط الاخبار المختفية فكيف لم يحافظوا على مثل هذا الكتاب الجامع واهملوا استنساخه وذكره حتى ترك وبرز في آخر الزمان الثامن ما عن البحار عن دعائم الاسلام عن علي صلوات الله وسلامه عليه انه قال في المني يصيب الثوب يغسل مكانه فان لم يعرف مكانه وعلم يقينا انه اصاب الثوب غسله كله ثلث مرات يفرك في كل مرة ويغسل ويعصر الحديث ولا يخفى ما في التمسك فانه مع ضعفه لا يخلو اما ان يكون المراد به الامر بالكيفية المذكورة مثل زوال العين فذلك مما ليس بمناط قطعا اذ الغالب عدم زوال العين بذلك او يكون المراد به الامر بها بعد زوال العين فهو مما لم يوجبه احد لان ايجاب الفرك ثلث مرات لا يقول به احد ان لم نقل بان تثليث الغسل ح غير معمول به وعلى هذا البيان تعلم ان الشهرة في المسئلة غير صالحة لجبره لمغايرة متعلقها لمضمونه هذا واما وجه اشكال العلامة ره في التذكرة فقد علم مما ذكره في كلامه الذي حكيناه عنه ويتجه عليه ما فهم من كلام صاحب ك من ان الدليل على اعتبار العصر المشار اليه في احد طرفي الاشكال اخص من المدعى لان انفصال اجزاء النجاسة انما يلزم اذا كان هناك اجزاء فان الثوب اذا تنجس بماء قليل ملاق لملاقي البول بوسائط عديدة اذا ازال عنه الرطوبة بالمرة ثم اريد غسله فالبحث عن وجوب العصر يجري فيه مع عدم جريان الدليل هناك واما الوجه فيما قواه صاحب ك فهو التمسك باطلاق الاوامر المتعلقة بالغسل بعد انكار تضمن الغسل للعصر لكن لما علم قطعا ان الغسل انما هو لازالة النجاسة وانها المأمور بها فاذا توقفت على العصر وجب من باب المقدمة لحصول ما هو مقصود الشارع واراد شيخنا المحقق مولينا الاردبيلي ره فانه قال في شرح الارشاد بعد ذكر جملة من ادلة وجوب العصر وردها لشيء مما ذكر في طي ما قدمنا ما لفظه يمكن انه لا يجب العصر لخلو الاخبار الواردة في التطهير عنه مع بيان العدد وفي تركه مع الوجوب اغراء وتاخير البيان ويصدق امتثال الامر بالتطهير والغسل بالآية والاخبار على تقدير الغسل بدونه ولعدم وجوب الدلك في البدن في الغسل والوضوء وهو بمنزلة العصر للثياب ولعدم وجوبه بالاتفاق في الجلود والثقيل من الحشايا مع بقاء الماء المتنجس ولا معنى للحكم بالطهارة بمجرد العصر بل ينبغي ايجابه مهما امكن او العفو وايضا معلوم عدم خروج جميع ما فيه بالعصر العرفي فانه اذا اعصره من له قوة كثيرة ثم عصره اقوى منه يخرج ماء كثير والاكتفاء بما يصدق عليه العصر في الجملة والحكم بالطهارة ثم بالنجاسة مشكل ولعدم انفكاك بدن الانسان وغيره عن بقية الماء المستعمل مثل الخشب مما لا يشترط فيه العصر لعدم دخول الماء

فيه فانه على تقدير وجوب العصر في غيرها ينبغي وجوب ازالة الماء منها ايضا وبالجملة وجوب العصر ما نجد له دليلا الا الحكم بنجاسة الماء الموجود فيه مع امكان اخراجه ولا يمكن الا بالعصر ولكن لا يتم لمنع عدم اخراجه الا بالعصر والقول بها ايضا مشكل لما فهم من المحقق ره سيما الحكم بطهارة البدن بعد الغسل بالماء القليل وعدم اشتراط اليبس في كثير الظروف وغيرها والاصل ودليل الحرج والشريعة السهلة مؤيد عظيم فيمكن تاويل ادلة نجاسة القليل بتخصيصها بغير حال التطهير بالجميع انتهى والتحقيق ان دخول العصر في مفهوم الغسل وضعا مما لا وجه له لما عرفت وكذا اذا تعلق بالثوب لانه يكفي في تحقق صدق الغسل فيه استيلاء الماء عليه مع جريانه وخروجه منه ومقابلة الغسل بالصب انما يقتضي الفرق بينهما في الجملة ولا تعين اختصاص الفرق بالعصر وعدمه فيه فان ثابتا يعتبر الاستيلاء على جميع اجزائه وانفصاله منه في الصب فقد نقل هذا الفرق عن الخلاف حيث قال فيه يكفي الصب في غسل بول الصبي قبل اكله بمقدار ما يغمره ولا يجب غسله ومن عداه يجب غسل ابوالهم وحده ان يصب عليه الماء حتى يزل عنه آه وحكى مثله عن حواشي الشهيد ره على القواعد وتنقيح الفاضل المقداد وهو ظاهر بل صريح في عدم اعتبار العصر في مفهومه ويؤيده ما تعرفه من عدم اعتبار الغسل في الثياب لو غسلت بماء كثير واحتمال امكان الفرق بين مسمى الغسل به وبين مسمى الغسل بالماء القليل لاختلاف كيفيتهما بوضعه في الماء على الاول ووضع الماء عليه في الثاني ويدفعه انا نفرض الكلام في صورة اتحاد الكيفية كالموضوع تحت ميزاب ونحوه فظهر من ذلك كله ان المفهوم عرفا من اوامر التطهير والغسل ليس الا ازالة عين النجاسة واثرها فيصح التمسك باطلاقات الغسل المؤيدة بسهولة الملة وسماحتها وبما ورد في تطهير البساط والفراش ذي الحشو وبما يقطع استصحاب النجاسة والاشتغال بوجوب ازالتها نعم قد تكون النجاسة عينية فيتوقف ازالتها على العصر ح فيجب من باب المقدمة عينا اذا انحصر المقدمة فيها وتخييرا اذا امكن الازالة والاخراج عنها به وبغيرها ولا يكون وجوبه ح نفسيا ولا لاحتمال دخوله في مسمى الغسل به ولذلك اطلق الغسل من غير تعرض للعصر فيما حكي عن ظاهر النهاية والجمل وظاهر الانتصار والناصريات وصرح به جماعة من متاخري المتاخرين بل عن اللوامع نسبته الى المحقق الثاني ره وجل الطبقة الثالثة وقواه صاحب الجواهر ره فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الاقوى ما بينه صاحب المعالم ره من كون العبرة في صدق اسم الغسل عرفا لانه الموجود في الادلة ومعلوم ان اللازم في الالفاظ الموجودة في الادلة الشرعية هو الرجوع الى العرف ومن تحقق الازالة للقطع بانها المقصد الاصلي وان ما زاد على ذلك يبتني على القول بنجاسة او طهارتها وتبين بما ذكرنا ضعف ما افاده بعض المحققين ره من ان العمدة في الاستدلال بعد الشهرة والاتفاق المحكي هو دخول العصر في مفهوم الغسل وان اجزاء النجاسة لا تزول الا بالعصر تنبيهات الاول انه هل يختص ايجاب العصر في غسل الثياب بما اذا غسلت بالماء القليل او يعمه والكثير والجاري ظاهر اطلاق كلام المصرح هو الثاني وكذا العلامة في الارشاد وظاهر المحكي عن الصدوق ره هو التفصيل بين الراكد والجاري باعتبار العصر في الاول دون الثاني لانه قال الثوب اذا اصابه البول غسل في ماء جار مرة وان غسل في ماء راكد فمرتين ثم يعصر وهو عبارة الفقه الرضوي وقال المحقق البهبهاني ره فيما حكي عن شرح المفاتيح وظاهرهما اعتبار العصر في كل راكد ثم قال ويحتمل ان يكون المراد من الراكد القليل لندرة وقوع الكر في ذلك الزمان انتهى لكن العلامة ره في التذكرة خصه بالقليل لانه قال فيها ولا بد في غسل الثوب من العصر ثم قال في الفرع الاول من فروع المسئلة لو وقع الثوب او الانية او غيرهما في ماء كثير او جار حتى زالت عين النجاسة طهر سواء عصر او لا ولا يشترط عدد ولا غيره انتهى وحكى مثله عن نهاية الاحكام وقال في الذكرى ولا يجب العصر في غير القليل وفيه يجب لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى وقال في اللمعة يغسل الثوب مرتين بينهما عصر الا في الكثير والجاري وزاد في الروضة التصريح بقوله فيسقطان فيهما ويكتفي بمجرد وضعه فيهما مع اصابة الماء لمحل النجاسة وزوال عينها انتهى وقال في جامع المقاصد لا ريب في وجوب العصر اذا كان الغسل في غير الكثير والجاري لان النجاسة تزول به ولان الماء القليل ينجس بها فلو بقي في المحل لم يحكم بطهره اذ لا يطهر النجاسة الا بعد الانفصال على ما ذكره المصرح انتهى ونسبه المحقق البهبهاني ره فيما حكي عنه الى العلامة ره ومن تاخر عنه بل استظهر ان مراد المصرح هو الاختصاص بالقليل نظرا الى استدلاله بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر وفي المستند ان الظاهر عدم الخلاف في عدم اعتباره في الجاري ثم قال ووجهه على ما ذكرناه من اشتراط العصر ظاهر لعدم ثبوت تعلق جملة ثم اعصره بالجملتين فيختص بالاخيرة المتيقن تعلقها به مع انه على فرض التعلق بهما لا يثبت به الحكم في الجاري الا بضميمة الشهرة الجابرة فيه انتهى ومعلوم انه عند القائلين بعدم رفع العصر بكون الكثير والجاري اولى بذلك الثاني انه قال في ك ما نصه اعتبر المصرح في

المعتبر العصر مرتين فيما يجب غسله كذلك واكتفى الشهيد ره في اللمعة بعصر ما بين الغسلتين وقال الصدوق ره فيمن لا يحضره الفقيه في الثوب اذا
اصابه البول غسل في ماء جار مرة وان غسل في ماء راكد فمرتين ثم يعصر ومقتضى ذلك الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين ثم قال
ويمكن بناء الاقوال الثلثة على الوجه المقتضي لاعتبار العصر فان قلنا انه لدخوله في مسمى الغسل في عدم تحققه بدونه كما ذكره المصنف ره في المعتبر
وجب تعدده بتعدد الغسل قطعا وان قلنا انه لزوال اجزاء النجاسة الراسخة في الثوب اتجه اعتباره في الغسل الاول خاصة اذ لا تحصلت به
الازالة وان قلنا انه لنجاسة الماء بملاقاة الثوب كما ذكره في المنتهى اتجه الاكتفاء بعصر بعد الغسلتين لحصول الغرض منه وانتفاء الفائدة
في فعله قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر بدونه ثم قال ولا ريب ان ما ذهب اليه المصنف ره من التعدد احوط وان كان الاكتفا
بالعصر الواحد بعد الغسلتين اقوى انتهى وجعل في ئق مستند القول الاخير عبارة الفقه الرضوي ورده الفاضل النراقي ره في المستند
بين كون مستنده كون العصر لنجاسة الغسالة مط فلا فائدة في العصر الاول وبين كون مستنده دلالة الفقه الرضوي عليه ثم قال ولكنها
انما تفيد عند من يقول بحجيته في نفسه واما على ما ذكرنا من انها انما تجبر بالشهرة فيقتصر في الاستناد اليه بما اشتهر وهو اصل العصر
واما تأخيره فلا ثم قال وعلى هذا مع ملاحظة ضعف ساير المباني واصالة عدم وجوب الزائد على عصرة فالمتجه كفاية عصرة واحدة
مخيرا بين توسيطها بينهما او تأخيرها عنهما انتهى واما بناء القول الثاني على ان الوجه في العصر انما هو زوال اجزاء النجاسة في الثوب
فيتجه عليه انه اما ان يق بان العصر مزيل للاجزاء الراسخة في الثوب بقول مطلق بمعنى ان عصرا واحدا مزيل لها سواء وقع بعد الغسلة
الاولى او الثانية وح يتجه عليه ان صريح كلام اللمعة هو تعيين العصر بين الغسلتين والوجه المذكور ح لا يفي بذلك التعيين بل مقتضاه
التخيير بين ايقاعه بعد الاولى وبين ايقاعه بعد الثانية واما ان يق بانه صالح لان يكون مزيلا بنفسه ولان لا يكون مزيلا كذلك بل
يحتاج الى علاج اخر من عصر اخر او غيره فيتفق ان يكون العصر بعد الاولى مزيلا او يتفق انه لا يكون مزيلا وح نقول انه على هذا ايض
لا يتعين العصر بعد الغسلة الاولى لان حصول الطهارة بزوال النجاسة الثابتة اذا اتفق زوالها بها يقتضي ان زوالها
بالعصر الاخير ايض مطهر ولا حاجة الى الغسل بعده فيحتاج تعيين العصر للوقوع بعد الغسلة الاولى الى دليل تعبدي والمفروض عدمه
مضافا الى ان اختيار الشق الاول من الاخير مناف لاصل التعليل فان مقتضاه هو كون العصر مزيلا للاجزاء النجسة لا كونه محتملا
لازالتها وعلل القول الثاني في الروضة باخراج الماء المغسول به ثم قال وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه واورد عليه المحقق
ره في حواشي الروضة بعد نقله مباني الاقوال الثلثة عن صاحب ئك بقوله وفيه تامل اذ يمكن ان يق انه على القول باعتبار الغسل
مرتين يحصل باعتبار الغسلة الاولى تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية زوال النجاسة بالكلية وح فعلى تقدير نجاسة
الماء بملاقاة النجاسة لا يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام الماء ساريا فيه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل
التخفيف المذكور ويتنجس الماء ثانيا بما بقي فيه من النجاسة ولا بد من ازالته ايض حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض
بالعصر بعد المرتين على الظاهر فالظاهر على الوجه الثالث بعينه ما جعله ثالثا في ك وعلل به في الروضة قول الشهيد ره انه يق باعتباره
في كل مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية ايض والاكتفاء بالعصر بعد الاول على القول بطهارتها اذا عرفت هذا علمت
ان حكم المصنف ره بعصر واحد بينهما يمكن ان يكون مذهبا منه كما نقله عنه في ك مبنيا على اعتماده على ظاهر الوجه الثاني او على الثالث
مع عدم قوله هنا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية اذ لا يظهر اجماع في المسئلة حتى لا يمكن فيه الخلاف ولذا ترى المصدق قد جعل العصر
بعدهما وجعله صاحب ك مبنيا على الوجه الثالث على ما ذكر وعلى هذا فلا ايراد على المصنف ره في ترك العصر بعدهما انتهى كلامه رفع
الله قدره ويتجه عليه ما اوردناه على صاحب ك حيث احتمل كون مبنى كلام الشهيد هو الوجه الثاني وتحقيق القول في المسئلة مبنيا
على ما اخترناه في معنى الغسل في كونه عبارة عن استيلاء الماء على ما اريد غسله وانفصاله منه بملاحظة ان المورد مما يعتبر فيه التعدد
هو اعتبار اخراج الماء منه بعد الغسلة الاولى فيما هو قابل لاخراجه منه مما ليس من قبيل الاجسام التي يرسب فيها الماء قضاء لحكم وجوب الغسل
مرتين لانه ما لم يخرج الماء النافذ فيه بالغسلة الاولى لا يتحقق الغسلة الثانية بعد امكان استيلاء الماء على الاجزاء الباطنية مع
وجود الماء الاول فيها ففيما كان قابلا لاخراج الماء منه بالعصر وغيره يتخير بينهما كالثياب وفيما كان غير قابل له كالخزف وامثاله يتعين
التجفيف على وجه يرسب ماء الغسل في الاجزاء التي تخللها النجاسة الثالث انه قد صرح جماعة من اصحابنا القائلين بوجوب العصر بان ما
يتعذر فيه ذلك يكتفى بالدق والتغميز وممن صرح بذلك الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني فيما حكي

عن روض الجنان وعن المنتهى والتحرير انه يكتفي بالتقليب والدق وعلله فيما حكي عن المنتهى بالضرورة حيث قال فيه ولو كان المتنجس بساطا
او فراشا يعسر عصره غسل ما ظهر في وجهه وان سرت النجاسة في اجزائه غسل الجميع واكتفى بالتقليب والدق عن العصر للضرورة
انتهى وظاهره ان الاكتفاء بما ذكره من الدق والتقليب عن العصر انما هو للضرورة فمن اجلها جعلا قائمين مقامه وعلله في الذكرى
بالرواية حيث قال انما يطهر بالغسل العصر ما يمكن فصل الغسالة عنه كالثوب ويجزي في الثخين كاللحاف الدق والغمز انتهى وتبعه في
التعليل بالرواية في جامع المقاصد فيما حكي عن روض الجنان وقال في الذخيرة بعد حكاية تعليل الشهيد الحكم بالرواية ونقل
موافقته في ذلك عن جماعة ما لفظه وجملة ما اطلعنا عليه من الروايات في هذا الباب روايتان احديهما ما رواه المشايخ الثلثة في الصحيح عن
ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا ع الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه في
وجهه والثانية ما رواه الكليني عن ابراهيم بن عبد الحميد قال سئلت ابا الحسن ع عن الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن
الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الاخر فان اصبت مس شيء منه فاغسله والا فانضحه بالماء ولعل المراد
بقوله مس الجانب الاخر الامر باختبار الجانب الذي لم يقع الاصابة منه هل وصل اليه شيء من النجاسة بالنفوذ وقوله ع فان اصبت مس
شيء منه معناه ان حصل لك الاحساس بشيء من النجاسة فاغسله لحصول العلم بها والا فانضح على ما هو المقرر عند الشك في الاصابة وليس في
شيء من الروايتين دلالة على المدعى بل الظاهر ان ترك التعرض لغير الغسل قرينة واضحة على نفي اعتبار العصر بل لنفي زيادة على الغسل نعم
ان ثبت اعتبار شيء منها في مفهوم الغسل تعين وجوبه لكن الظاهر عدمه انتهى وفي ئق بعد نقل تعليل الحكم بالرواية عن الشهيد وجماعة
قال والذي وقفت عليه مما يتعلق بالمقام روايات ثلث وذكر الروايتين المذكورتين ثم قال والثالثة ما رواه الحميري في قرب الاسناد
عن علي بن جعفر ورواه علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الفراش يكون كثير الصوف فيصيبه البول كيف يغسل قال يغسل
الظاهر ثم يصب عليه الماء في المكان الذي اصابه البول حتى يخرج من جانب الفراش الاخر وهذه الروايات كما ترى لا تعرض في شيء منها لما
ذكروه من الدق والتغميز والتقليب وغاية ما تدل عليه الاولى هو غسل ما ظهر في وجهه من غير تعرض لما بطن منه وغاية ما تدل عليه الثانية
هو غسل الجانبين مع نفوذ النجاسة الا ان الظاهر ان المراد هو غسل الجانبين وما بينهما في الباطن من الحشو كما يدل عليه رواية
علي بن جعفر وكيف كان فغاية ما تدل عليه الاخبار المذكورة هو غسل الجميع ولا تعرض فيها لذكر الدق ولا غيره مما ذكروه بل ظاهرها
هو صب الماء عليه بحيث ينفذ منه مع تعدي النجاسة الى الطرف الاخر والعلم بوصولها الى الباطن والا فانه يكتفي بمجرد الرش على الطرف
الاخر الذي لم يصبه النجاسة التي وقعت في ذلك الطرف ولا يخفى ما في هذه الاخبار من الدلالة على السعة في تطهير النجاسات وطهارة الغسالة
وبذلك يظهر ان نسبة الشهيد ره ومن تبعه المستند في هذا الحكم الى الرواية سهو وما ذكره في المنتهى حيث انه بعد ذكر خبر ابراهيم بن ابي محمود
اولا قال انه محمول على ما اذا لم تسر النجاسة في اجزائه ومع سريانها فيغسل جميعه ويكتفي بالتقليب والدق عن العصر وجعل الخبر الثالث
شاهدا على هذا التفصيل هذا حاصل كلامه في هذا المقام فكان الشهيد ره من هذا الكلام اخذ الاحتجاج بالرواية والا فليس في المسئلة
رواية غير ما ذكرناه انتهى وما ذكره من عدم دلالة الروايات على شيء من العصر والدق والتقليب والغمز ومن بيان معنى الروايات صحيح ووافقه
ما في كشف اللثام في رواية ابراهيم بن عبد الحميد ان معنى قول السائل انه نفذ متوجها الى الجانب الاخر وان لم يبلغه ولعل معنى قوله ع اغسل
ما علم اصابة البول له ونفوذه اليه واما الجانب الاخر فمسه فان وجدت عليه رطوبة البول فاغسله اي اغسل الثوب بحيث ينفذ الماء
احد جانبيه الى الاخر وان لم تجد عليه شيئا من رطوبة فانضحه بالماء انتهى واما ما ذكره من دلالة الاخبار المذكورة على طهارة الغسالة فقد
وافقه فيه صاحب الجواهر ره وكان الوجه فيه انه اذا لم يعصر الفراش والبساط والحشايا ولا عولجت بما هو بدل عن العصر لم تخرج الغسالة
وبقيت في خلال اجزاء المغسول والحكم بطهارته يستلزم طهارتها والا فليس في الاخبار المذكورة ما يشير الى طهارة الغسالة وانت خبير
بما في هذه الاستفادة لانه قد صرح في الخبر الاخير بكون صب الماء عليه على وجه يخرج من الجانب الاخر والخبران الاولان قد تضمنا الغسل
وقد اعترف صاحب ئق بان الغسل عبارة عما يحصل به الجريان والتقاطر في ثوب كان او بدن مع انكاره دخول العصر في مفهوم الغسل
وكذا صاحب الجواهر ره فانه قال ان دعوى دخول العصر في مفهوم الغسل مط للمقابلة المذكورة يعني في حسنة الحسين بن ابي العلاء في غاية الفساد
على انه قد يفرق بينه بمعنى الصب وبين الغسل بالانفصال وعدمه ثم استشهد على ذلك بجملة من الشواهد وتمسك باطلاقات الغسل في اختيار
القول بعدم وجوب العصر وقال في ذيل الكلام فلا يحتاج بعد الازالة وتحقق مسمى الغسل شيء من العصر تعبدا اوليا او كسبا حتى لو قلنا بنجاسة

الغسالة انتهى وصرح في ئق ايضا بان مقتضى منع دخول العصر في مفهوم الغسل هو عدم وجوب العصر سواء قلنا بنجاسة ماء الغسالة او طهارتها
وان القدر المعتبر من الغسل هو ما يصدق معه مسمى الغسل في العرف حتى لو بقيت فيه اجزاء يمكن اخراجها من غير مشقة لم تضر اذا كان
مفهوم الغسل قد يتحقق بدون خروجها وصرح في الجواهر ايضا بامكان القول بالعفو عن المتخلف قبل العصر اطلاقا لما دل على الاكتفاء
بالغسل في طهارة المغسول المستلزم طهارته كالمتخلف بعد العصر الممكن خروجه لو عصر اقوى في الثوب انتهى وعلى هذا كيف تدل
الاخبار المذكورة على طهارة الغسالة من جهة بقاء ماء الغسل في المغسول المبحوث عنه فتدبر ثم لا يخفى عليك ان الاخبار المذكورة لا تخلو
عن تاييد القول بعدم وجوب العصر في الثياب ايضا نظرا الى ان اخراج ماء الغسل عن المغسول لو كان مما لا بد منه في التطهير كان اللازم
اخراجه من الحشايا وامثالها كما ان عبارة الفقه الرضوي لا تخلو من تاييد لذلك نظرا الى التصريح فيها بالعصر بعد الغسل ولو كان الغسل
متضمنا للعصر لم يكن للتصريح بالامر به بعد الامر بالغسل وجه خصوصا مع وقوع العطف بلفظة ثم الرابع انه حكي عن العلامة ره
في النهاية والتحرير انه اعتبر في طهارة الجسد ونحوه من الاجسام الصلبة الدلك قال في النهاية والتحرير لا بد من عصر الثوب ودلك الجسد
ويكفي الدق والتقليب فيما يعسر عصره انتهى وعن المعتبر ما لفظه ولا يكفي صب الماء على الثوب بل لا بد من عصره مرتين وفي البدن روايتان
اشهرهما الاكتفاء بالصب مرتين ويستحب دلكه ولو لم تزل عين النجاسة الا بالدلك وجب انتهى وفي التذكرة ويكفي في البدن الصب الا مع
العين ويستحب الدلك انتهى وعن المنتهى ما لفظه لا بد من دلك الجسد لان فيه استظهارا ولما رواه في الموثق عن عمار بن موسى عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات قال يجزيه ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله
ثلث مرات وجه الاستدلال به من وجهين احدهما انه امر بدلك الاناء لاجل علاقته للنجاسة وهذا المعنى موجود في البدن وغيره الثاني
انه اجاب بالغسل فلو لم يتضمن الدلك ثم اوجبه بعد ذلك لكان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز لا يقال انه عطف الغسل
على الدلك وذلك يتضمن المغايرة لانا نقول لا شك في المغايرة اذ جزء الماهية مغاير لها والا استحال عطف الكل على الجزء لا يقال قد
روى الشيخ في الحسن عن الحسين بن ابي العلا قال سالت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين لانا نقول لا منافاة
لما ذكرناه اذ وجوب الصب لا ينافي وجوب الدلك مع ان هذا الراوي روى عن ابي عبد الله ع عن البول يصيب الجسد وقد بينا ان الغسل يشتمل
على الدلك والاقرب عندي ان الدلك مستحب مع تيقن زوال النجاسة انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره ثم ان الظاهر انه لا يجب الدلك بل
يستحب وفهم من المنتهى الوجوب اولا ثم اختار الاستحباب ولا يبعد كون العصر كذلك للجمع انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل مضمون عبارة المنتهى
وهذه الحجة ضعيفة فانه لو سلم صحتها يجوز اختصاص الحكم بالمحل والحال او هما جميعا فان القدح مظنة علوق النجاسة فاحتاج الى
زيادة الاستظهار والخمر اشد لصوقا بمحله من البول فمن الجائز ان يكون الامر بالدلك فيه لعدم العلم بزوال النجاسة ومع فرض ذلك في
البول يلزم وجوب الدلك لذلك لا لوجوب الدلك بخصوصه ومما ذكرنا يعلم ضعف الوجه الثاني ايضا مع انها معارضة بما رواه عمار
ايضا عن الصادق ع من الاكتفاء في غسل الاناء من الخمر بالمرة الخالية عن الدلك وكان المصنف استشعر بضعف هذه الحجة فقال بعد تحريرها
والاقرب عندي ان الدلك مستحب وهو مختار المحقق ره في المعتبر قيل وفي كلام جماعة من الاصحاب نفي اعتباره بقول مطلق وهو حسن
انتهى وهو جيد ووجه كون القدح مظنة علوق النجاسة ان القدح انما يكون من الخشب وهو اكثر تاثرا من البدن والانية المتخذة
من النحاس ونحوه لان الخشب يرسخ فيه الرطوبة في الجملة واما ما تمسك به العلامة ره من الاستظهار فقد رده في ئق بانه مع تسليم كون
المقام مما يحتاج فيه الى الاستظهار انما يصلح دليلا للاستحباب لا الوجوب وهو حسن فقد علم مما ذكرناه ان الاقوى هو استحباب الدلك فيما
يحتمل فيه العلوق في اي نجس كان وفي اي محل اتفق للاستظهار وهذا انما يتم لو قلنا بكفاية الاطمينان في مقام الامتثال فيستحب الاستظهار
لنفي الاحتمال الموهوم الذي هو في غاية الضعف ويكون استحباب الدلك من باب كونه احد الافراد المحصلة له واما ما ذكره العلامة ره
من استحباب الدلك مع تيقن زوال النجاسة فهو مبني على التعبد من جهة الموثقة على الاستحباب ووجوبه فيما توقف الازالة عليه الخامس انه
قال العلامة ره في القواعد انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه لا ما لا يمكن كالمايعات وان امكن ايصال الماء الى اجزائه وقال
في جامع المقاصد لما اشترط انفصال الماء المغسول به عن محل النجاسة اذا كان قليلا اما بنفسه او بالعصر فيما يعصر او بالتغميز او ما اشبهه
وجب قصر الحكم على ما يمكن نزع الماء منه كالخشب والحجر والثوب والبدن ولا يضر الرسوب في المسام التي لا تمنع نزع الماء منها اما نحو الصابون
والورق والطين والحبوب والجبن ذي المسام المانعة من فصل المانعة والمايعات فلا يطهر بالقليل وقد سبق في بحث المياه بيان تطهير

المايعات

المايعات منها وغيره انتهى اعلم ان نقل هذا الكلام انما هو لبيان عنوان المسئلة وتوضيح المقال ان المتنجس اما ان يكون مما عدا المايعات
واما ان يكون منها والاولى يتصور على وجهين احدهما ان يتنجس ظواهرها من دون سراية النجاسة في اعماقها اصلا وثانيهما
ان تسري النجاسة الى اعماقها اما قبل صب الماء عليه للتطهير او بعد صبه عليه للتطهير بان يسري الماء المتغير بالنجاسة الى باطنه او
يسري ماء الغسالة على القول بنجاستها فالكلام يقع في مواضع الاول فيما لم ينتقع بالماء النجس من غير المايع ولم تسر النجاسة الى اعماقها
حتى في حال الغسل وهذا القسم لا اشكال ولا خلاف في انه يطهر بمجرد صب الماء القليل عليه مرة او مرتين على الخلاف ولا حاجة فيه الى
الدلك ولا الى غيره نعم يستحب الدلك بل ان توقف ازالة النجاسة عليه وجب الثاني فيما انتقع بالماء النجس سابقا او لم ينتقع كذلك لكن
لا بد من سراية الماء المغسول به الى شيء من باطنه عند صبه عليه فنقول حكي في ئق عن جمع من الاصحاب ان ما لا ينفصل الغسالة منه بالعصر
كالصابون والورق والفواكه والخبز والحبوب وما جرى هذا المجرى لا يطهر بالغسل في القليل بل يتوقف طهارته على غسله في الكثير ثم قال
وهو مشكل اما اولا فللحرج والضرر اللازم من ذلك واما ثانيا فلان غاية ما يلزم في هذه المذكورات من الماء ربما كان اقل من
المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغميز وقد حكموا بطهارتها بذلك واما ثالثا فلعدم ثبوت تاثير مثل ذلك في المنع مع اطلاق الاوامر
بالغسل المتحقق بالكثير والقليل انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل كلامه وفي الاخير نظر لانه ليس في الادلة فيما اعلم ما دل على الامر بالغسل
في كل مادة بحيث يجري وينفصل حتى يشمل مورد النزاع لاختصاصها بالبدن والثوب وبعض الموارد الخاصة فتعدية الحكم الى غيرها
يحتاج الى دليل انتهى ورده في الحدائق بعد ذكره بان اللازم مما ذكره احد امرين اما بقاء تلك الاشياء على النجاسة وعدم قبول التطهير
او طهارتها من غير ماء وبطلان الامرين اظهر من ان يخفى على ذي روية والتحقيق ان الطهارة بالغسل لا خصوصية لها بهذه الجزئيات التي
وردت بها النصوص حتى يحتاج فيها الى طلب الدليل وتوهم انه لا بد في طهارة كل جزئي من الاشياء المتنجسة من نص عليه بالخصوص فانه مجرد
سفسطة ظاهرة بل التحقيق ان الجزئيات الواردة في النصوص انما خرجت مخرج التمثيل لا على جهة الاختصاص وحصر الحكم كليا هذا
كلامه وذكر قبل ذلك كلام صاحب ك واستجوده ثم قال ويؤيده ما قدمناه من الروايات الدالة على حكم الفراش والحشايا فانها ايضا
مما دلت على الغسل الذي هو كما حققناه سابقا عبارة عن كثرة الماء بحيث يجري وينفصل عن النجاسة انتهى الثالث فيما انتقع في الماء
النجس قال فيما حكي عن المنتهى الصابون اذا انتقع في الماء النجس والسمسم والحنطة اذا انتقعا كان حكمهما حكم العجين ثم نقل عن بعض العامة
في الحنطة والسمسم اذا انتقعا بالماء واللحم اذا كان مرقه نجسا يطهر بان يغسل ثلثا ويترك حتى يجف في كل مرة فيكون ذلك كالعصر ثم قال
وهو الاقوى عندي لانه قد ثبت ذلك في اللحم مع سريان اجزاء الماء النجس فيه فكذا ما ذكرناه انتهى قال في الذخيرة في تفسير قوله كان حكمهما
حكم العجين يعني في عدم قبول التطهير بالماء لان ظاهر ذلك في العجين انتهى واستشكل صاحب الذخيرة تقويته لما نقله عن بعض العامة من
الغسل ثلثا والتجفيف بعد كل غسلة لقيامه مقام العصر وجعل وجه الاشكال انه لم يعهد من مذهب العلامة ره شيء من تثليث الغسل و
تنزيل الجفاف منزلة العصر ثم دفع الاشكال بتوجيه كلامه بانه لعل مراده من الحكم بقوة ما حكاه ليس الا اثبات القبول للتطهير واما اعتبار
التعدد والجفاف فغير منظور اليه ثم ايد ذلك بتعليل العلامة ره الحكم بحال اللحم مع ان الثابت على ما قرره هو وغيره انما هو طهارته
بالغسل اذا وقع في مرقه ما يقتضي التنجيس فلو اراد انه ما زاد على الغسل لم يكن للتعليل وافيا باثبات المدعى وايده ايضا بانه اقتصر في [illegible]
على الحكم بقبولهما للتطهير واشار بذلك الى ما حكاه في ئق عن النهاية من انه قال فيها بعد ان حكم بطهارة الصابون والعجين بالغسل اما
السمسم والحنطة اذا انتقعا فالاقوى قبولها للطهارة وكذا اللحم اذا تنجس مرقه انتهى ثم ان المنقول مما دل على الحكم المذكور في اللحم
روايتان الاولى رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن قدر طبخت واذا في القدر فارة قال يهراق مرقها ويغسل
اللحم ويؤكل والاخرى رواية زكريا بن ادم قال سئلت ابا الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق قال
يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله وقد نقل في الذخيرة عن قائل لم يصرح باسمه ان كلتا الروايتين ضعيفتان
فالتعويل في الحكم على الثبوت في اللحم ليس بجيد ومع هذا فالحق ان امكان التطهير في الكل ثابت لكنه موقوف على العلم باستهلاك الماء الداخل
لاجزاء المعجون ونحوه وفي خصوص اللحم زوال الاجزاء الدهنية التي حكم بنجاستها في حال المايعية واما ما عرض له التنجيس وهو جامد فانما
يتنجس ظاهره ويطهر بالغسل كساير الجامدات ثم ان صاحب الذخيرة تنظر فيما نقله معللا بانه غير بعيد التاويل على الروايتين بناء على
سلامتهما عن المعارض وكونهما معمولين عند الاصحاب مشهورين بينهم وعلى تقدير التسليم فاثبات توقف التطهير على ما ذكره يحتاج الى دليل ان

لا دليل

لا دليل على استصحاب حكم النجاسة في محل النزاع على ما اشرنا اليه مرارا ثم ان قلنا بتوقف طهارة اللحم على اجزاء الدهنية المذكورة
فالظاهر ان الموقوف عليه زوال الاجزاء التي وقعت النجاسة فيها اما لانه في ظاهر اللحم او نفذ فيه بعد وقوع النجاسة الا ان يكون
متصلا بالاول متحدا معه فتدبر انتهى وفي الحدائق بعد ذكر الروايتين ما صورته وظاهر الاصحاب من غير خلاف القول بمضمونهما
وعندي في ذلك على اطلاقه اشكال وذلك لانه ان كانت النجاسة قد وقعت بعد وقوعها بحيث لم تسر النجاسة الا الى المرق و
ظاهر اللحم فلا اشكال وان كانت قد بقيت في القدر مدة بحيث غلى بها القدر وسرت نجاسة المرق الى باطن اللحم كما هو ظاهر عبارة
العلامة المتقدمة فكيف يطهر بمجرد غسل ظاهره والنجاسة قد سرت الى باطنه كما هو المفروض نعم لو علم وصول الماء المطهر الى
الباطن وان كان في ماء كثير فالقول بالطهارة متجه ولا فرق بين اللحم وغيره مما انتقع وسرت النجاسة الى باطنه انتهى وتحقيق
المقام يتم بالتعرض لامور اولها ان معيار التطهير بالماء ومناطه انما هو وصول الماء المطهر الى المحل الذي وصل اليه النجاسة
من ظاهر المغسول او باطنه فلو تنجس الباطن لزم وصول الماء الى كل جزء مما تنجس منه ويعتبر مع ذلك زوال عين النجاسة ان كان
لها عين وعدم خروج ذلك المغسول عن الحقيقة التي هو عليها وعدم صيرورته الماء مضافا ولا متغيرا باوصاف النجاسة فلو كان
الجسم المتنجس باطنه مما لا يرسب الماء فيه كالفضة والذهب وامثالهما من المنطبعات اذا تنجست في حال ذوبانها ثم انجمدت لم يطهر باطنه
بغسل ظاهره فلا يطهر منه الا الظاهر ولو كان عين النجاسة باقية في مسامه كالدم النافذ في اجزاء الخزف ونحوه لم يطهر اصلا لا ظاهرا
ولا باطنا ولو خرج المغسول عن حقيقته كالطين اذا انتقش بالغسل وشاع اجزاؤه التي لا تتجزى في الماء بحيث صار الماء ماء كدرا مثلا
لم يصدق عليه تطهير الطين لانتفاء الموضوع وعدم تطهير الشيء الا مع بقائه على حاله وحصول الطهارة فيه ولو خرج الماء باتصاله به عن
الاطلاق كما في الابلوج اذا صب عليه الماء لم يحصل الطهارة لانتفاء شرط الماء المغسول به وكذا الحال لو تغير الماء باوصاف النجاسة
وانما يعتبر عدم خروج الماء المطهر به عن الاطلاق قبل تحقق الغسل به لعدم صدق الغسل بالماء معه واحتمال الاكتفاء بالاطلاق
في اول صبه وان خرج بتخلله في اجزاء المتنجس عنه نظرا الى صدق الغسل بالماء وصب الماء ونحوهما الذي لا يقدح فيه الا الخروج عن
الاطلاق قبل الصب بغير المغسول به بعيد لمنع الصدق ولا اقل من الشك فيبقى استصحاب نجاسة المغسول محكما نعم قد يتوقف بعد اشتراط
العلم بوصوله الى المغسول في حال الاطلاق وان اوهمه بعض العبارات بل يكفي استصحاب الاطلاق ما لم يعلم خروجه متغيرا بعصر ونحوه كان
غسل في طلة ونحوها ومعارضته باستصحاب بقاء الثوب على النجاسة يدفعها تحكيم مثل الاستصحاب الاول على الثاني كما في سائر نظائره
المقطوع بها بين الاصحاب اما لو علم خروجه متغيرا بعصر ونحوه فلا ريب في بقاء الجزء المفارق حين غسله لانفصاله متغيرا على النجاسة
واما ما عداه من الاجزاء التي لم يعلم سبق غسلها على التغير الحاصل بتخلل الماء اجزاء المغسول به بعد صبه او سبق التغير على غسلها فقد
استشكل فيه صاحب الجواهر ره وجعل منشأ الاشكال من احتمال تحكيم ذلك الاستصحاب ايضا كالصورة الاولى ومن احتمال منعه لمعارضته
هنا باصالة تأخر الغسل عن التغير فيبقى استصحاب النجاسة سالما من معارضة استصحاب الاطلاق لكونه هو المعارض باستصحاب
تأخر الغسل عن التغير عند التأمل ولا استصحاب الحز عن غيره حتى يكون سالما كاستصحاب النجاسة فيحكم عليه فتأمل جيدا انتهى و
سيتفرع على ما حررناه من الضابط اتضاح الحال فيما نذكره من الامثلة من العجين والادهان والمايعات التي هي من قبيل المضاف
كماء الورد وماء العنب وماء الحصرم ومن غير المايعات كالذهب والفضة وامثالهما والاواني الفغفورية واشباهها والخزف
والآجر المطبوخ والترب المأخوذة التي يسجد عليها مثلا والحبوب المنتقعة بالماء المتنجس بحيث سرى الى باطنها كالحنطة والسمسم وما
اشبههما من البسر المطبوخ والفواكه اليابسة او المطبوخة كالسفرجل مثلا اذا طرح في عصير العنب بعد غليانه وخرج قبل ذهاب
ثلثيه واللحم بقسميه المطبوخ وغيره والشحوم قبل اذابتها واتخاذ دهانها والصابون والفواكه باقسامها من الجديدة الطرية
المكسورة وغير المكسورة اما الاول والثاني فهما وان قال فيهما العلامة ره بالتطهير بالكثير كما في التذكرة حيث قال فيها فلو طرح
الدهن في ماء كثير وحركه حتى تخلل الماء اجزاء الدهن باسرها طهر وللشافعية قولان وكذا العجين النجس اذا امزج به حتى صار
رقيقا وتخلل الماء جميع اجزائه انتهى ولكن تحقيق تخلل الماء جميع اجزاء الدهن ممنوع وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال بعد
حكاية كلام العلامة ره ما نصه وهو جيد على فرض تحققه لكنه بعيد بل ممتنع ضرورة عدم حصول العلم بذلك مع بقاء الدهن على
تسميته بحيث يمكن الانتفاع به للاكل ونحوه فيه بذلك وان امكن من جهة الرقة التي حصلت له ان يتخلل الماء تلك الاجزاء فتكون

كالدسومة

كالدسومة التي على البدن او اللحم ونحوهما فانها لا تمنع نفوذ الماء فيها ووصوله الى البدن ولذا تطهر بالقليل ففي غسالها فضلا عن الكثير كما صرح به
في جامع المقاصد وان لم تنقلب ماءً بل هي باقية على حالها بل هو مقطوع به من السيرة والعمل في سائر الاعصار والامصار وبما يومي اليه الجملة
ما ورد من كراهية الادهان قبل الغسل والامر سهل بعد اول النزاع معه الى اللفظ انتهى واما العجين فلا يخلو حال الكثير الذي طرح فيه
من ان يخرج من الاطلاق الى الاضافة اولا فعلى الاول لا يطهر لخروج الماء عن صلاحية التطهير وعلى الثاني لا يبقى عجين حتى يحكم بطهارته
لان المفروض انسداد فيها الا ان يقال انه اذا ترك الماء على حاله الى ان رسب ما فيه من الدقيق الى اسفله فيجتمع هناك مجموع المادة وان زالت
الهيئة وذلك لا ينافي بقاء الحقيقة واما الثالث فانه لا يطهر الا بالخروج عن الاضافة الى الاطلاق ومعه ينتفي الحقيقة اذ لا تصدق على
ماء الحصرم المخلوط بماء يخرجه الى الاطلاق انه ماء الحصرم نعم لو خلى بمقدار ما تذهب اجزاء الماء القراح ويبقى ماء الحصرم يحصل بقاء الحقيقة
ويحكم بطهارته وهذا المعنى وان حصل في ماء الحصرم وامثاله مما له جوهر ثخين الا انه لا يحصل فيما ليس له الا جوهر لطيف كماء الورد
وعرق الهندبا وامثالهما لانها الطف شيء فتستحيل هواء عند الغليان قبل ان تستحيل اجزاء الماء واما الرابع اعني الذهب والفضة
والاواني الفغفورية المصنوعة من طين نجس فان ظواهرها يطهر بالغسل بالماء قليلا او كثيرا ويبقى بواطنها ويتفرع على ذلك انه اذا زال
بواسطة الاستعمال او غيره شيء من ظواهرها على وجه ظهر شيء مما لم يصل اليه الماء عند الغسل والتطهير وجب تطهيره واما الخامس
اعني الخزف والآجر والترب فحكمه قبول التطهير بالماء لان الماء يرسب فيه فيصل الى المحل الذي وصل اليه النجاسة ولا يخرج الماء النافذ فيه
عن الاطلاق الى الاضافة حتى في الترب لكن يشترط ان لا يمس ولا يحرك عند وصول الماء الى اجزائه فانه يفسد فيه المائع شيئا فشيئا
ولا يتغير وهي وان خرجت عما عليه من الهيئة فيما لو طرحت في اناء من ماء فيتلاشى اجزاؤها وتنحل وتجتمع في اسفل الماء الا ان ذلك لا
يوجب خروجها عن حقيقتها وانما يوجب خروجها عن الهيئة الخاصة واما السادس اعني الحبوب وما اشبهها فانه يقبل التطهير نظير القسم
السابق الا انه يفارقه في سرعة وصول الماء الى باطنه فمتى وصل الماء الى المحل الذي وصل اليه النجاسة طهرت اجزاؤه باسرها ولكن ذلك
بحسب العادة يفتقر الى طول بقائه في الماء واما السابع اعني اللحوم والشحوم فالذي منهما لا يتنجس الا ظاهره فيطهر الظاهر بالغسل ولا
ينافيه الدسومة التي فيه ذاتا نعم هما من الميتة او من نجس العين نجسان ظاهرها وباطنها لكن ذلك القسم خارج عما نحن فيه لان الكلام هنا
انما هو في المتنجسات واما المطبوخ من الشحم فالامر فيه مشكل بل الظاهر ان باطنه لا يطهر لان الاجزاء الدهنية المنجمدة تمنع من وصول الماء
الى جميع اجزائه الا ان يحتمل ذلك في بعض الفروض النادرة كما لو طرح في الماء الحار الغير المنفعل في حال غليانه وابقي فيه الى ان يصل الى
اعماقه واما المطبوخ من اللحم فمقتضى القاعدة فيه موقوفية التطهير فيما لو كان وقوع النجس في القدر بحيث يؤثر النجاسة في باطنه فيغسل
ظاهره فيطهر بذلك وعدم قبوله الا بالتلبس فيها بالنجاسة قبل الغسل فيما لو بقيت النجاسة مع القدر بحيث دخل الماء المتنجس في اجزائه
الباطنية وذلك لينفذ الماء في اعماقه التي نفذ فيها النجاسة حتى يحصل تطهيره والا لم يطهر كما عرفت لكن الروايتين مطلقتان شاملتان
للقسمين بل في رواية السكوني ترك الاستفصال مفيد للعموم بالنسبة اليهما الا ان يقال ان المأمور به فيهما الغسل نظرا الى ان السؤال انما هو عن
قابلية اللحم للتطهير لا عن كيفية التطهير وقد اجاب بالامر بالغسل الذي هو في معنى الحكم بقبوله للتطهير واما كيفية التطهير فهي موكولة الى ما علم
عند السائل من الخارج هذا ولكن في كشف الغطاء ان المنجمد بعد الانقماع ما يرسب فيه رطوبة الماء من غير استحالة كالشحوم من المنجمد [illegible] الطير
ويابس العجين فالظاهر فيها طهارة البطون كالحبوب واللحوم مطبوخة او باقية على حالها جافة او رطبة من غير حاجة الى تجفيف او تنشيف
بما معصور لان الظاهر ان اتصال الرطوبة بمثلها مغن في التطهير فيما كان منها يرسب فيه الغسالة كالمتخذ من الطين الخالي عن طبخ النار فلا
يطهر سوى الماء للعصور انتهى وفي الجواهر بعد نقله انه قد يوهم تعليله الاكتفاء بالاتصال من غير حاجة الى نفوذ المطهر من الماء وقد
يظهر من التحرير الميل اليه وانه المشهور ومن الحدائق نفي الخلاف فيه بينهم ثم ان صاحب الجواهر ره ايده باطلاق روايتي السكوني و
زكريا ابن آدم وقال في تقريبه حيث اطلق فيهما الامر بالغسل من غير اشارة الى نفوذ الماء في اعماق اللحم مع ظهور نفوذ المرق النجس
فيها لانتقاعه به كخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سأل اخاه عن اكسية المرعزى والخفاف تنقع في البول ايصلى عليها قال
اذا غسلت بالماء فلا بأس ثم قال لكن قصور اسانيدها وعدم وضوح انصراف الاطلاق فيها الى ذلك كعدم الجابر لها على هذا التقييد
لعدم ثبوت موافق له في ذلك وما سمعته من ظاهر الكتابين السابقين لم نتحققه بل قد يظهر اتفاق من عداه من الاصحاب على خلافه من
اعتبار الماء الى ما نفذت فيه النجاسة يمنع من الركون اليها في قطع القواعد الشرعية من عدم طهارة المتنجس الا بالغسل بالماء ونحوه نعم

لو كانت

لو كانت في حال ينفذ فيه الماء المطهر ولو بتجفيف ونحوه طهرت بوضعها في الكثير قطعاً حتى ينفذ في اعماقها ويزيل عين النجاسة و
يهلكها ان وجدت في بواطنها والا اكتفي باصابة الماء المتنجس لصدق صحة غسل الباطن وما اشبهه كبعض ما تحت الاظفار وبعض باطن
الشرة والعينين والاذنين وما تحت الحاجب من جبائر او عصائب والطوخ ونحوها من غير حاجة الى انفصال وجريان من محل اخر
هذا كلامه ره واما الثامن وهو الصابون ويعلم حاله مما ذكر لانه ان كان جزء دسومته بحيث تمنع من وصول الماء الى الباطن كبعض
افراده لم تقبل التطهير وان لم تكن فيه تلك طهر بوضعه في الماء على وجه يتخلل جميع الاجزاء ومن هنا يعلم ان ظاهره اولى بالطهارة
بالغسل ان تنجس سوى تحسب واما التاسع اعني الفواكه فصحيحة لا يتنجس الا ظاهره ولا اشكال في قبوله للتطهير واما مكسوره فهو غير
قابل للتطهير الا ان تكون مائيته على وجه يتصل ما في الظاهر من الاجزاء المائية بما في الباطن منها بخلاف ما اذا تخلل بين الاجزاء
المائية الظاهرة والاجزاء المائية الباطنة شيء من الاجزاء المتجمدة المتصلة وكل من الصنفين موجود في كثير من انواعها ثم انها ان ما لا يمكن
عصره كالامثلة المذكورة يطهر بالقليل ام لا قولان واستشكل صاحب ك وتردد صاحب الذخيرة وممن قال بالاول صاحب المفاتيح
حيث قال ومنهم قال لا يطهر بالقليل مما لا ينفصل الغسالة منه بالعصر كالصابون والفواكه ويشكل بلزوم الحرج والضرر بان ما
ما يتخلف في مثله من الماء وربما كان اقل من المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغميز وقد حكموا بذلك من غير عصر وباطلاق الامر
بالغسل الشامل للقليل والكثير في الطهارة اصح انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره ثم انه على تقدير عدم وجوب العصر يلزم طهارة كل
ما يصل اليه الماء القليل مثل القرطاس والطين والحجر ذي المسام والفواكه المكسورة وهذا الحداد لشرة لانه يلزم الحرج والضرر المنفي
عقلاً وشرعاً وهو مناف للشريعة السمحة ويلزم تضييع المال لانه في اكثر الاوقات لا يوجد الجاري والكثير سيما في الحجاز في اوائل
الاسلام وفي البراري عند اهل الجبل والغنم والجلود تقبل الماء كثيراً بل قد تقبل اكثر من بعض الفواكه المكسورة وغيرها مما حكم
بعدم تطهيرها بالقليل بل لا يبعد ذلك مع الوجوه ايضا لما قالوا في الثخين ولما مر وبالجملة الشريعة السهلة السمحة تقتضي طهارة
كل شيء بالماء مطلقاً مع ادلة مطهرية الماء الا ما تيقن عدم تطهيره مع ندرة تنجيسه مثل القليل بنص واجماع ونحوه فان المقدار الباقي
من الماء المستعمل في هذه الاشياء ليس باكثر مما يبقى في الثياب بعد العصر المعتدل والبدن والجلود الناعمة والحذاء مع حكمهم
بالطهارة وليس ذلك بابعد من الشحم واللحم المتنجس مع قولهم بالطهارة بالقليل ويعلم المنتهى جواز تطهير اللحم المطبوخ الذي مرقه
نجس بالقليل لكن بعد ثلث غسلات مع يبس بعد كل غسلة كان التيبيس لقوله بالعصر وكذا الحبوب مثل الحنطة والخشب اذا تنجس ولا
يخلو اشتراط التيبيس بعد فان الظاهر نجاسة باطنها ولا ينفع التيبيس ولو قيل بطهارته بوصول الماء القليل فلا يحتاج الى
التيبيس فيكون كالرطوبة الباقية في الثوب بعد العصر نقل ذلك عن العامة ثم قال وهو الاقوى عندي اه ولعله اشار الحديث زكريا
ابن ادم وهي لا تدل على اشتراط ثلث غسلات مع التيبيس فيحتمل ذلك عند العامة لا عنده الا ان الرواية ليست بصريحة في القليل
ولكن يقتضيه اطلاقها مع قلة الكثير ويؤيده ما مر فتامل فح يمكن القول بطهارة كل شيء الا القليل النادر ولكن منع من طهارة
العجين بالماء النجس وكذا الصابون والحبوب المنقعة في الماء النجس ولا يبعد طهارة ظواهرها بالقليل والكثير وعدم طهارة
باطنها بهما الا ان يعلم الوصول الى الباطن انتهى وممن قال بالقول الثاني المحقق البهبهاني ره حيث قال في شرح العبارة المتقدمة من
المفا لا يخفى ان جمعا من الاصحاب ذكروا ذلك كما صرح به في ك وغيره في غيره بل في المعالم ان هذا هو المتعارف بين المتأخرين وقد
عرفت انهم ما اعتبروا العصر فيما لا ريب فيه ماء الغسالة والصابون والفواكه لا ريب فيهما الماء رسوبا يخرج بالعصر وتنجس
هذه الامور على ضربين ضرب بتنجس ظواهرها دون سريان النجاسة في اعماقها اصلا او راسا وهذا يطهر بمجرد صب الماء
عليه من دون حاجة الى العصر اصلا نعم يدلكه لو احتيج اليه وضرب سرت النجاسة في اعماقها اما اولا او اما بعد صب الماء عليه للغسل بان سرى
الغسالة النجسة في العمق والقسم الاول من هذا الضرب كيف يمكن الحكم بطهارته بمجرد ملاقاة الماء لظاهره وعدم نفوذه في الاعماق
او نفوذه فيها لكن لا يخرج منها النجاسة من جهة عدم امكان العصر وتوقف الاخراج عليه وايضا ربما كانت الرطوبة السارية فيها متقررة
لا تدع ان يدخل الماء في الغسل في الاعماق حتى يلاقي النجاسة ويذيبها او يغسلها او يزيلها كما هو الحال في العجين النجس ونحوه والارز
المطبوخ بالماء النجس ونحوه مثل الزبيب المنقوع في الماء النجس والحاصل انه مع بقاء عين النجاسة لا يمكن الحكم بالطهارة اصلا والعفو في
الحشايا والحكم بطهارتها انما هو في الغسالة الثانية او الاولى بعد خروج عين النجاسة وزوالها بالمرة لا مع بقائها

ايضا اذ لم يفت بذلك احد قطعا بل كلامهم صريح ببقائها وعدم ارتفاعها في مثل ذلك الا بالوضع في ما كثير يدخل في الاعماق و
ويذهب النجاسة ويزيلها عنها او يترك في الشمس او النار حتى تزول الرطوبات بالمرة عنها فيترك في الماء الكثير فيدخل الاعماق
بحيث يزيل عنها النجاسة كما ذكروا ذلك في العجين النجس والارز المطبوخ بالماء النجس وامثالهما مما لا يدخل الماء في اعماقه الا
بعد الجفاف التام بحيث يتيسر بسببه دخول الماء في الاعماق وازالة النجاسة وازالتها عنها اذا كان فيها عين النجس مثل الدم و
نحوه واما اذا لم يكن عين النجس مثل الدم ونحوه فيكفي دخول الماء في الاعماق بحيث يتحقق غسلها هذا اذا كان الماء كثيرا فيغسل
واما اذا كان قليلا فلا يطهر عند من قال بانفعال الغسالة في القليل او كان الغسالة اجزاء لعين النجس الا ان يخرج الكل بالغسل
والعصر او الدق او اللي او يصير النجاسة مستهلكة فيها وما ذكره في ك ان كان فانما هو بالنسبة الى القسم الثاني من الضرب الثاني
والمذكور في عبارة القائلين بعدم التطهير بالقليل هو العجين بالماء النجس والنقيع كذلك وامثال ذلك نعم القسم الثاني
من الضرب الثاني داخل في قولهم ومرادهم من جهة قولهم بانفعال الماء في الغسل ايضا على حسب ما مر ومع ذلك يرد عليه انه لو كان
من الشرع دليل على النجاسة وعدم الطهارة فمن الشارع ثبت الضرر والحرج كما هو الحال في القسم الاول من الضرب الثاني الذي لا
يمكن خروج اجزاء العين النجسة منه بوجه من الوجوه ولو لم يكن من الدليل كاف لا حاجة الى التمسك برفع الحرج والضرر و
القياس مع الفارق الواضح اذ عرفت الوجه في الحكم بطهارة ما بقي بعد العصر واين هو من المقام الى ان قال وما قاله المصنف من اطلاق
بالغسل الشامل للقليل والكثير ظاهر الفساد اذ لم يوجد مما ذكره من الاطلاق عين ولا اثر اذ الوارد هو الامر بغسل الثوب والجسد
والاناء والفرش وما ماثلها وعلى فرض الاطلاق عرفت ان الاحكام المذكورة من المشهور بناء على انفعال الماء بمجرد الملاقاة
مطلقا الا ما استثنوه مثل الاستنجاء ونحوه فالاطلاق يصير مقيدا ولذا قيدوا المطلقات الواردة في الثوب ونحوه بوقوع العصر وخروج
النجاسة به مع احتمال كون العصر داخلا في مفهوم الغسل عند بعضهم بل كلهم فتامل انتهى وتلخيص المقال ان ما لا يمكن عصره
ان تنجس ظاهره فهو مما يطهر باجراء الماء القليل عليه وهو خارج عن محل البحث كما اشار اليه المحقق البهبهاني ره وان تنجس باطنه فلا
يخلو اما ان يكون ذلك بسبب سريان ماء الغسالة في باطنه او يكون ذلك بسبب مثل الغسل اما الاول فحكمه مبني على حكم الغسالة فان
قلنا بطهارتها فلا اشكال وان قلنا بنجاستها بني امره على لزوم انفصال الغسالة في حصول الطهارة وعدمه فعلى الاول لا يحصل
التطهير وعلى الثاني تتصور الحال على وجوه احدها ان لا يصل الماء المطهر الى جميع الاجزاء التي يصل اليها النجاسة اما لوجود الرطوبة
في باطن المغسول المانعة من وصول الماء الى محل النجاسة او من جهة لزوجة في جرمه وثانيها ان يصل الماء الى جميع الاجزاء التي وصل اليها
النجاسة من دون ان يصير الماء الساري اليها جزء من نجس عيني موجود في باطن تلك الاجزاء كما لو كان هناك دم ونفذ الماء الى جوفه
وثالثها ان يصل الماء الى جميع الاجزاء لكن يصير في بعضها جزء من نجس عيني والاول والاخير يحكم فيهما بالنجاسة والاوسط يحكم فيه بالطهارة
بناء على عدم اعتبار العصر وانفصال الغسالة في التطهير كما هو الاقوى نعم لو كان مما يعتبر فيه تعدد الغسل اعتبر التجفيف بوضع المغسول
في الشمس ونحو ذلك قبل الغسلة الثانية وكذا الثالثة لو احتيج اليها كما هو الحال على القول بوجوب غسل الاناء ثلثا واعتباره
انما هو لتحصيل تعدد الغسل لا لاخراج الغسالة ثم ان الثالث ان من جملة ما لا يمكن اخراج الغسالة منه بالعصر التراب وقد افرده بعضهم بالبحث
عنه قال في الذخيرة المشهور في كلام المتأخرين ان ما لا يمكن اخراج الغسالة منه كالتراب لا سبيل الى طهارته بالماء القليل وكانه مبني على
نجاسة الغسالة وعدم الاكتفاء في اخراجها بالتجفيف ولو بني على اعتبار العصر في الغسل لزم ان لا يحصل طهارته بالكثير ايضا ويقع
الاحتياج الى تكلف خروجه بالاجماع والتزام حصول الطهارة له من دون الغسل وعلى هذا لا يصح هذا الحكم عند من قوى طهارة
الغسالة او اكتفى في خروج الغسالة بالجفاف على ما هو التحقيق في الامرين ثم قال والشيخ في ف مع ذهابه الى نجاسة الغسالة قال فيه اذا
بال على موضع من الارض فطهرها ان يصب الماء عليه حتى يكاثره ويقهره فيزيل لونه وطعمه وريحه قال فاذا زال حكمنا بطهارة المحل
وطهارة الوارد عليه ولا يحتاج الى نقل التراب ولا قطع المكان وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة ان كانت الارض رخوة فصب عليه الماء
فنزل الماء عن وجهها الى باطنها طهرت الجلدة العليا دون السفلى التي وصل الماء والبول اليها وان كانت الارض صلبة فصب الماء
على المكان فجرى عليه الى مكان آخر طهر مكان البول ونجس المكان الذي انتهى اليه الماء فلا يطهر حتى يحفر التراب ويلقى عن المكان هذا كلامه
المنقول عنه وقد وقع الاحتجاج لما صار اليه بوجوه احدها ما تمسك به بعضهم من ان التكليف بما زاد على ذلك حرج منفي بالآية و

ان توجه المنع على رفعه جلي وثانيها الرواية العامية المشهورة المتضمنة امر النبي ص باهراق الذنوب من الماء على بول الاعرابي لما بال
في المسجد وقوله ص لهم بعد ذلك علموا ويسروا ولا تعسروا وهذه الرواية ايضا قد تمسك بها الشيخ ره وفيه انها ضعيفة لانها عامية و
راويها ابو هريرة وقد قال في حقه انه اعرف ابو حنيفة بكذبه ورد رواياته ونقل عن بعضهم انهم لا يقبلون رواياته في الحلال و
الحرام وانما يقبلونها في مثل اخبار الجنة والنار ونحو ذلك واما في الذكرى من كونها مقبولة فقد رد بمنع ذلك وانها مقبولة
عند الشيخ دون غيره وانها مع ذلك مخالفة الاصول والقواعد الشرعية وثالثها ما تمسك به بعض فقهائنا ره من انتفاء
الدليل على التكليف بما زاد عليه وفيه انه لا يجدي هذا الاستدلال بعد ثبوت الحكم بالنجاسة فلا بد من قيام الدليل على زوالها به و
رابعها ما تمسك به بعضهم ايضا من صدق مسمى الغسل والازالة المعتبرة في مثله وفيه انه بعد تسليم صدق الغسل لا يتم المطلوب الا
بعد منع نجاسة الغسالة واشتراط انفصالها والا فنجاستها مع بقائها في المحل مانعة عن حصول الطهارة وخامسها ما تمسك به صاحب
المعالم ره فيما حكى عنه حيث قال وقد روى عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع قال سألته عن الصلوة في البيع والكنائس
وبيوت المجوس فقال رش وصل وروى ابو بصير في الصحيح قال سألت الصادق ع عن الصلوة في بيوت المجوس فقال رش وصل وفي
هذا الخبر نوع اشعار بالاكتفاء في زوال النجاسة عن الارض بصب الماء عليها والا لم يكن للرش في المواضع المذكورة فائدة كما لا
يخفى ثم قال وكذا في صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في السطح يبال عليه فيصيبه السماء فكيف فيصيب الثوب قال لا باس به ما
اصابه من الماء اكثر منه ووجه الاشعار به تعليل نفي الباس بكون الماء الذي اصاب المحل اكثر من البول وانه ليس بالبعيد كون اداة
التعريف في الماء للعهد الذهني لا الخارجي انتهى واعترض عليه في ئق اما بالنسبة الى ما ذكره في الخبرين الاولين فبانه من الجائز بل هو الاظهر
ان الامر بالرش في هذا المقام وكذا في امثاله من ملاقاة بيوت ونحوه من المواضع الاتية انما هو تعبد شرعي وجوبا او استحبابا
ويمكن حمل ذلك على طهارة الغسالة كما هو احد الاقوال في المسئلة وقد تقدم في محله ان من الظاهر انه على تقدير القول بنجاسة
الغسالة انما يحصل بالرش زيادة النجاسة وتضاعفها بجملة من المواضع الظاهرة واما بالنسبة الى صحيحة هشام بن سالم فبانه لا
يخفى ان ظاهرها ورود الامر بالرش في مشكوك النجاسة من الثوب والبدن كما سيأتي انشاء الله في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وحسنة الحلبي
ولو لم يحمل النضح على احد الامرين اللذين ذكرناهما للزم البتة ما ذكرنا من زيادة النجاسة وتضاعفها لا زوالها بالنضح ثم قال و
لا يبعد ايضا ان الوجه في الامر بالنضح في هذه المواضع انما هو لزوال النفرة ولا تعلق له بنجاسة ولا طهارة كما ورد في جملة من المواضع
الطاهرة واما بالنسبة الى صحيحة هشام بن سالم فبانه لا يخفى ان صحة التطهير بالماء القليل بناء على نجاسة الغسالة مشروط بامرين
احدهما غلبة المطهر وكونه قاهرا للنجاسة وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال واليه يشير جملة من الاخبار ومنها هذا الخبر وخبر
الاستنجاء المتقدم نقله عن العلل حيث قال فيه ان الماء فيه اكثر من القذر وثانيهما انفصال الغسالة عن المحل بعصر كما هو المشهور
او بغير ذلك والجريان في المطر على السطح كما اشتمل عليه الخبر معلوم والسؤال لم يتعلق به وانما تعلق بتقاطر المطر على الثوب
بعد ما اصاب السطح المتنجس فاجاب بان المطر طهر السطح لتواقعه وتكاثره بالوقوع عليه لانه في حكم الجاري كما تقدم بيانه في
محله ولا باس حينئذ بما يتقاطر منه فاللام في الماء انما هو للعهد الخارجي وهو ماء المطر لا الذهني انتهى واقول اما ما ذكره بالنسبة
الى صحيحة هشام فهو في محله واما ما ذكره بالنسبة الى الخبرين الاولين فالتعبد في محله بعد البناء على طهارة البيع والكنائس وبيوت المجوس
بحكم اصالة الطهارة لعدم العلم بنجاستها ومنه يظهر ضعف استدلال صاحب المعالم ره بهما في المسئلة لابتنائه على كون الامكنة المذكورة
محكوما عليها بالنجاسة واما الوجهان الاخران منهما ضعيفان فالاول منهما من جهة ان الماء بمجرد رشه على موضع او شيء لا يصير
غسالة فانها عبارة عن الماء الذي يخرج او يتقاطر مما اريد غسله لا مجرد ما ينفصل مما صب عليه الماء والثاني منهما من جهة ان
النفرة من النجاسة انما جائت من امر الشارع بالتجنب عنها فعند قيام احتمال النجاسة لا تزول النفرة الا بايجاد ما هو مزيل لها قطعا
فالحمل على رفع النفرة هنا يستلزم النجاسة ويتفرع عليه ان ازالة النجاسة عن الارض تتحقق بمجرد رشها بالماء فالاولى لمن حاول
توجيه الخبرين المذكورين ان يقول ان الرش في المواضع المذكورة انما هو لدفع الوسواس نظرا الى انه ربما يكون المصلي فيها يرى بعد
ذلك في ثوبه بللا فيظن او يحتمل انه مما سقط على الارض من الماء الذي باشرته الكفار المزاولون لذلك المكان فيضطر واذا
رش الارض هو بيده يبني على انه من الماء الذي رشه هو ويمكن حملها على الارشاد الى ان الامر في الحكم بالطهارة مبني على التوسعة

حتى ان ملاقاة ما هو مظنة النجاسة بالرطوبة ليست موجبة للاجتناب فالامر بالرش يكون حينئذ لنشر هذا المقصد بالمباشرة الفعلية
فيحصل من جميع ما حررناه في هذا المقام انا ان قلنا بطهارة الغسالة لم يكن اشكال في صحة تطهير الارض بالماء القليل وان
قلنا بنجاستها فمقتضى القواعد الشرعية هو ان يقال ان الارض ان كانت صلبة صب عليها الماء القليل فجرى وانتقل من
المكان النجس الى غيره طهر المنتقل منه وتنجس المنتقل اليه وان كانت رخوة فلا يخلو اما ان تكون الارض بحيث اذا صب عليها الماء
نزل من وجهها الى باطنها واما ان تكون بحيث لا ينزل بل يتصل الفوقاني بالتحتاني كما في التراب الخالص الناعم الذي اذا صب
عليه الماء صار وحلا ففي الاول يحكم بطهارة الجلدة العليا دون السفلى وفي الثانية بنجاسة الجميع رابعها انه يتفرع على ما
ذكرناه من الضابط البحث عن تطهير الثوب المصبوغ بالمتنجس وتفصيل الحال انه قال صاحب المعالم ره فيما حكى عنه الثوب
المصبوغ بالمايع المتنجس يتوقف طهره قبل الجفاف على استهلاك الماء للاجزاء المايعة من الصبغ وكذا القول في ليقة الحبر المتنجس
اما بعد التجفيف فيمكن طهارة الثوب مع بقاء اجزاء الصبغ فيه وذلك اذا علم بنفوذ الماء في جميع تلك الاجزاء واما طهارة
الليقة فموضع نظر من حيث ان الاجتماع الحاصل في اجزائها موجب لعدم نفوذ الماء الى الاجزاء الداخلة الا بعد المرور على الاجزاء
الخارجة والحال يشهد غالبا بان تكرر مرور الماء على اجزاء الحبر يقتضي تغيره وخروجه عن الاطلاق وحصول الطهارة موقوف
على نفوذ الماء باقيا على الاطلاق ولو فرض تفريق اجزائها بحيث علم النفوذ قبل التغير المخرج عن الاطلاق طهرت كالثوب ولو اتفق
في الثوب اجتماع اجزائه على وجه يتوقف النفوذ الى باطنها على تكرار المرور باجزاء الصبغ فهو في معنى الليقة المجتمعة انتهى وحذا حذوه
في الذخيرة وغيره وتفرعه على الضابط المذكور هو قد اعتبرنا فيه عدم خروج الماء المغسول به عن الاطلاق الى الاضافة وقد عرفت من الكلام
المذكور ان الصبغ اذا كان مايعا لم يجف يحصل طهره باستهلاك الماء للاجزاء المايعة من الصبغ واذا كان جافا يحصل بالعلم بنفوذ
الماء في جميع تلك الاجزاء على وجه لا يحصل فيه تغير مخرج من الاطلاق الى الاضافة فالثوب المصبوغ بالمتنجس قابل للتطهير في كل من
الحالتين فان قلت ان غسل الثوب المصبوغ بمتنجس حال الرطوبة لا يحصل الا بالكثير ضرورة عدم حصول طهارة تلك الاجزاء الصبغية
الرطبة الا به دون القليل لانها من المضاف المتوقف طهره على ذلك نعم لو جف وصار يابسا امكن تطهيره بالقليل والكثير لذهاب
تلك الاجزاء وبقاء عين الثوب المتنجس القابل للطهارة بهما قلنا اولا انا لسنا في هذا المحل بصدد اثبات اتحاد القليل والكثير
في الحكم وافتراقهما وانما نحن بصدد كون المصبوغ قابلا للتطهير في بعض انواعه وغير قابل له في بعضها الآخر وثانيا انه لا فرق بين
القليل والكثير اذ تلك الاجزاء الصبغية ان بقيت على الثوب فهو باق على النجاسة والا فلا ودعوى حصول طهارتها بالكثير دون
القليل مدفوعة بتوقف طهر المضاف على انقلابه ماء بمجرد اذ لغسل به فلا يحصل له الطهارة مع فرض بقائه على الاضافة اذ
لا وجه لها ح لا يقال انا نثبت الفرق بين تطهير المضاف المستقل المتميز بنفسه وبين التابع بغيره من الجسم المتخلل في اجزائه فنقول
انه لا يطهر الاول الا بانقلابه الى الماء بخلاف الثاني فانه يكفي فيه تحقق مسمى الغسل لذلك الجسم مع ملاقاة الماء لتلك الاجزاء من
غير حاجة الى انقلابها ماء والا لم يطهر شيء من الخضراوات الظاهرة المائية كالرقي والبطيخ ونحوهما ولو بالكثير وبطلانه واضح لانا
نقول اولا لا نمنع تسليم هذا الفرق ونلتزم بان الخضراوات لا تطهر الا بزوال تلك الاجزاء المائية منها الملاقية للنجاسة وانتقالها
الى الماء ولا تسري نجاستها الى الاجزاء المتخللة في الجسم اذ ليس ذلك من المايع قطعا فلا يتنجس سفل البطيخ مثلا بنجاسة اعلاه كما هو واضح
وثانيا نسلم الفرق المذكور ونقصره على الاجزاء المائية الخلقية ذاتا فلا يجري في محل البحث من المضاف العرضي كالاجزاء الصبغية بل
لا بد من زوالها او حصول طهارته واستهلاكها بالماء المغسول من غير فرق بين القليل والكثير كما في كل عين متنجسة بنجاسة رطبة واريد
تطهيرها ولكن ذلك لا يتوقف على خروج جميع ما في الجسم المغسول من الرطوبة بل لعله في غالب الاوقات يقطع بعد انفصالها بتمامها
من المغسول اذ قد ينفصل منه ما هو اقل من تلك الرطوبة الباقية في الجسم المغسول بمراتب فلا يقدح تخلفها بعد افاضة الماء عليها او
استهلاكها به ولو كان الماء قليلا بل هو كك في عين النجاسة كالبول ونحوه فضلا عن المتنجس فانه لو فرض جسم قد تنجس ببول اريد تطهيره
حال رطوبته فافيض عليه الماء حتى استهلكت الاجزاء البولية فيه لم يكن تامل في حصول طهارته بذلك وثالثا انه بعد تسليم الفرق
المذكور فيما بين المضاف المستقل وبين المضاف التابع لا وجه لابداء الفرق ايضا بين القليل والكثير اذ كما تحصل طهارة تلك الاجزاء
الصبغية بملاقاة الكثير من جهة استحالتها الى الجسم تحصل ايضا بالغسل بالقليل ودعوى الفرق تحكم اذ اقصى ما يسلم انما هو اعتبار الكثير

فی طهارة المضاف فیما ارید تطهیره مستقلا او بانقلابه ماء لا ما اذا کان من التوابع متخللا فی اجزاء الجسم خامسها انه هل یعتبر فی
حصول الطهارة فی المغسول بالماء القلیل ورود الماء علی النجاسة اختلف فی ذلک کلماتهم فمنهم من اشترط فی القلیل الورود نعم یعتبر
فیما یرد علیه النجاسة الکثرة ولم یتعرض لحال المتنجس الذی لا یمکن فیه ورود الماء علیه کالاناء کعلم الهدی رض فانه قال عند قول
جده الناصر ولا فرق بین ورود الماء علی النجاسة وبین ورود النجاسة علی الماء ما نصه هذه المسألة لا اعرف فیها نصا
لاصحابنا ولا قولا صریحا والشافعی یفرق بین ورود الماء علی النجاسة وورودها علیه فیعتبر القلتین فی ورود النجاسة علی
الماء ولا یعتبر فی ورود الماء علی النجاسة وخالف سایر الفقهاء فی هذه المسألة ویقوی فی نفسی عاجلا الی ان یقع التامل
صحة ما ذهب الیه الشافعی والوجه فیه انا لو حکمنا بنجاسة الماء القلیل الوارد علی النجاسة لادی ذلک الی ان الثوب لا یطهر من
النجاسة الا بایراد کر من الماء علیه وذلک یشق فدل علی ان الماء اذا ورد علی النجاسة لا یعتبر فیه القلة والکثرة کما یعتبر فیما ترد
النجاسة علیه انتهی واستفید منه ان مستند الحکم عنده سوی لزوم المشقة المنفیة فی الشرع ووافقه ابن ادریس ره الا انه یظهر
منه ان المستند عنده هو الاجماع لانه قال بعد نقل کلام علم الهدی رض وما قواه فی نفسه السید رض صحیح مستمر علیه اهل
المذهب وفتاوی الاصحاب انتهی لکن لا یخفی ان دعوی الاتفاق موهونة بتصریح السید رض بعدم معرفته نصا لاصحابنا ولا
قولا صریحا لانه یمتنع عادة عدم اطلاع السید رض علی فتوی الاصحاب مع اطباقهم علیها ولیس ابن ادریس ره ومن فی طبقته الا
ممن یتلقی منه وممن هو من اهل رتبته ومنهم من اشترط الورود لکنه اسقط اعتباره فیما لا یمکن فیه کالاناء کالشهید ره فی س
حیث قال ویشترط ورود الماء علی النجاسة فلو عکس تنجس الماء القلیل ولم یطهره الا فی نحو الاناء فانه یکفی الملاقاة ثم الانفصال
انتهی فقد استثنی الاناء ونحوه عن اشتراط الورود فیه وسلک فی الذکری مسلکا اخر فاستظهر فی اول کلامه اشتراط ورود الماء
علی النجاسة فقال والظاهر اشتراط ورود الماء علی النجاسة لقوته بالعمل لان الوارد عامل وللنهی عن ادخال
الید فی الاناء قبل الغسل فلو عکس نجس الماء ولم یطهره ثم قال وهذا ممکن فی غیر الاوانی وشبهها مما لا یمکن فیه الورود الا ان
یکتفی باول وروده هذا کلامه ره فاحتمل انه راجع بحث الورود باعتبار اوله والتزم بذلک المحقق الثانی ره وجزم به حیث
قال وانما اشترط الورود لان الوارد عامل فلا ینجس بل یفید المحل الطهارة وهذا فیما یمکن فیه الورود واما ما لا یمکن فیه کالاناء
فیحتمل عدم الاشتراط الا ان یکتفی باول وروده کما قیل والحق انه لا یراد بالورود اکثر من هذا والا لم یتحقق الورود فی شیء مما
یحتاج فصل الغسالة عنه الی معونة شیء هذا ما اوردنا نقله من کلامه ومنهم من اشترط عدم ورود النجاسة علی الماء ولم یشترط ورود الماء
علی النجاسة کصاحب المعالم ره فانه قال بعد نقل اعتبار ایراد الماء علی النجاسة اذا کانت ازالتها بالقلیل عن جمع من الاصحاب منهم الشیخ
والمحقق والعلامة ره والشهید والذی ینبغی تحصیله فی هذا المقام ان مبنی اعتبار الورود علی ان انفعاله یقتضی نجاسته ومن
المستبعد صلاحیة ما حکم بنجاسته لرفع حکم النجاسة عن غیره ومن امضی نظره فی دلیل انفعال القلیل بالملاقاة رای انه مختص بما اذا
وردت النجاسة علی الماء فیتجه ان یکون المعتبر هنا هو عدم ورود النجاسة علی الماء لا ورود الماء علی النجاسة اذ بین الامرین فرق
واضح واذا ثبت ان المعتبر ما ذکرناه لم یحتج الی استثناء نحو الاوانی ولا التکلف لحمل الورود علی ما یقع اولا فان ورود النجاسة بجمیع
ذلک منتف والمحذور انما یاتی من جهته فان قیل اذا کان مبنی الاعتبار المذکور علی رعایة السلامة من هذا المحذور فینبغی ان یکون
مختصا بمن یری طهارة الماء المستعمل فی الازالة واما علی رای القائلین بنجاسته تاویلا علی ان الماء القلیل ینفعل بملاقاة النجاسة
بای وجه فرض فاعتبار ذلک مشکل اذ نجاسة الماء حاصلة علی کل حال ومسمی الغسل المامور به حاصل وان کان الوارد هو النجاسة
والفرق بینه وبین استعمال ما حکم بنجاسته بغیر هذا الوجه من مقتضیات التنجیس قیام الدلیل علی عدم صلاحیة ذلک الاستعمال وانتفائه
فی هذا کان دلیل نجاسته انما یقتضی المنع من استعماله فی مغسول اخر واما نفس المغسول الاول الذی نشا منه الحکم بالتنجیس فلیس فی الدلیل
ما یقتضی المنع من استعماله فیه بالنظر الی ازالة ذلک الحکم عنه قلت قد عرفت فی کلام العلامة ره وهو ممن یری عدم نجاسة المستعمل فی ازالة النجاسة
ان التنجیس انما یعرض الماء بعد انفصاله عن المحل المغسول وعلی هذا فلا اشکال فی الاعتبار المذکور علی القول بالتنجیس ایضا لجواز ان لا
کون الماء فی حال الازالة طاهرا وطرو التنجیس بعده لیس بمناف کما لا یخفی ولو قیل بان الماء فی حال الملاقاة للثوب ایضا نجس لا یمکن
توجیه الاعتبار المذکور بان الظاهر من حال ما حکم بنجاسته شرعا عدم صلاحیته لافادة التطهیر لکن لما انعقد الاجماع علی ان الماء القلیل

صالح للازالة فی الجملة وکانت القاعدة مقتضیة بحسب الغرض لانفعاله بملاقاة المتنجس کیف اتفق لم یکن بد من ان یستثنی بعض حالاته
من الحکم بعدم صلاحیة المتنجس لافادة التطهیر هذا مع معونة نفی الحرج الحاصل من سد باب التطهیر بالقلیل وحیث ان مسلک الاستثناء بهذه
المثابة فی المضایقة فینبغی ان یکون مقصورا علی محل الحاجة مقدرا بقدر الضرورة ولا ریب ان الضرر والحرج یندفعان باستثناء
حال الورود فیقتصر فی الحکم علیها ویتانس لترجیح اختیارها للاستثناء علی ما عداها بانتفاء الخلاف فی حصول الطهارة معها ووقوع
الشک فیما سواها وهذا غایة ما یمکن تکلفه فی توجیه الاعتبار المذکور علی رای من یقول بنجاسة الغسالة وبعد ما فیه من التعسف
یعلم ما اصل القول بنجاستها من التوقف انتهی ومنهم من صار الی عدم اعتبار ورود الماء علی النجاسة مطلقا کالشهید ره فی الذکری فانه ره
فی اخر کلامه الذی نقلناه عنه ما لفظه مع ان عدم اعتباره یعنی ورود الماء علی النجاسة مطلقا متوجه لان امتزاج الماء بالنجاسة
حاصل علی کل تقدیر والورود لا یخرجه عن کونه ملاقیا للنجاسة وفی خبر حسن بن محبوب عن ابی الحسن فی الجص یوقد علیه العذرة وعظام
الموتی ان الماء والنار قد طهراه تنبیه علیه انتهی وهذا القول قد وصفه المحقق البهبهانی ره فی شرح المفاتیح بالشهرة وقال فی
جامع المقاصد بعد کلامه الذی حکیناه عنه ویحتمل عدم اشتراط الورود مطلقا لان ملاقاة الماء القلیل للنجاسة حاصل
علی التقدیرین وروده لا یخرجه عن کونه ملاقیا وفیه ضعف خصوصا علی القول بان النجاسة فی الماء بعد انفصاله لا قبله فیلزم تنجیس
القلیل بالملاقاة وعدمه انتهی وفی کشف اللثام بعد ما عرفته حکایته عن الذکری ما صورته قلت واوضح منه ای من خبر ابن محبوب
المذکور فی الذکری صحیح محمد بن مسلم سئل الصادق ع عن الثوب یصیبه البول فقال اغسله فی المرکن مرتین انتهی قال فی المدارک
لتقریب الاستدلال به فان المرکن هو الاجانة التی یغسل فیها الثیاب والغسل فیها لا یکاد یتحقق معه الورود ومنهم من تردد
کصاحب ک حیث قال والمسألة محل تردد وان کان اعتبار الورود اولی واحوط انتهی وینبغی التعرض لما احتجوا به تفصیلا وان تقدم
الاشارة الی جملة منها فی طی کلماتهم فنقول حجة القول الاول وجوه الاول استصحاب النجاسة فی صورة ایراد المتنجس علی الماء لانه
قد ثبت کون ایراد الماء علی النجاسة وان کان قلیلا مزیلا لها ولم یعلم کون العکس مزیلا لوقوع الخلاف والشک فیه فیبقی المتنجس
ح علی ما کان علیه من النجاسة الثانی عموم ما دل علی انفعال الماء القلیل کمفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء اعنی انه اذا
لم یبلغ ذلک ینجسه کل شیء واورد علیه فی المستند بعد ثبوت التنافی بین النجاسة وتطهیر المحل کما فی حجر الاستنجاء ووجوب طهارة الماء
المغسول به مطلقا ممنوع ولا دلیل علیه سوی الاجماع والثابت منه هو اشتراط الطهارة ابتداء ای قبل ملاقاة النجس والحاصل ان الممنوع
من التطهیر به ما کان نجسا قبل التطهیر لا ما ینجس به وقد صرح بهذا المقال جمع من المتاخرین کالمحقق الاردبیلی ره وشارح الدروس
وصاحبی الذخیرة والحدائق ولذا تری کثیرا من القائلین بنجاسة القلیل بالملاقاة مطلقا یحکمون بنجاسة الغسالة ویقولون بطهر
المحل انتهی وهذا الایراد مبنی علی القول بتنجس الغسالة بالملاقاة لا بالانفصال کما ان اصل الاستدلال مبنی علیه واما علی القول بعدم
نجاستها قبل الانفصال کما فی الجواهر انه المعروف فیجاب ان الاستدلال مبنی علی ان کل نجس منجس بمجرد الملاقاة وح نمنع من ذلک فنقول
ان المسلم انما هو فی الجملة والتنجیس فی الغسالة انما هو بالانفصال ضمیمة ان کل نجس منجس وانه لا یجوز التطهیر بالنجس خرج عنها بدلیل الغسالة
الاخیرتین الماء الوارد علی النجاسة وبقی المورد الثالث ان المتبادر المنساق من الغسل بالقلیل بحیث ینصرف الیه انما هو کونه علی
وجه ورود الماء علی المتنجس دون العکس وفیه انا نمنع من التبادر المذکور غایة ما هناک ان عمل الناس فی الخارج جار علی ایراد الماء ولم
یعلم ان ذلک ماخوذ من الشرع وقد یکون من مقتضی طبایعهم کما هو شانهم فی غسل الاوساخ الطاهرة الرابع دعوی السیرة المستمرة
الماخوذة یدا عن ید علی کون کیفیة غسل النجاسات بالقلیل بذلک وفیه انه لم یعلم کون الغسل المتعارف ماخوذا من اهل العصمة
لاحتمال انهم یفعلون ذلک بمقتضی طبیعتهم کما فی ازالة الاوساخ وفی غسل الثوب المتلطخ بالدبس فان کل نجس فیه جرم وقذارة
یتنفر منها الطبع ولا تزول الا بایراد الماء علیه الخامس ظهور ادلة الصب فی تعیین الورود وحملها علی ارادة مطلق الملاقاة وکون
الصب من باب الغلبة یحتاج الی قرینة وبذلک تقید اطلاقات ظهور الغسل لو فرض عدم انصرافها الی صورة الورود وفیه ان
ظهور تلک الادلة فی التعیین ممنوع وحملها علی ارادة مطلق الملاقاة وان کان محتاجا الی القرینة الا ان قیام الاحتمال المساوی
غیر محتاج الی القرینة السادس ما اشار الیه علم الهدی رض من ان اللازم اعتبار الکثرة فی الماء المغسول حتی لا ینفعل لکن لزوم المشقة
فی ایراد الکر علی غسل ثوب مثلا اوجب سقوط هذا الاعتبار وفیه ان مبناه اشارة الی الوجه الثانی من وجوه الاستدلال بدون ان

القاعدتين الاخيرتين وهو لا يتم بدونهما مع ان المشقة التي اشار اليها هنا حكمة بل ممنوع السابع ما عرفت الاشارة اليه في
كلام الشهيد ره وغيره من ان الوارد عامل فلا ينفعل بخلاف المورود فانه ليس عاملا فينفعل فلا يجدي لغسل به وفيه انه وجه
اعتباري الثامن الاجماع على اعتبار الفرق بين ورود الماء على المتنجس وبين العكس كما اشار اليه كلام ابن ادريس ره وفيه
المنع من اعتبار دعوى الاجماع مع وجود ما عرفت ذكره من انكار علم الهدى معرفته بقول صريح متانة القول الاخير امور
الاول ان الغسالة بمجرد تحقق الغسل بها بملاقاتها للمغسول يحكم عليها بالنجاسة فلا يتوقف الحكم بها على انفصال الماء عن المحل
وح لا يتحقق الفرق بين الوارد والمورود لانهما اذا كانا متساويين في ملاقاة النجاسة المقتضية للتنجيس ولا سبيل لاخراج الوارد
عن قاعدة كون ملاقاة النجاسة منجسة سوى كونه قد استعمل في الغسل والتطهير وهذا المعنى بعينه موجود في المورود واشار الى
هذا الوجه في الذكرى بما عرفت ذكره من قوله لان امتزاج الماء بالنجاسة حاصل على كل تقدير والورود لا يخرجه عن كونه
ملاقيا النجس الثاني اطلاقات الامر بغسل النجاسة الصادق بكل من الورودين الثالث صحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها فيما حكينا عن
كشف اللثام الرابع رواية الجص محبوب السابق ذكرها في عبارة الذكرى المتقدمة ومتنها كما في الوسائل سئلت ابا الحسن
عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب ع الي ان الماء والنار قد طهراه وعبر
عنها بالصحيحة في المستند الخامس موثقة عمار الساباطي عن الصادق ع قال سئل عن الكوز او الاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل
قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء ويحرك ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ عنه ثم يصب فيه ماء اخر
فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر وتقريب الاستدلال واضح لانه لا يحصل بتحريك الماء في الاناء معنى الورود بل الوصول الى
ما سوا على من الماء من مواقع النجاسة ولجيب عن الاول بان المعروف بين القائلين بنجاسة الغسالة سواها تنجس بالانفصال لا قبل
ذلك فهي طاهرة في حال الاتصال مضافا الى انا ان التزمنا بنجاستها في حالتي الاتصال والانفصال قلنا لما كان حصول الطهر
بالماء مع تنجسه منافيا للقواعد الشرعية لا ارتكب جمعا بين ما دل على نجاسة القليل وبين الاجماع بل الضرورة على حصول الطهارة
بالغسل به مضافا الى العسر والحرج لتخرج الانفصال منه على المتيقن الذي تندفع به الضرورة وهو الوارد لكونه مجمعا عليه في حصول الطهارة
به دون غيره فيبقى المتنجس الذي عكس فيه الامر باراده على القليل على اتحاد النجاسة فيه وعلى قاعدة عدم حصول الطهارة بالمتنجس
وعن الثاني بان اطلاقات الغسل من جهة تطرق الوهن اليها باعراض الاكثر عنها وقيام الشهرة على خلافها في القليل المورود يسقط
التمسك بها في مقابلة الاستصحاب وقاعدة عدم قابلية المتنجس للتطهير ويرد على اول هذين الجوابين ان بناء الاستدلال على نجاسة
الاستدلال على نجاسة الغسالة بمجرد الملاقات انما هو من باب التمسك بما سواعود للخصم وانفع لحسم المادة في الكلام والا فعلى القول
بطهارتها قبل الانفصال يسع ان يقول انها اذا كانت لا تتنجس الا بالانفصال فلا فرق بين الوارد والمورود في حصول الطهارة بالغسل
بالقليل غاية ما هناك انه يتنجس بالانفصال وهو غير مزاحم لحصول طهارة المتنجس المغسول به فيقابل بان المعروف بين القائلين بنجاسة الغسالة
سواها تنجس بالانفصال آه غير سديد وعن الثالث بوجوه الاول ما ذكره في الجواهر من احتمال ارادة معنى الباء في لفظة في الداخلة
على المركن الثاني ما ذكره بعض المحققين ره من انه لا دلالة فيه على جواز جعل الماء في المركن اولا ثم غسل الثوب فيه بل المتبادر
جعل الثوب في المركن وصب الماء عليه ولا يقدح استقرار الغسالة قبل العصر كما قيل في غسل الاناء بالقليل من ان استقرارها ما بعد
صبه فيه لا ينافي اعتبار الورود بل هو نظير الماء المستقر في الثوب قبل العصر لعبرة بالورود في اول الامر كما نبه عليه في الذكرى لاجل
بعد استثناء الاناء ونحوه من عموم اشتراط الورود الثالث ما في الجواهر بعد الترقي عن وجه الاول من انه يتعين حمل في على معنى الباء
عند من لا يستقيم ظاهره على القول بنجاسة الغسالة اذ لا بد من اراقة ماء الغسلة الاولى وعصر الثوب بناء على اعتباره بعد كل
غسلة فيخرج الثوب بغسله ثانيا فيه بنجاسة الماء الجديد بانائه المصبوب فيه اللهم الا ان يلتزم تطهير الاناء بعد الغسلة الاولى ثم يجعل فيه
ما او يجعل الثوب فيه او يلتزم تنزيل الثوب منزلة الجزء من الاناء فيصب عليه الماء بعد اراقة ماء الغسلة الاولى فيجعل الماء الثاني بعد
فصل الثوب عن الاناء ويطهر هو والاناء باراقة الماء فيه ثانيا الرابع ما في المستند من انا لو سلمنا دلالته فانما هو من جهة اطلاق
الغسل في المركن واما الخصوصية فلا اذ الغسل في المركن كما يكون بادخال الماء فيه ثم وضع الثياب عليه يكون بالعكس ايضا فيصب عليها
فيه الماء ويعصر ولا يضر اجتماع الماء فيه وملاقاته للثوب قبل تمام غسله الموجب لتنجسه الموجب لتنجس الثوب لمنع ايجابها تنجس الماء اولا

لعدم تحقق ورود النجاسة عليه ومنع تنجس الثوب به ثانيا على ما مر واعترف به الخصم في المورود نظرا الى ان تنجس القليل انما يصير سببا لتنجس
ملاقيه في غير حال غسله به وح فيقيد اطلاقه بالمستفيضة الامرة بالصب على الجسد من البول المتعدي حكمها من البول والجسد الى غيرهما
بعدم القول بالفصل ولا يخفى عليك سقوط هذه الاجوبة باسرها اما حمله كلمة في بمعنى الباء فانه لا يساعد عليه التعارف في مثل
هذا التركيب فهو مما ينبغي القطع بعدم ارادته واما دعوى تبادر جعل الثوب في المركن اولا وصب الماء عليه فلانها ايضا واضحة السقوط
كما ذكره صاحب المستند من تحقق الاطلاق فيه واما الجواب الرابع فلان تقييد الاطلاق بادلة الصب على الثوب والجسد موقوف
على تعين الصب للغسل بحيث لا يجزي غيره وهو ممنوع لان الظاهر منها بيان احد وجوه ازالة النجاسة ضرورة جواز وضع الثوب
وغيره في الكثير والجاري ايضا فالوجه ان يجاب عنه بمثل ما اجيب عن سابقه اعني التمسك باطلاقات الغسل من تطرق الوهن اليها
باعراض الاكثر عن الاطلاق وعن الرابع بان الضمير المجرور في قول السائل يوقد عليه يعود الى الجص قطعا وح فان كان مقصود السؤال
عن العذرة الرطبة مثلا من حيث سراية رطوبتها الى الجص وتنجسه بها فلا وجه له لانه مع عدم امكان ايقاد الجسم الرطب يؤل الى
السؤال عن نجاسة الجص الحاصلة من سراية نجاسة العذرة اليه وح لا معنى لتطهير النار لذلك الجص ضرورة ان النار انما تطهر ما احالته
رمادا وهذا لم يتحقق بالنسبة الى الجص قطعا وان كان مقصود السؤال عن العذرة والعظام اليابسة من جهة نزول دسومة منها حال
الايقاد الى الجص فكذلك وكذلك الحال لو كان مقصوده السؤال عن المختلط من اليابسة والرطبة مضافا الى عدم اعتياد مثل ذلك فيما
نكر على ان السؤال مجمل ويسري منه الاجمال الى الجواب فلا يعلم ان المراد بتطهير الماء والنار ماذا وكانه الى ذلك كله اشار صاحب الجواهر
ره حيث قال في رد الاستدلال بالحديث المذكور ما لفظه واما خبر ابن محبوب فهو مع اجماله سؤالا وجوابا من وجوه لا صراحة فيه بل
ولا ظهور في طهارة الجص بوضعه في الماء وكيف مع ان الشهيد ره في نفسه لا يرى طهارة ما يصب فيه الماء ولا يعصر بالقليل انتهى و
ان كان ما ذكره من نفي الظهور في طهارة الجص بوضعه في الماء غير سديد اذ لا محتمل لغيره بحسب العادة ولما فصلناه التجاء صاحب الوسائل
الى تاويله بان تطهير النار للنجاسة باحالتها رمادا او دخانا وتطهير الماء اعني ما يجبل به الجص يراد به حصول لنظافة وزوال النفرة انتهى
وقال في المستند انه ليس المراد من الرواية تطهير الجص المتنجس بالنار والماء حتى يرد ان النار لم تحله رمادا والماء الذي جبل به لم يحصل منه
الا مجرد ملاقاته له فلا يصلح للتطهير بل المراد ان النار احالت العذرة المختلطة معه الى الرماد فطهرته والماء طهر ظاهر الجص الملاقي
للعذرة المحتمل رطوبته بعض اجزائها فلا يلزم حمل التطهير على المعنى الحقيقي والمجاز او عموم المجاز وملاقاة الماء له غير ضائرة لانه لا
تعبد للتطهير والمانع هو ما اذا كان قبله وح يمكن حمل التطهير فيها على المعنى المجازي اعني التنظيف هذا كلامه في مسئلة الاستحالة بالنار وبادنى
تغيير ومع ذلك كله لم يجد ما ذكره هو ره ولا ما ذكره صاحب الوسائل في تصحيح رجاع الضمير المنصوب في قوله ع طهراه مضافا الى الجص
الى انه لا يحصل من مزج الماء الغير المطهر بالمتنجس زوال النفرة ولا التنظيف فالحق ان الرواية من المتشابهات التي لا حجة فيها فهي على فرض
صحتها يجب رد علمها اليهم ع وعن الخامس بانه قد تقدم ان منهم من استثنى الاناء كالشهيد ره في س وبذلك يتحقق القول بالفصل
بين الاناء وغيره والاستدلال بالموثقة الدالة على حكمه تماما يتم بعدم القول بالفصل بينه وبين غيره وان منهم من عمم الورود بالنسبة
الى اول الامر للتحقق بالصب فلا يلزم من الاكتفاء بمثله جواز غسل الثوب في الماء القليل المستقر في غدير او كاس مثلا كما هو مقصد من لا يفرق
بين الورودين فتحصل من جميع ما حررناه في المسئلة ان الذي يجب المصير اليه هو البناء على اعتبار ورود الماء على المتنجس دون العكس استنادا
الى استصحاب النجاسة وكون كيفية ازالتها توقيفية كما لا — قال في الروضة بعد قول الشهيد ره ويصب على البدن مرتين في غيرهما
كذا الاناء ما نصه ويزيد انه يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بالة لا تعود اليه ثانيا الا طاهرة سواء في ذلك المثبت وغيره
وما يشق قلعه وغيره انتهى وقال في المعالم على ما حكي عنه يكفي في غسل الاناء بالقليل ان يصب فيه الماء ثم يحركه حتى يستوعب ما نجس منه
ثم يفرغ وذكر ذلك كثير من الاصحاب وروى الشيخ ره عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الكوز او الاناء يكون قذرا كيف يغسل
وكم يغسل قال ثلث مرات يصب فيه ماء فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء الحديث وهذه الرواية وان كان سندها ليس بصحيح فهي مؤيدة
بالاعتبار وذلك لان الغسل المامور به يتحقق بهذا المقدار واعتبار الورود ليس بمناف له اما على المعنى الذي يراد الشهيد ره
فلاستثنائه الاناء منه وتصريحه بالاكتفاء فيه باول وروده وكذا على المعنى الذي حكيناه عن البعض ولا ريب ان الورود في اول
الامر يحصل مع الصب واما على ما قلناه فالامر واضح وذكر جماعة من الاصحاب انه لو ملأ الاناء كفى افراغه عن تحريكه وانه يكفي في التفريغ

وقوعه بالة لكن بشرط عدم اعادتها الى الاناء قبل تطهيرها وزاد البعض اشتراط كون الاناء مثبتا بحيث يشق قلعه والكلام في غير
الشرطين حسن واما فيهما فالثاني لا وجه له والاول مبني على نجاسة الغسالة انتهى وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني طاب ثراه قال الشيخ ره
والمحقق لو وقع اناء الولوغ في الماء القليل نجس الماء ولم يحصل من الغسلات شئ والظاهر منهما ومن غيرهما صب الماء في الاناء
وتحريكه حتى يستوعب ما نجس منه ثم تفريغه بفعل كل مرة مرتين في الولوغ بعد التعفير وثلثا في غيره كما ورد في الموثقة وذكر جماعة من الاصحاب
انه لو ملاء الاناء ماء كفى افراغه عن تحريكه وانه يكفي في التفريغ مطلقا وقوعه بالة لكن بشرط عدم اعادتها الى الاناء الا ان تطهر وفيه انه
خلاف المنصوص نعم لو لم يمكن بغير الة مان كان مثبتا يكون الامر كما ذكروه الا انه لا يكون باملاء الاناء بل بصب الماء في الاناء وغسل اطراف
والسطح السافل ثلثا ويمكن الاكتفاء في غسل الاطراف بمرتين لكن السافل يغسل ثلثا والاحوط غسل الكل ثلثا بل لا يكفي اقل
منه في العمل انتهى واقول اما اشتراط كون الاناء مثبتا فلا وجه له لان النص انما ورد في الكوز او الاناء وقد وقع الامر فيه بتحريكه
المنبئ عن كونه غير مثبت وغاية ما هناك انا نقول بالحاق المثبت بغير المثبت من باب المناط القطعي فانا نعلم قطعا ان التحريك
انما هو لايصال الماء الى المحل المتنجس ضرورة انه لا يجب تحريك الاناء على وجه يوجب وصول الماء الى المحل الذي ليس بمتنجس ومن
هنا يعلم انه لو صب الماء فيه بحيث يمتلي او يصيب الموضع المتنجس منه ويعلو عليه وان لم يمتل الاناء مجزيا مغنيا عن التحريك فما ذكره
المحقق البهبهاني ره من ان ذلك خارج عن النصوص غير قادح لما عرفت من حصول المناط القطعي بل الاولوية لان غلبة الماء على
النجاسة فيما لو ملاء الاناء اقوى مما ذكر في النص واما كون الافراغ بالة فلا اشكال فيه اذ لم يتعبدنا الشارع في اخراج الغسالة
بطريق معين مخصوص واما اشتراط كون الالة لا تعود الى الاناء الا بعد التطهير فقد عرفت ان صاحب المعالم ره بناء على
نجاسة الغسالة ونحن نقول لا يشترط طهارتها عند العود حتى على القول بنجاسة الغسالة لانه لا يخلو حال الماء المستقر في اسفل الاناء
من ان يقال انه تنجس بمجرد الملاقاة ومن ان يقال ان الغسالة تنجس بالانفصال وان الماء المذكور غسالة منفصلة ومن ان يقال ان
الغسالة تنجس بالانفصال ولم يتحقق الانفصال في حال استقراره في اسفل الاناء فعلى الاولين قد تنجست الالة بذلك الماء
المستقر في الاناء لا بغيره لان المفروض طهارتها قبل ملاقاته فاعادتها الى ما تنجست به لا يعقل ان تكون منجسة له فليس حالها
الا مثل حال المغرفة التي تنجست باستعمالها في العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه فان اخراجها واعادتها اليه لا يوجب
تضاعف النجاسة فيه وعلى الثالث يكون الالة التي يخرج بها الغسالة فصل النجاسة عن المحل كاليد التي يعصر بها الثوب
فهل ترى انه لو عصر الثوب بيده وبقي عليها بلل من الغسالة فوضع الثوب على الارض مثلا ثم مسه بيده وهما مبتلتان بذلك
البلل تنجس الثوب بذلك البلل الذي على يده وبما انه انفصال الغسالة والغسل فليكن حال الالة فيما نحن فيه الا مثل حال اليدين
وكذلك الحال فيما لو عصر الثوب عقيب غسله مخصوصه عصرا خفيفا فوضعه على الارض ثم اخذه ويداه مبلولتان فعصره عصرا
اقوى من الاول لا يلزم من اصابته بلل يده للثوب تضاعف نجاسته ان كان بعد الغسلة الغير المطهرة ولا تنجيسه ان كان بعد الغسلة
المطهرة فتدبر قوله الا من بول الرضيع فانه يكفي صب الماء عليه يعني انه لا يجب في بول الصبي العصر ان كان المتنجس به قابلا
للعصر وهذا مقتضى الاستثناء من وجوب العصر في الثياب بل يستفاد منه عدم وجوب صدق الغسل وان قلنا بالاكتفاء
في تحققه بصب الماء مع انفصال الغسالة او بقاء المغسول الى ان يجف ما فيه من الغسالة وذلك لانه صرح بكفاية صب الماء
عليه وهي حجة في انه لا يعتبر فيه ما زاد على الصب ثم انه يستفاد من كلام المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى عدم تحقق
الخلاف فيه بين الاصحاب لانهما لم يذكرا خلافا في الحكم الا من العامة بل صرح في ك والمعالم والذخيرة والحدائق نفي العلم بالخلاف
بل انتبع الحكم في الرياض بقوله بلا خلاف في الظاهر بل في المفاتيح اما بول الصبي فلا خلاف بالاكتفاء فيه بصب الماء بل في ق ما
صورته بول الصبي قبل ان ياكل الطعام يكفي ان يصب عليه الماء بمقدار ما يغمره ولا يجب غسله ومن عك الصبي من الصبية والكبار الذين
اكلوا الطعام يجب غسل ابوالهم وحده ان يصب عليه الماء حتى ينزل عنه ثم حكى اقوال العامة ثم قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى
وقد وقع الاستدلال عليه في كلماتهم بوجوه احدها الاصل قال في ك والمستند فيه الاصل السالم عما يصلح للمعارضة لانتفاء العموم
في البول الذي يجب غسل الثوب منه انتهى والظاهر ان المراد به اصل البراءة كما صرح بالتمسك به المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح ولا يخفى
ما في التمسك في هذا المقام لان بول الرضيع عند غير ابن الجنيد ره فتكون نجاسته اجماعية وبعد تحققها والشك في كفاية مجرد الصب

بكون

بكون تحصيل اليقين بالزوال موقوفا على العمل بما يتيقن معه زوالها ثانيها الاجماع المنقول في كلام الشيخ ره في ف وقد تمسك به المحقق البهبهاني
وغيره وقال السيد رض في شرح المسائل الناصرية واما الذي يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار على صب الماء والنضح فهو
اجماع الفرقة المحقة انتهى ثالثها ما استدل به هو ره ايضا وهو ما رواه الشيعة في كتب الامامة مثل كشف الغمة وغيره ورواه العامة
ايضا معتمدين عليه بحسب الظاهر عن زينب بنت جحش قالت كان النبي ص نائما فجاء الحسين ع فجعلت املله لئلا يوقظه ثم غفلت عنه
فدخل الى ان قالت فاستيقظ النبي ص وهو يبول على صدره فقال دعي ابني حتى يفرغ من بوله فقال ص لا تزرموا ابني ثم دعى
بماء فصبه عليه ثم قال يجزي الصب على بول الغلام ويغسل بول الجارية الحديث ثم انه ره قال وهي منجبرة بالفتاوى والشهرة
والقبول عند الخاصة والعامة واثبات الابنية والمتقنة وغير ذلك انتهى وما ذكره من الانجبار بالشهرة وكون الرواية
مقبولة عند العامة والخاصة وجيه لكن لم نفهم للانجبار باثبات الابنية والمتقنة محصلا فتدبر رابعها ما استند اليه جماعة
وهو ما رواه الشيخ ره في الحسن على المشهور بابراهيم بن هاشم الصحيح على الاصطلاح عند جملة من المحققين عن الحلبي قال سالت
الصادق ع عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية شرع سواء ولا يضر في التسوية
المذكورة في ذيل الحديث لانها ناظرة الى صورة الاكل قال في الذخيرة بعد الاستدلال به انه يؤيده رواية السكوني عن
جعفر عن ابيه ان عليا ع قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج عن مثانة امها ولبن الغلام لا
يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام من العضدين ولا يخفى ما فيها من الوهن حيث انها تضمنت نجاسة لبن الجارية
وقد اعرض عنها الاصحاب وطهارة بول الغلام من جهة نفي الغسل بدون اثبات الصب او مطهر غيره وهي حجة لما لا يقول به
سوى ابن الجنيد ره واشتملت على التعليل بما يقضي الوجدان بخلافه من خروج لبن الجارية من مثانة امها وقد يتمسك بما في الفقه
الرضوي من قوله وان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل فاغسله والغلام والجارية سواء لكن قد يستشكل
في الاستدلال بما رواه الحلبي بوجود روايتين معارضتين له احديهما حسنة الحسين بن ابي العلا عن ابي عبد الله ع قال وسألته
عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره واجاب عنه في ك اولا بعدم وضوح السند فان الراوي وهو الحسين
بن ابي العلا لم ينص الاصحاب على توثيقه وثانيا بالحمل على الاستحباب او على ان المراد بالعصر ما يتوقف عليه اخراج عين النجاسة
من الثوب فان ذلك واجب عند من قال بنجاسة هذا البول ويتجه الحمل على الاستحباب لانه لا وجه لتركه بالمرة فان قيل
انه مبني على الوجه الاول من عدم صحة السند قلنا لا وجه لذلك ايضا اذ مع كونه فرع الاول لا يصح مقابلته به نعم يمكن ان يقال ان
الحمل مبني على كون الرواية مخالفة للاجماع ان اريد بها الوجوب واما الوجه الاخير فهذا تنظر فيه صاحب الجواهر ره بامكان منع
وجوب اخراج بول الرضيع بل يكفي الاستهلاك بالصب لاطلاق النصوص او الفتاوى ثم قال يعتبر في الصب استيعاب الماء لمحل البول
وما يسري فيه فلا يكفي مجرد الاصابة كالرش من غير استيعاب انتهى وما ذكره ره جيد لا غبار عليه لكن في الحدائق انه ربما يؤيد
الوجه المذكور بقوله في السؤال يبول على الثوب فانه يشعر بذلك بل هو الظ فان الحمل على الغسل بقرينة العصر لا يوافقه قوله
يصب عليه الماء قليلا فان ظاهره عدم ارادة الغسل فلا بد من التاويل في جانب العصر بالحمل على ما ذكرناه من اخراج عين النجاسة
انتهى وانت خبير بسقوطه فانه مع تحقق الصب على وجه يتحقق بعده العصر يتحقق الغسل لا محالة فلا معنى لقوله فان ظاهره
عدم ارادة الغسل وثانيتهما رواية سماعة قال سألته عن بول الصبي يصيب الثوب فقال اغسله قلت فان لم اجد مكانه قال
اغسل الثوب كله واجيب عن الاشكال من جهتها بحمل الغسل على الصب وعلى ان المراد بالصبي من اكل الطعام والوجه في الجواب
عن الاشكال عنهما جميعا سوى انها قد اصابهما الوهن باعراض الاصحاب عنهما فلا تعارضان الرواية المعتضدة بالعمل واجماع الاصحاب
هذا وتوضيح المقام في اطراف المسئلة يتم بالتعرض لامور الاول ان لفظ الخبر المتقدم قد ورد بالصب ومن الاخبار ما ورد
بلفظ النضح فان منها ما استدل به السيد ره في الناصريات وهو ما رواه امير المؤمنين ع عن النبي ص قال يغسل من بول الجارية و
ينضح على بول الصبي ما لم ياكل الطعام ثم انه ره قال وروت لبابة بنت الحجون ان النبي اخذ الحسين بن علي ع فاجلسه في حجره فبال عليه
قالت فقلت له ص لو اخذت ثوبا واعطيتني ازارك لاغسله فقال انما يغسل من بول الانثى وينضح على بول الذكر وظاهر كلام جماعة
سوى الاقتصار على الصب قال في ك ويعتبر في الصب الاستيعاب لما اصابه البول ونقل عليه قطع الاصحاب واسعه بما تعرفه ان شاء الله

نعم

نعم في الامر الثاني ثم قال وحكى العلامة ره في التذكرة قولا بالاكتفاء فيه بالرش قال فيجب فيه التعميم ولا يكفي اصابة الرش بعض موارد النجاسة وبه قطع في النهاية الا انه اعتبر في حقيقة الرش الاستيعاب وجعله اخص من النضح وفرق بينه وبين الغسل باعتبار السيلان والتقاطر في الغسل دون الرش ثم انه اعترض صاحب المدارك قال وهو بعيد لنص اهل اللغة على ان النضح والرش بمعنى واحد وصدقهما لغة وعرفا بدون الاستيعاب انتهى وح فان الظاهر ترادف الثلثة يعني الصب والرش والنضح على معنى واحد من الاستيعاب بدون الانفصال والتقاطر فانه يكون بذلك غسلا ويدل على ما ذكرناه مما اشرنا اليه من اخبار ملاقاة الكلب باليبوسة وورود الاخبار بالنضح تارة وبالصب اخرى ثم انه قال المفهوم من اهل اللغة ترادف النضح والرش ونقل عن الصحاح والقاموس تفسير النضح بالرش وان الصب لغة بمعنى الاراقة والسكب وانه بعيد من معنى الرش والنضح ثم قال وح فالحكم بالمرادفة مع الفرقين المذكورين لا يخلو من اشكال الا ان يستعان بالاخبار الواردة في الكلب والتعبير في بعضها بالصب وفي اخر بالنضح ويؤيد خبر بول الصبي المعلوم منه مغايرة الصب للغسل وكون الحكم بالمرادفة من حيث الشرع لا من جهة اللغة انتهى وانت خبير بما فيه لانه بعد حصول معرفة معنى اللفظ من كلمات اهل اللغة لا يبقى وجه للاستدلال على وضعه بالاستعمال في الاخبار لجواز ان يكون التعبير بهما مبنيا على ان كل منهما مجاز ويجوز ان يكون احدهما مجازا عن الاخر فلا يدل على الترادف ومن الغريب التزامه بترادف الصب والرش شرعا الموقوف على ثبوت الحقيقة الشرعية في امثالهما وح نقول ان مقتضى مغايرة الرش للصب سواء الاول لا يكفي بناء على النصوص المتضمنة للصب وان كان العلامة ره قد اعتبر التعميم في الرش بناء على القول الذي حكاه ومقتضاه انه لا يكفي اصابة الرش بعض موارد النجاسة ولهذا فرع عليه بعضهم انه يعلم منه عدم ارادة الرش بالمعنى المنافي للصب بل لعله بالمعنى المذكور كالصب اذ اما اورد عليه من انه لم يعتبر في مفهوم الرش نفوذ الماء الى المحال التي رسب فيها البول وان عم ظواهر المحل فلا يحصل به تطهير البول النافذ في اعماق الجسم ضرورة عدم زوال حكم النجاسة من دون مباشرة المطهر فمدفوع بان الصب ايض لم يعتبر في مفهومه الوصول الى ما رسب فيه البول فكما يحكم به هناك بواسطة مقدمة خارجية وهي عدم زوال حكم النجاسة من دون مباشرة المطهر فليحكم به هنا ايض بواسطتها بل نقول ان مقتضى المغايرة المذكورة بناء على النصوص المتضمنة للصب هو تطرق الاشكال الى الاكتفاء بالرش وان ساوى الصب في استيعاب الظاهر والباطن بتكرره واستدامته ونحو ذلك لان المفروض ورود الامر بالصب في النصوص وعدم ظهور الحكمة في امر التطهير اذ لعل لاتصال بعض اجزاء الماء الذي يراد به التطهير ببعض في حال استيلائه على النجاسة مدخلا فمع الشك يبقى استصحاب حكم النجاسة على حاله هذا ولكن السيد المرتضى رض في الناصريات مع تصريحه بالصب حيث قال وعندنا ان بول الغلام الصغير لا يجب غسله عن الثوب بل يصب عليه الماء صبا قال في ذيل كلامه واما الذي يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار على صب الماء والنضح فهو اجماع الفرقة المحقة ثم ذكر الخبرين اللذين قد قدمنا حكايتهما عنه فيستفاد من كلامه جواز الاكتفاء بالنضح بل دعوى الاجماع عليه والتحقيق انه ان اريد بترادف الثلثة ان الرش والنضح موضوعان لما وضع له الصب حتى انه لو كفى الاناء المملو من الماء على شئ دفعة يجب وقع الماء عليه يقال انه رش عليه فهو غلط انما الكلام في ان الرش الذي هو فيه او الجسم الذي صاحبه على وجه ينفصل بعض اجزاء الماء عن بعض فيحصل قطرات فتقع على ما يحتنه من الجسم هل وضع الصب لما يعم مثل هذا او انه وضع لخصوص القاء الماء من علو على جسم يحته دفعة او تدريجا من دون تفرقه وصيرورته قطرات او وقوعه على وجه التقاطر شيئا الظاهر هو الثاني واما قوله نعم تا صببنا الماء صبا اشارة الى ما المطر فقد يقال انه مبنى على ان ماء المطر يخرج من منافذ السحاب مندفعا على خلاف خروجه من بلبلة الابريق ونحوه ثم يتفرق من جهة بعد المسافة اذا وصل قريبا الى الارض او مبنى على المبالغة في الكثرة وح فنقول انه على ما استظهرناه يكون الصب مبينا لا مجملا فيجب حمل الاخبار المعتبرة المتضمنة له على معناه الحقيقي وليس في الاخبار ما اشتمل على لفظ الرش نعم قد وقع فيها ما اشتمل على لفظ النضح كالخبرين المتقدم ذكرهما لكن نقول اولا انهما لم يثبت صحة سندهما ولا جابر لهما لقيام الشهرة على عدم كفاية الرش وانما حكاها العلامة ره قولا فيجب العمل باخبار الصب المعتبر سند بعضها مع اعتضادها بالشهرة ونفي الخلاف والاجماع المنقول ظاهرا وثانيا انا لو اغمضنا عن ذلك نظرا الى ان السيد رض اعتمد عليهما وهو ممن يعمل بالقطعيات قلنا ان النضح كما يستعمل في معنى الرش كذلك يستعمل بمعنى اخر ذكره في المصباح المنير حيث قال نضحت الثوب نضحا من باب ضرب ونفع وهو الرش بالماء الى ان قال ونضحت الثوب نضحا من بابي نفع وضرب اذا بللته

الكر من النضح فهو ابلغ منه انتهى والظاهر ان السيد ره فهم من النضح في الخبرين هذا المعنى حيث انه مع تصريحه في عبارته الاولى بالصب اورده في عبارته الثانية المشتملة على دعوى الاجماع بالنضح اشارة الى الاتحاد نعم لو اشتمال النضح على فايدة اخرى لم يشتمل لفظ الصب وهي نفوذ الماء فيه لعدم تحقق التعليل الا به هذا كله انما هو بناء على كون لفظ الصب مبينا واما ان قلنا بكونه مجملا فلا ريب انه من المجمل الذي له قدر متيقن وهو ما لم يكن على وجه الرش فيجب الاخذ بالمتيقن ويبقى اخبار النضح فيجاب عنها بعد صحة السند او بان المراد به ما هو المراد بالصب على ما عرفت او بان النضح فيها مجمل مردد بين الرش والتبليل والاوسط هو الاظهر فتبين بما ذكرنا كله ان الاقوى هو اعتبار الصب وعدم كفاية الرش حتى لو حصل منه فايدة الصب بتكرار او استدامة ونحو ذلك ولكن صاحب الجواهر ره ادعى ان المتبادر من الامر بالصب في مقابل الغسل هو ارادة عدم وجوب العلاج والاحتيال بالدلك ونحو والتقليب وغيرها من الامر بالصب وان هذا يدفع احتمال توقف التطهير على خصوصية الصب ثم نفى البعد عن الاكتفاء بالرش المساوي للصب في الاستيعاب للظاهر والباطن والغلبة والقاهرية ونحوها مما له مدخلية في التطهير ثم قال اللهم الا ان يمنع تسميته مثله غسلا فانا وان اكتفينا بالصب في بول الصبي لكن لا بد من تحقق مسمى الغسل فلا يكفي مجرد استيعاب المطهر للمطهر من دون جريان ونحوه مما هو معتبر عرفا في مفهوم الغسل في الوضوء والاغسال ونحوهما الاستصحاب حكم النجاسة مع الامر بغسل النجاسات في الروايات بل في خصوص بول الصبي نفسه كما في موثقة سماعة وغيرها فالجمع بينهما يقتضي وجوب الغسل لكن بمجرد الصب لا الغسل المعتبر في ازالة باقي النجاسات المحتاج الى العلاج والاحتيال في ان في ازالة اعيانها بل هو كغسل الوضوءات والاغسال ونحوها مما لا يراد به منه ازالة شئ بل قد يدعى لزوم ذلك للصب غالبا ثم قال ودعوى منافاة ذلك لاطلاق النصوص والفتاوى الاكتفاء بالصب مقابل الغسل الصادق بدون ذلك وبدون انفصال الماء وعدمه بل وبدون الاستيعاب يدفعها ما سمعت من ظهور كون المراد بذلك عدم العلاج والاحتيال المعتبرين في ازالة غيره من النجاسات لا ان المراد تحقق الصب والا فقد ورد الاكتفاء بالصب ايض في غسل الجسد معللا ذلك بانه ماء لا يحتاج الى الدلك ونحوه مع انه من الواضح اعتبار مسمى الغسل فيه كما في جامع المقاصد وتبعه عليه غيره من عدم اعتبار الجريان على محل البول في محل المنع انتهى وفيه اولا ان الظاهر من الامر بالصب والمفهوم منه عرفا معناه الاصلي الموضوع له وليس هناك قرينة صارفة عنه معينة لما ادعى انه المتبادر من ارادة مطلق عدم العلاج والاحتيال المتحقق في ضمن الرش ايض الرافع لاحتمال مدخلية خصوص الصب وثانيا ان دعوى لزوم تحقق مسمى الغسل بالصب على بول الرضيع ممنوعة بل نقول ان مقتضى النص والفتوى انه لو كان المتنجس به ثوبا وقد حقق فلم يتوقف الا اقل مسمى النداوة فان صب عليه الماء بمقدار ما سرى الى جميع محال النجاسة عن باطن الثوب ولم يجر على ظاهره ولم يكن الماء المصبوب بمقدار يزيد على مقدار النجاسة لزم الحكم بحصول الطهارة في الثوب بذلك اذ قد عرفت ان المامور به انما هو الصب وقد حصل فينقطع ح استصحاب النجاسة واما ما ذكره من ورود الامر بغسل النجاسات فيتجه عليه وجهان الاول انه لا يقتضي لزوم الغسل في هذا الجنس ايض بعد ورود الامر فيه بخصوص الصب فيكون بول الرضيع بخصوصه مستثنى من بين النجاسات بعد وجوب الغسل وهذا الوجه الذي هو من احسن الوجوه الدائرة السائرة في العرف وعند العلماء يحصل الجمع بين الادلة فلا حاجة الى حمل الصب مما يعتبر فيه الوقوع بحيث يكون من مصاديق الغسل لا يوم ان ما بني عليه من قبيل التقييد ومقتضى ما ذكرت هو التخصيص والاول اولى من الثاني لانا نقول لا بد مما بني عليه مقابلة الصب بالغسل في حسنة الحلبي بقوله يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا الثاني ان الغسل الذي التزم بتحققه في الصب كثيرا ما يتحقق بالرش ايض اذا وقع على وجه التعاقب فاكثره حتى حصل اجتماع الماء والجريان من جزء الى جزء اخر بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه قد التزم بتخصيص بول الرضيع من بين النجاسات بعدم اعتبار الدلك وغيره من وجوه العلاج والاحتيال فيه فلا مانع من التزام التخصيص باعتبار الصب ايض فيه وثالثا ان مقصوده مما ذكره من انه قد ورد الاكتفاء بالصب ايض في غسل الجسد من البول معللا بانه ماء لا يحتاج الى الدلك ونحوه مع انه من الواضح اعتبار مسمى الغسل فيه هو تقريب كون المراد بالصب هاهنا ما يسمى غسلا وانت خبير بانه لا دلالة له في ذلك على ما يخرج فيه لان التعليل المذكور هناك قرينة على ان المراد نفي ما يعتبر في ساير النجاسات من الدلك ونحوه في البول فلا يدل الصب المقرون بذلك التعليل على استثناء البول الذي اصاب الجسد من اعتبار تحقق الغسل فيه مع كون الجسد مما يتحقق فيه الجريان المحصل للغسل بخلاف

بول الرضيع الذى اصاب الثوب ونحوه مما يرسب فيه فان الصحيح لا يستلزم الجريان فالوجه هو الاقتصار على مسمى الصب لكن بشرط
استيلائه على بول الرضيع على وجه يستولى الماء على ساير النجاسات غاية ما هنالك انه لا يلزم الجريان ولا عصره من ساير النجاسات وذلك
لان غلبة المطهر على المطهر مما هو معتبر قطعا ولم يدل دليل على خروج بول الرضيع ولا عصره عن تحت هذه القاعدة الثانى
انه كما وقع التصريح فى كلماتهم باشتراط استيعاب الماء لمحل البول كذلك قد وقع التصريح فى كلام جماعة بعدم اعتبار الانفصال
قال فى جامع المقاصد ولا يشترط جريانه على المحل ولا انفصاله بطريق اولى بل فى كلامنا نص ويعتبر فى الصب الاستيعاب لما اصابه
البول لا الانفصال على ما قطع به الاصحاب ودل عليه اطلاق النص الا ان يتوقف زوال عين النجاسة مع احتمال الاكتفاء
به مطلقا لاطلاق النص الا ان يتوقف عليه زوال عين النجاسة انتهى وقال فى كشف اللثام ثم الغسل ان تضمن العصر فمقابلته به فى الاخبار
والفتاوى يفيد عدم اعتباره ولما لم يكن دليل على الانفصال لم يعتبر ايضا وان لم يتضمنه وكان حده الانفصال كما فى فوائد
الاحكام كانت مقابلته به نصا فى عدم وجوب الانفصال انتهى لكن صاحب الرياض ره احتمل وجوب الانفصال فانه بعد
قوله وعن الاصحاب القطع بعدم اعتبار الانفصال لمقابلة الصب فى النصوص بالغسل الدالة على ذلك على كل من القول بتضمن
الغسل للعصر والقول بعدم تضمنه له وان غايته وحده الانفصال كما عن الخلاف ونهاية الاحكام فالمقابلة صريحة فى نفى الانفصال
على الثانى وظاهرة على الاول قال وربما يحتمل عليه يعنى على الاول الذى هو عبارة عن القول بتضمن الغسل للعصر وجوب
الانفصال بناء على نجاسة الغسالة والمقابلة غايتها على هذا القول الدالة على عدم لزوم العصر وهو اعم من عدم لزوم الانفصال
فقد يراد بغير العصر من وجوه الانفصال وكيف كان فلا ريب فى ان الانفصال احوط وان كان فى تعينه نظر لاطلاق الامر
بالصب فى التصريح النبوى المتقدم بكفاية النضح والرش الذى قد لا يتحقق معه الانفصال والسند وان ضعف الا انه كما مر بالشهرة
بل وظاهر حكاية الاجماع المتقدمة منجبر انتهى واراد بالنبوى ما روى من طرق العامة من قوله بول الغلام ينضح وبول الجارية
يغسل والظاهر ان مراده ره بالشهرة المؤيدة انما هى شهرة عدم لزوم الانفصال فتكون مؤيدة لبعض ما يستفاد منه وهو
عدم اعتبار الانفصال والا فالقول بكفاية الرش ليس مشهورا اذ قد عرفت من العلامة ره انه جعله قولا ثم ان كلامه ره يشير
الى ان المراد بالنضح فى النبوى انما هو الرش وقد قدمنا خلافه وقال صاحب الجواهر ره انه بعد انصراف المقابلة المذكورة
كالامر بالصب الى ما سمعت يغنى ارادة عدم وجوب العلاج والاحتيال بالدلك والغمز والتقليب وغيرها قد يتوقى باعتبار الانفصال
بناء على اعتباره فى باقى النجاسات لا لتوقف مسمى الغسل عليه بل لامكان فهم اعتباره فى خصوص غسل النجاسات من جهة
احتمال ارادة انفصال النجاسة او حكمها بانفصال الماء بل لعل المراد من غسل النجاسات انما هو ازالة النجاسات بهذه
الكيفية كالاوساخ انتهى والتحقيق انه لا يعتبر الانفصال حتى لو قلنا بنجاسة الغسالة لان اطلاق الامر بالصب الوارد فى خصوص
المورد يكون مخصصا لما دل على نجاسة الغسالة على حد تخصيص ما دل على طهارة ماء الاستنجاء له كما انه يكون حاكما على استصحاب
النجاسة فلا مجال لمثل الاحتمال المذكور الملحق بالموهومات التى لا عبرة بها وقد عرفت المنع مما ادعاه صاحب الجواهر ره من
ان الامر بالصب فى مقابل الغسل يتبادر منه عدم وجوب العلاج والاحتيال بالدلك والغمز والتقليب وغيرها وانه يلزم من اجراء
حكم ازالة مطلق النجاسات فى هذا المورد لما عرفت من ان النصوص ومعقد الاجماع المنقول فى المسئلة مسوق لاستثناء المورد
عن حكم ساير النجاسات بمقتضى ظواهر ادلتها فرع اولها انه استثنى فى ك والذخيرة من عدم اعتبار الانفصال ما اذا
توقف عليه اخراج عين النجاسة ثم احتملا عدم الاستثناء لاطلاق النص واعترضهما فيما حكى عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهانى ره
بان الاطلاق لا يتم مع العلم بالنجاسة ووجود عين النجس وبقائه فى الثوب وعدم استهلاكه بمجرد الملاقاة للماء فان نجس
العين بمجرد اصابة الماء كيف يصير منقلبا ومع عدم الانقلاب كيف يصير طاهرا او تصدى لدفعه فى الجواهر بظهور الادلة فى طهر
مثل هذا البول فاستيعاب الماء محل البول وغلبته عليه واستهلاكه به وان لم ينفصل ولا استبعاد فى ذلك شرعا لوجه من الوجوه
فلا فرق فى الاكتفاء بالصب على المتنجس به بين ما لا يعصر وبين ما يعصر وبين ما يرسب فيه الغسالة وما لا يرسب فيه كان وغيرها
ثانيها انه اعتبر فيه كاشف الغطاء فيه تعدد الصب كما يعتبر فى غيره من ابوال ما لا يؤكل لحمه تعدد الغسل قال وحكم صب الماء
مع رسوب ماء الغسالة وعدمه مرتين حتى يصل الى تمام محل الاصابة مع الغلبة على البول انتهى واورد عليه فى الجواهر بامكان الفرق

بين بول الصبى وغيره باعتبار الفضل الموجب للتعدد فى الثانى دون الاول ومستند ما ذكره سقوط الادلة والفتاوى فى كون الصب
الوارد فى مقام البيان عاريا عن التقييد بالمرتين ونحو ذلك كافيا فى الطهارة لا يقال مقتضى قوله فى حسنة الحلبى يصب عليه الماء فان
كان قد اكل فاغسله غسلا هو ان امر الغسل موكول الى الخارج فهذا الامر انما ورد فى بيان ان المأمور به عند الاكل هو الغسل
ولما انه يعتبر فيه التعدد او يكفى الدفعة فهو مسكوت عنه فليس مسوقا الا لبيان ان الوظيفة هى الغسل فيكون على قياس الامر
بالصب فيؤول الى قضية مهملة موكول بيانها الى الخارج لانا نقول ان السؤال قد ورد فى استعلام تمام المأمور به ولم يذكر الا الصب
وليس فى الخارج بيان لكون الصب مما يعتبر فيه التعدد او لا يعتبر فاقتصاره عليه فى جواب السؤال يقتضى كونه تمام الوظيفة المأمور
بها وهذا بخلاف الغسل الذى وقع التعرض لاعتبار التعدد فيه فى كلماتهم فيصح احالته على ما علم من الخارج فلما صار اليه
صاحب الجواهر ره هو الاقوى ثالثها انه قال فى كشف الغطاء ما نصه ومع انفصال الغسالة يحكم بنجاستها ويكون انفصالها
كانفصال دم المذبح ومع عدم الانفصال تكون بحكم الرطوبة المتخلفة انتهى ومحصله انه بناء على القول بنجاسة الغسالة
يحكم بنجاسة المنفصل من ماء غسالته ولو بالعصر وان لم نقل باشتراطه والوجه فى ذلك اطلاق دليل نجاسة الغسالة الشامل للمقام
وخالفه صاحب الجواهر ره فقوى طهارة غسالته حتى على القول بنجاسة مطلق الغسالة وصرح باستثنائها من ذلك كالمتخلف
بعد العصر واستند فى ذلك الى ظاهر النصوص والفتاوى وفحوى عدم اشتراط الانفصال وايده بظهور خفة حكم هذه النجاسة
واستبعاد اختلاف حكم الماء الواحد بالنسبة الى طهارته ونجاسته بمعنى انه ان خرج كان نجسا والا كان طاهرا وما قواه هو الاقوى
والعمدة فيه هو الوجه الاول رابعها انه اعتبر فى كشف الغطاء فى جريان الاكتفاء بالصب فى بول الرضيع سلامته عن الخليط من
نجاسة اخرى دم او غيره عند الخروج عن المجرى وعن اصابة نجاسة مغايرة له فى الخارج وعن اصابة نجاسة مغايرة للمتنجس به فلو خرج
مع الخليط او اصابه قبل الاستقرار على المحل نجاسة خارجة او اصاب المحل المتنجس به نجاسة اخرى لم يجر الحكم واستشكل صاحب الجواهر ره
فيما لو اختلط معه ما لا يخرج المتنجس به عن صدق نجاسته ببول الصبى كالقليل جدا من بول البالغ مثلا خصوصا لو كان المباشر لبول الصبى
نجسا حكما لمنع تاثير النجس فى النجس حكما مع عدم بقاء اسم المؤثر وانت خبير بانه لا ينطبق على القواعد الشرعية فهل ترى انه لو اصاب
ذلك القليل من بول البالغ شيئا من الماء لم ينجسه وانه لو كان نجسا حكما لم يحكم عليه بالغسل مرتين خامسها انه لو ارضع الغلام بلبن الجارية
او بالعكس لم يتغير حكم بول الغلام ولا حكم بول الجارية لصدق العنوان المحكوم عليه فى الاخبار بالصب او الغسل ومع عدم تغير المحكوم
عليه لا يتغير الحكم لكن فى المستند انه لو ارضع الغلام بلبن الجارية او بالعكس فمقتضى تعليل رواية السكونى تعلق حكم من له اللبن بالمرتضع
سيما اذا غلب ارضاعه من لبنه عليه من لبن نفسه ولا يبعد المصير اليه فى الجارية المرتضعة من لبن الغلام اذ لا دليل على وجوب الغسل
فى بول الجارية سوى عموم ما غسل البول الواجب تخصيصها بذلك الدال على كفاية الصب واما الروايات الاخر فهى عن افادة الوجوب
قاصرة واما الغلام المرتضع بلبن الجارية فلما لم يثبت من الرواية سوى ايجاب التعليل رجحان الغسل من لبن الجارية فلا يثبت وجوب الغسل
فيه فالحكم فيه باق على اصله انتهى وانت خبير بان الرواية غير نقية السند والعلة غير مفهومة والعنوان المحكوم عليه انما هو بول
الصبى والصبية ولا يتغير برضاع لبن من خالف المرتضع فى الصنف فما نفى عنه البعد بعيد سادسها انه قال فى الجواهر لا يبعد جريان حكم بول
الصبى على ما تنجس به من المايعات وغيرها كالماء ونحوه ويجزى الصب على المتنجس به بعد اخراج العين او استهلاكها بناء على الاكتفاء لعدم
زيادة الفرع من اصله وظهور انتقال حكم النجاسة الى المتنجس لا ازيد انتهى وليس ببعيد ولا ينافى هذا الحكم ما قدمناه من المناقشة فى
العفو عن الدم المختلط بالماء نظرا الى ان العفو فى الصلوة انما ثبت بالنسبة الى الدم دون المتنجس به لان ذلك حكم اخر مع تسليم
النجاسة فى الدم وما تنجس به وعدم معلومية الترخص فى العفو والكلام هنا فى مرتبة النجاسة ومطهرها فالملازمة هنا لا مجال لانكارها
بخلافها فى ذلك المقام سابعها انه قال فى الناصريات عندنا ان بول الغلام الصغير لا يجب غسله من الثوب بل يصب عليه الماء
صبا فان كان قد اكل الطعام وجب غسله وجاز ان يغسل الثوب من بوله على كل حال انتهى وقال فى المستند ان الثابت من الادلة الصب
هنا كفايته لا تعيينه لان غير الرضوى لا يشتمل على ما يفيد وجوبه وهو وان تضمن الامر لكن الشهرة على وجوبه غير ثابتة وعلى هذا فيكفى
الغسل الغير المتضمن للصب كالحاصل بوضع الثوب فى الماء اذا كان فى غير القليل لعموم كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر واما فى القليل
فانه نجس حيث ان الاخبار الدالة على الطهارة بالغسل به خصوصا او عموما من البول وقعت بلفظ الامر الدال على تعين الغسل المنتفى

فاستشكل

هنا قطعا واما في غير البول وان كان مما يمكن اثبات كفاية الغسل به مطلقا ولكن الاستدلال به يحتاج الى ضميمة عدم القول بالفصل
وتحققه هنا غير معلوم انتهى ووجه عدم ثبوت التعيين عنده هو ان اخبار الصب مما عدا الرضوي تضمنت الجملة الخبرية المستعملة في
الانشاء وهي عنده لا تفيد الوجوب والاولى ان يقال ان الجملة المذكورة وان كانت ظاهرة في الوجوب والرضوي وان تضمن الامر الا ان
ما من شأنه افادة الوجوب اذا وقع في مقام توهم الحظر افاد رفعه وفيما نحن فيه كذلك لانه لما كان المعهود في النجاسات شرعا هو الغسل
كان المقام مقام توهم عدم اجزاء غيره فلا جرم كان اللفظ الذي من شأنه الدلالة على الطلب مفيدا لرفع الحظر هنا فلا يفيد تعيين
الصب فانه حاصل بالغسل على وجه مشروع كان اللازم كفايته بطريق اولى ضرورة كونه اقوى من الصب فعلى هذا يلزم بناء
على مذهب من لا يفرق بين الورودين ان يكفي غسله في الماء القليل ايضا واما عندنا فما يستحق النجاسة جار في صورة ايراده على
القليل واما في صورة ايراد القليل عليه فيتحقق الصب في ضمن الغسل مع زيادة ثم انه استشكل في الجواهر اولا في جريان حكم
بول الصبي على بول ولد الكافر ثم قوى جريانه عليه وعقبه بتشبيهه بنظائره ثم قال نعم قد يشكل فيه وفي ولد المسلم فيما لو كان يتغذى
بلبن كافرة بدعوى تعليل خبر السكوني وعدم انصراف الاطلاق كالمتغذي بلبن الخنزير مثلا فلعل الاقوى فيه عدم الالحاق
اقتصارا على المتيقن انتهى وانت خبير بان سبب انصراف الاطلاق الى شيء من الافراد انما هو غلبة استعمال المطلق فيه على وجه الخصوصية
لا مجرد غلبة وجود صنف من الافراد وندرة وجود غيره ومعلوم ان الغلبة بتلك الكيفية لم تتحقق في غير المتغذي بلبن الكافرة
لعدم استعمال الصبي في العنوان المذكور كعدم استعماله في خصوص ولد غير الكافر فلا وجه لدعوى الانصراف في شيء منهما قطعا و
لو تنزلنا عن ذلك قلنا انه في صورة الشك في انصراف المطلق وعدمه لا بد من البناء على الاطلاق كما حققناه في الاصول
ومما بيناه ظهر ان التعليل بالاقتصار على المتيقن ليس في محله في المقام الذي هو من قبيل المطلق لان اصالة الاطلاق جارية
فيه والاخذ بالمتيقن انما يجري في الادلة التي من قبيل القضايا المهملة واما فحوى خبر السكوني فلا يخفى ضعفه لان اصله الذي
هو التعليل المذكور فيه مما لم نعقل حقيقته فما يتفرع عليه اضعف الثالث انك قد عرفت ان المصنف ره علق الحكم في العبارة ببول
الرضيع وليس عبارات الفقهاء رض باسرها متطابقة فمنها ما هي مطابقة لها كعبارة العلامة ره في القواعد ومنها ما وقع التعبير
فيه ببول الصبي قبل ان ياكل الطعام كعبارة الشيخ ره في ف ويوافقها كلام المصنف ره في المعتبر فانه قال فيه بول الصبي لا يجب غسله ويكفي
صب الماء عليه مرة في الثوب وغيره ونعني به الذي لم ياكل الطعام انتهى ومثله ما حكي عن المنتهى من قوله ره فيه هذا التخفيف متعلق
بمن لم ياكل انتهى ومعلوم ان الرضيع بظاهره اعم من الصبي قبل ان ياكل الطعام ولهذا قال في ك والحكم وقع في الرواية معلقا على بول
المولود الذي لم ياكل لا على الرضيع انتهى ثم انه اختلف كلماتهم في تفسير الرضيع فقال ابن ادريس ره في اواخر باب تطهير الثياب من
النجاسات ما لفظه وبول الصبي الرضيع وحده من لم يبلغ سنتين يجزي اذا اصاب الثوب ويكفي ان يصب الماء عليه من غير عصر له
وقد طهر انتهى وقال في جامع المقاصد ويستثنى من ذلك يعني من وجوب العصر بول الرضيع الذي لم يغتذ بغير اللبن كثيرا بحيث
يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن الرضاع انتهى ومثله ما عن روض الجنان من ان المراد بالرضيع من لم يغتذ بغير اللبن
كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز الحولين انتهى وسبقهما على ذلك في الذكرى في مبحث احكام البئر حيث قال المراد
بالرضيع من يغتذي باللبن في الحولين او يغلب عليه فلو غلب غيره فليس برضيع انتهى وقال في كشف اللثام والرضيع هو الذي لم يطعم كما
نص عليه الاخبار والاكثر في الحولين او بعدهما كما نص عليه في نهاية الاحكام والموجز الحاوي انتهى ولا يخفى ان العنوان الذي جعله
المصنف ره موضوعا على الرضيع لكونه اعم لا يفي باعطاء عنوان الموضوع الموجود في الاخبار فلا بد له من تقييده بما يصلح مناطا
للحكم وقد اجاد كاشف اللثام حيث قال بعد العبارة المذكورة المتضمنة لتفسيره بمن لم يطعم في الحولين او بعدهما ما نصه والعبرة
باكله الغذاء عن شهوة وارادة كما في المعتبر والمنتهى لا للدواء او النادر ولا تعلق الغسل باول الولادة لاستحباب التحنيك بالتمر انتهى
ووافقه على ذلك جماعة منهم صاحب الجواهر ره فانه قال والمراد بالصبي من لم ياكل الطعام اكلا مستندا الى شهوته وارادته متغذيا
به كما هو المستفاد من حسنة الحلبي وخبر السكوني المتقدمين فلا عبرة بالاكل نادرا او دواء ونحوهما والا لم يتحقق موضوع المسألة
لاستحباب تحنيك المولود بالتمر كما في المنتهى وغيره نعم لا فرق فيما ذكرنا بين الحولين وما زاد عليهما فمتى اكل الاكل المذكور قبلهما خرج
عن الحكم المزبور كما انه اذا لم ياكل كذلك بعدهما بقي على الحكم الاول لاطلاق الخبرين بل تعليل خبر السكوني انتهى والوجه في اعتبار استناد

الاكل

الاكل الى شهوته وارادته هو انه قال في رواية الحلبي فان كان قد اكل فان ارجاع ضمير كان الى الصبي والاخبار عنه باسناد فعل الاكل
اليه يقتضي كونه عن شهوة واختيار والوجه في اعتبار التغذي هو كون استعمال الاكل متعارفا في ذلك نادرا او يتجوز في غيره واما الوجه
في التعميم بالنسبة الى الحولين وما بعدهما فقد صرح هو ره بانه لاطلاق الخبرين وهو واضح لكنه اردفه بتعليل خبر السكوني وليس
بواضح الا ان يقال ان اضافة اللبن الى الغلام صادقة بالنسبة الى اللبن الحاصل في الحولين وما بعدهما فيحصل منها الاطلاق واما ما
حكيناه عن ابن ادريس ره فقد ذكر هو ره مثله في مبحث منزوحات البئر لانه قال هناك ما لفظه فبول الذكور على ثلاثة اضرب بول ذكر
بالغ وبول ذكر غير بالغ قد اكل الطعام واستغنى به عن اللبن والرضاع وبول رضيع لم يستغن بالطعام عن اللبن والرضاع فالاول ينزح
لبوله اربعون دلوا سواء كان مؤمنا او كافرا او مستضعفا والثاني ينزح لبوله سبع دلاء وقد روي ثلث دلاء الى ان قال والثالث ينزح
لبوله دلو واحد وهو بول الرضيع وحده من كان له من العمر دون الحولين سواء اكل في الحولين الطعام او لم ياكل لانه في الحولين رضيع
فغاية الرضاع الشرعي مدة الحولين سواء فطم فيهما او لم يفطم فاذا جاوزهما خرج من هذا الحد سواء فطم او لم يفطم ودخل في القسم الثاني وانت
خبير بان النسبة بين الرضيع وبين من له من العمر دون الحولين عموم من وجه فلا وجه لتفسير احدهما بالاخر ولم يرد لفظ الرضيع في الاخبار
عدا ما عن الفقه الرضوي حتى يتكلف بان المراد به ما من شأنه ان يرضع شرعا مع ان نفي العبرة بالاكل اصلا قبل الحولين مناف لاطلاق الخبر
ولذلك قال المصنف ره في المعتبر ولا يصغى الى من علق الحكم بالحولين فانه مجازف بل لو استقل بالغذاء قبل الحولين تعلق ببوله وجوب الغسل
انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره حاول توجيه ما حكيناه اولا عن ابن ادريس ره فقال ويمكن ان يريد الرضيع الذي لم يبلغهما اي الحولين ولكن
كان بنا فيه كلامه في باب البئر فلا ينافي الفتح الا فيمن لم يغتذ بالطعام بعدهما ولعل وجهه مع موافقته للاحتياط تحديد مدة الرضاع
بالحولين شرعا مع ندرة بقائه بعدهما على ذلك بل منع تسميته رضيعا فلا بمن لم ياكل بعد الحولين بل لعل التحديد في الخبر منزل على ذلك كما
انه يرجع اليه ما في جامع المقاصد والروض وعن لك من ان المراد بالرضيع الذي لم يتغذ بغير اللبن بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز
سن الرضاع اي الحولين كما في صريح الثاني وسوله بخلو من وجه كما عرفت انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان النتيجة في بيان الضابط هو ما افاده
كلام المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى ومن تبعهما من قصد الاغتذاء والاكل لا على سبيل الندرة لانه الاوفق باخبار المسألة كما صرح به
صاحب ك وغيره واما زيادة الاكل على اللبن او مساواته له كما عرفت نقله عن المحقق والشهيد الثانيين ره فاعتبارها محل المنع لصدق الاكل
والتغذي وان نقص عن اللبن الرابع ان ظاهر كلام الاكثر اختصاص الحكم بالصبي واما بول الصبية فيجب فيه الغسل عندهم كالكبير وعن المعالم انه
نقل فيه عن ظاهر كلام ابن بابويه ره في رسالته عدم الفرق بين الصبي والصبية حيث فرض الحكم اولا في بول الصبي ثم قال والغلام والجارية
فيه سواء وفي نوع انه قال في النهاية وان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام غسل والغلام والجارية في هذا
سواء انتهى وجملة من الاخبار موافقة لهذه العبارة من جهة المتن بل ربما امكن دعوى ظهورها في مساواتهما في شقي التفصيل لكن قال المصنف
ره في المعتبر بعد الاشارة الى دلالة حسنة الحلبي على ما ذكره علي بن بابويه ره والاشبه اختصاص التخفيف ببول الصبي والرواية محمولة على التسوية
في التنجيس لا في حكم الازالة مصيرا الى ما افتى به اكثر الاصحاب انتهى وعن صاحب المعالم ره انه بعد ان اورد حسنة الحلبي قال وهذه الرواية
نص في الحكم فليت اسنادها كان صحيحا ثم قال ولعل انضمام عدم ظهور المخالف فيها يجبر الوهن مضافا الى ان حسنها بواسطة ابراهيم بن هاشم
وبعض الاصحاب يرى الاعتماد على روايته لشهادة القرائن بحسن حاله الى ان قال بعد ذكر مذهب علي بن بابويه ره في المساواة بين الصبي و
الجارية ما لفظه ولا يخفى عليك ان عبارته المذكورة موجودة بمعناها واكثر الفاظها في الخبر الذي هو العمدة في مستند الحكم فكان اللازم
من التمسك به عدم الفرق ولكن حيث ان التعلق بها مراعى بضميمة ما يظهر من الوفاق على الحكم وهو مفقود في الصبية فلا جرم كان الاختصار
في الحكم على محل الوفاق هو الانسب انتهى ويؤيده انه لا نكار رجوع التسوية الى شقي التفصيل مجالا واستعمال القدر المتيقن رجوعها
الى الاخير كما صرح به في المختلف المتعقب بجمل مقدمة فيختص الحكم بالاكتفاء بالصب بالعنوان الذي تعلق به الحكم ولا يسري الى غيره فيبقى
استصحاب النجاسة بعد الصب على بول الصبية محكما ومن هنا يعلم ان الممسوح هنا في حكم الصبية وكذا الخنثى المشكل وان قلنا بعدم خروجه
عن احدى الطبيعتين لان الشك في كونه ذكرا يورث الشك في زوال النجاسة بالصب فيجري استصحابها قوله ولو علم موضع النجاسة غسل
لا ريب في وجوب غسل النجاسة مع العلم بموضعها من الثوب والبدن للغايات المذكورة وعن غيرهما على ما فصل وهل يقوم الظن
مقام العلم في ذلك ام لا المنقول عن صاحب المعالم ره والموجود في الحدائق ان فيه اقوالا احدها القول بعدم تاثير الظن وان استند الى

سبب معتبر في الجملة شرعا بل لا بد من القطع واليقين وهو المنقول عن ابن البراج عبد العزيز الطرابلسي ثانيها الاكتفاء بالظن وقيامه مقام العلم مطلقا استند الى سبب شرعي كشهادة العدلين واخبار المالك ام لا وهو المنقول عن الشيخ ره ابي الصلاح يحيى بن نجم الحلبي ثالثها انه ان استند الى سبب شرعي من شهادة العدلين واخبار ذي اليد وان لم يكن عدلا قيل والا فلا وهو قول جماعة من الاصحاب منهم العلامة ره في المنتهى وموضع من التذكرة قال فيما فيما حكي عن المنتهى لو اخبر عدل بنجاسة الماء لم يجب القبول اما لو شهد عدلان فالاولى القبول وعن موضع اخر منه لو اخبر العدل بنجاسة انائه فالوجه القبول ولو اخبر الفاسق بنجاسة انائه فالاقرب القبول ايضا وعن المعالم ان ما فصل في المنتهى هو المشهور بين المتاخرين رابعها انه ان استند الى سبب شرعي كقول العدل فهو كما لو علم وان لم يستند الى سبب كما في ثياب المداومين على الخمر والقصابين والصبيان وطين الشوارع والمقابر المنبوشة لم يحكم بالتنجيس سواء ذكر ما تنجس به الشيء ام لا كما صرح به بعضهم واستظهر بعض اخر نظرا الى اطلاقه وحكي هذا القول عن طوق وعن ضر في موضع من التذكرة خامسها ان قبول قول العدلين في الاخبار بالنجاسة معتد بما اذا ذكر السبب وعن صاحب المعالم ره انه استحسنه بعد نقله سادسها ان قبول قول ذي اليد اذا اخبر بنجاسة مائه مثلا او كان واحد لم يوافقه في الاخبار غيره مشروط بما اذا وقع اخباره قبل استعمال غيره اياه فلو كان بعده لم يقبل بالنظر الى نجاسة المستعمل وعن صاحب المعالم ره انه صرح بهذا الاشتراط في التذكرة واشار ره بذلك الى ما قاله في الفرع الثامن من فروع الماء القليل في التذكرة من انه لو اخبر الفاسق بطهارة مائه قبل ولو اخبر بنجاسته فان كان بعد الطهارة لم يلتفت وان كان قبلها فالاقرب القبول انتهى حجة القول الاول وجهان الاول ان الطهارة معلومة بالاصل وشهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لاجله المعلوم الثاني الاخبار البالغة اقصى مراتب الاستفاضة بل المنتهية الى حد التواتر فمنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابي الصادق ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال الصادق ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال سئلت الصادق ع عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اخباث وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية فقطعت قميصا وخطته وفتلت له ازارا او رداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم الجمعة حين ارتفع النهار فكانه عرف ما اريد فخرج منها الى الجمعة وفي الصحيح عن ضريس الكناسي قال سئلت الباقر ع عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم اناكله فقال اما ما علمت انه خلطه الحرام فلا تاكله واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام بناء على ان المراد بالحرام هنا هو النجس كما هو الظاهر من تخصيص السؤال بارض المشركين وقد صرح في الحدائق بان الحرام كثيرا ما يطلق على النجس وصحيحة الحلبي المروية في يب قال قلت للصادق ع الخفاف عندنا في السوق نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها وصحيحة الاخرى المروية في يب قال سئلت الصادق ع عن الخفاف التي تباع في السوق فقال اشتر وصل فيها حتى تعلم انها ميتة بعينه وصحيحة البزنطي قال سئلته عن الرجل ياتي السوق فيشتري جبة فرو لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك وفي الصحيح عن زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره ثم ساق الخبر الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فيه فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت ولم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا قال في الحدائق وهذا الخبر وان كان مضمرا في التهذيب الا انه مروي عن ابي جعفر ع كما صرح به في العلل وهو صريح في الدلالة على كلية الحكم المذكور وانه لا ينصرف عن يقين الطهارة بالظن بل لا بد من اليقين الشرعي انتهى ومنها قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ومنها قول علي ع في خبر حفص بن غياث عن جعفر ع عن ابيه ما ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم وما ذكرنا من الاخبار اكثر مما تعرضنا لنقله واجاب صاحب المعالم ره عن الحجة الاولى بان شهادة العدلين في معنى العلم شرعا وبان معلومية الطهارة بالاصل ان اراد به تيقن عدم عروض منجس فهو ممنوع وان اراد حكم الشارع بالطهارة قطعا استنادا الى العصر فكذلك شهادة الشاهدين انتهى واما الحجة الثانية فقد اشار صاحب ئق ره الى توهينها بقوله والظاهر ان من اعتبر القطع واليقين كما تقدم نقله عن ابن البراج حمل العلم على ذلك كما هو اصطلاح اهل المعقول وهذا نقل عنه الاحتجاج على ما ذهب اليه بان الطهارة معلومة بالاصل وشهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لاجله المعلوم انتهى وذلك لانه اوحى بكونه اصطلاح

اهل المعقول الى انه لا يحمل عليه الخطابات الشرعية وانما يحمل على ما قام عليه التعارف في زمان المتكلم ولكنك خبير بان هذا على تقدير صحته انما يجري فيما اشتمل على لفظ العلم كالموثقة وما بعدها كما انه ره قد ذكره في ذيلهما فلا يتم في الاخبار المشتملة على اليقين والا مشتملة على لفظ العلم مضافا الى ان اكثر استعمال العلم في العرف واللغة انما وقع في اليقين كما في قوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تع ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وغير ذلك بل هو الموضوع له الاصلي ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من ان يكون خصوص كل من القطع والظن فردين من المعنى الحقيقي الذي هو مطلق الاعتقاد الراجح او احد معنيي المشترك اللفظي وعند عدم قيام القرينة على خصوص احدهما لا بد من الحمل على اقرب المجازات عرفا وهو القطع لكثرة استعماله فيه وكونه هو القدر المتيقن في هذا المقام مضافا الى كون الاخبار المتضمنة لليقين والاستبانة كاشفة عن كون المراد بالعلم هو ما ذكرنا وبهما فالوجه هو الاخذ بهذه الاخبار والاستناد اليها والرجوع بعد ذلك الى النصوص الاخر فان دل نص معتبر على تنزيل شيء من اخبار العدلين او العدل الواحد او ذي اليد مثلا منزلة اليقين بالنجاسة وجب العمل به في مورده حجة القول الثاني وجوه الاول اكثر الاحكام على الظنون ومرجع هذا الوجه الى الاستقراء الثاني امتناع ترجيح المرجوح الثالث الاحتياط في بعض الصور الرابع الاخبار كصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابي الصادق ع عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم انه ياكل الجري ويشرب الخمر فيرده عليه ايصلي فيه قبل ان يغسله قال لا يصلي فيه حتى يغسله وما عن مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطي قال وسئلته عن رجل اشترى ثوبا من السوق لا يدري لمن كان يصلح له الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان كان من نصراني فلا يلبسه لا يصلي فيه حتى يغسله ومثلها رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل اشترى ثوبا من السوق لا يدري لمن كان يصلح الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله ورواية محمد بن الحسين الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ما تقول في الفرو يشترى من السوق فقال اذا كان مضمونا فلا باس والمراد بدليل الرواية على ما صرح به بعض المحدثين هو ان يضمن البايع ذكوته ويخبر بها عن علم ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت للصادق ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذي يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليست هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قال قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلود الميتة ذكوته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص ورواية ابي بصير قال سئلت الصادق ع عن الفراء فقال كان علي بن الحسين ع صردا لا يدفيه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ وكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه وكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكوته ولا يخفى عدم نهوض وجوه المذكورة بالدلالة على المطلوب على الاول فللمنع من ابتناء اكثر الاحكام على الظنون نعم اعتبر الشارع شيئا من الظنون الخاصة في مورد خاص كشهادة العدل الواحد اذا انضم اليها اليمين في اثبات الحقوق المالية مثلا ولا يلزم من ذلك جواز التعدي من السبب الخاص الى غيره ولا من المورد الخاص الى مورد اخر وقد حكي عن صاحب المعالم ره انه اجاب عنه بالمنع من العمل بمطلق الظن معللا بان ثبوته في مواضع مخصوصة لدليل خاص لا يقتضي التعدية الا بالقياس انتهى واما الثاني فلان مثله لا يظهر منه اثر في الاحكام الشرعية التعبدية مع انه لا يلزم من عدم ايجاب الشارع الاخذ بالظن في اثبات النجاسة ترجيح المرجوح بعد الالتفات الى كون احكامه مبنية على المصالح المعتبرة الكامنة واما الثالث فلانه انما يستفاد منه حسن الاجتناب عن النجاسة المظنونة واين هذا من اعتبار الظن بالنجاسة الذي هو عبارة عن وجوب العمل به واما الرابع اعني الاخبار فلكونه معارضا بما هو اقوى منه اعني الاخبار المتقدمة في الاحتجاج على القول الاول وذلك لكونها اكثر عددا واصح سندا ومؤيدة بعمل الاكثر في بعض الصور وهو ما لو حصل الظن من سبب لم يثبت اعتباره شرعا في اثبات النجاسة وح فينبغي حمل هذه الاخبار الدالة على الاجتناب على الاستحباب كما حكي عن الشيخ ره في ط انه مع عدم ذكره شيء رواية عبد الله بن سنان والحكاية فيهما جميعا عن مسئلة ابيه ابا عبد الله ع ولا يجوز ان يتناقض بان يقول تارة صل فيه وتارة لا تصل فيه الا ان يكون قوله ع لا تصل فيه على وجه الكراهية دون الحظر انتهى وقال في الحدائق كل من ذكر خبرا من هذه الاخبار فانما يحمله على الاستحباب لاجماعهم على العمل بالاخبار الاولة التي هي مستند القاعدة المتفق عليها بينهم قديما وحديثا ولا باس ويدل عليه رواية ابي علي البزاز عن ابيه قال سئلت جعفر بن محمد ع عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه قبل ان يغسل قال لا باس وان يغسل احب الي وصحيحة الحلبي قال سئلت الصادق ع عن الصلوة في ثوب المجوسي فقال يرش بالماء والتقريب في الاولى ظاهر واما الثانية فلما علم من الاخبار المتكاثرة كما سياتي ان شاء الله تعالى ان الامر بالرش والنضح انما هو في مقام

زوال المغيرة في الاشياء الطاهرة كملاقاة الكلب باليبوسة ونحوه والا فالنجس بنجاسة عينية انما يؤمر فيها بالغسل كما لا يخفى انتهى
حجة القول الثالث المتضمن لحجية قول العدلين وحجية قول المالك في الاخبار بالنجاسة وان لم يكن عدلا اما على دعواه الاولى فهي
وجهان احدهما ما في نق من الحديث الذي رواه الشيخان الكليني والطوسي في الكافي والتهذيب بسنديهما عن الصادق ع في الجبن كل
شئ لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة ثم ان صاحب نق قال ورويا ايضا بسنديهما عنه ع كل شئ
هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك وهو سرقة الى ان قال والاشياء كلها
على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ثم قال والحكم في المسئلتين من باب واحد بل الخبران وان كان موردهما الحل
والحرمة الا ان الظاهر في الخبر الاول انما نشاء من حيث النجاسة والخبران صريحان في الاكتفاء بالشاهدين في ثبوت كل من النجاسة
والحرمة وكانه الى التمسك بالخبرين يشير ما في جامع المقاصد من تعليل ضعف انكار ابن البراج لاعتبار شهادتهما بان الشرع للظن
شرعا جار مجرى اليقين عند الشارع انتهى والا اتجه عليه المنع بان اعتبار سبب الظن وقعته في مورد لا يقتضي اعتباره في
مورد آخر فاعتبار شهادة العدلين في غير مقام الاخبار بالنجاسة لا يقتضي اعتبارها فيه لا يقال ان اعتبار ظن في مورد يثبت
قيامه مقام القطع واغنائه معناه فيثبت في ساير الموارد كالقطع لانا نقول لا مجال لهذه الدعوى لوضوح التخلف فانا نجد ان
الشارع اعتبر شيئا من اسباب الظن في مورد دون مورد آخر الا ترى ان خبر العدل معتبر في الاحكام غير معتبر في مورد الشهادة و
ان العدل الواحد مع اليمين معتبر في الحقوق المالية وغيرها الى غير ذلك مما لا يخفى بعد التتبع والاشارة ومما يتهما ما في المعتبر بعد
استظهاره قبول قول العدلين من التعليل بثبوت الاحكام بشهادتهما عند الشارع كما لو اشتراه وادعى المشتري نجاسته قبل العقد
فلو شهد الشاهدان لساغ الرد وهو مبني على ثبوت العيب قال في الحدائق ومما يؤيد الاكتفاء بشهادة العدلين في الحكم بالنجاسة
ان الظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لو كان الماء مبيعا فادعى المشتري فيه العيب بكونه نجسا واقام شاهدين عدلين بذلك فانه
يتسلط الفسخ وما ذلك الا لثبوت النجاسة والحكم كما تقدم ذكره في عبارتي المحقق ره والعلامة ره ثم ان صاحب نق حكي عن بعض
فضلاء متاخري المتاخرين انه يمكن المناقشة في ذلك بان اعتبار شهادتهما في نظر الشارع بحيث يشمل ما نحن فيه ممنوع وقبول
شهادتهما في الصورة المفروضة لا يدل على ازيد من ثبوت جواز الرد واخذ الارش عليه ولعل ان يكون حكمه حكم النجس في ساير الاحكام
فلا بل لا بد له من دليل انتهى ورده بانه مما لا ينبغي ان يصغى اليه كيف واستحقاق جواز الرد واخذ الارش انما هو فرع ثبوت النجا
وحكم الشارع بها لتحقق العيب الذي هو سبب لذلك ومتى ثبتت النجاسة ترتب عليها احكامها التي من جملتها العيب الموجب للرد
او الارش واما على دعواه الثانية اعني قبول قول المالك فهي امور الاول ما تمسك به بعض الاواخر من السيرة المستمرة القطعية و
يؤيد هذه الدعوى ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على قبول المالك في طهارة ثوبه وبدنه ونحوهما ونجاستهما كما في نق وقد تقدم في ذيل
القول الثالث ان صاحب المعالم ره قال ان ما فصل في المنتهى هو المشهور بين المتاخرين لكن لا يخفى ان تعبيره في المالك الفاسق بقوله
الاقرب القبول بعد قوله في المالك العادل ان الوجه القبول يشعر بنوع خلاف الا ان يق انه مراده اقرب الاحتمالين الثاني ما
رواه في التهذيب عن اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن ع عن جلود الفراء يشتريها الرجل من اسواق الجبل ايسئل عن ذكاتها اذا
كان البايع غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه وجه
الدلالة كما عن المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس ان ظاهره ان قول المشركين يقبل في اموالهم انها زكية والا فلا فائدة في السؤال
عنهم واذا قبل قول المشركين فقول المسلمين بطريق اولى لكنه عقب ذلك بقوله لكن سند الرواية غير نقي مع ان في الظهور المذكور
تاملا انتهى بل ظاهر صدر كلامه ان المستدل بها غيره لانه قال واما قبول قول المالك عدلا كان او فاسقا فلم نظفر له على حجة وقد
يؤيد بما رواه في التهذيب عن اسمعيل آه وربما انسب تفسير الحديث بالوجه المذكور الى المحدث الكاشاني نظرا الى انه قال في الوافي
بعد نقله وانما يجب السؤال اذا كان البايع مشركا لغلبة الظن ح بانه غير ذكي الا ان يخبر هو بانه من ذبيحة المسلمين فيصير مشكوكا فيه
فيجاز لبسه حتى يعلم كونه ميتة انتهى وكيف كان فقد اورد في نق على تفسير المحقق المذكور ره اولا بانه على هذا التفسير لا مناسبة
في ارتباط الجواب بالسؤال اذ السائل انما سئل عن الشراء من المسلم فكيف يجاب على تقدير الاشتراء من المشرك وثانيا انه لا معنى
لقوله في آخر الخبر واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه ثم قال والاظهر في معنى الخبر المذكور هو انه لما سئل السائل عن حكم الشراء من

السوق

السوق المذكور اذا كان البايع مسلما او انه هل يسئل عن ذكوته ام لا اجاب بالتفصيل بانه ان كان في تلك السوق من يبيع من المشركين
فعليهم السؤال عن ذلك المسلم اذ لعله اخذه من المشركين واذا رايتم المسلم يصلي فيه فلا تسئلوا عنه لان صلوته فيه دليل على طهارته عنده
ويفهم من الخبر بمفهوم الشرط انه مع عدم من يبيع من المشركين فليس عليهم السؤال انتهى وانت خبير بسقوط ما اورده على المحقق المذكور ره
من الوجهين لانهما انما يتجهان اذا كان مراده ان الجواب مقصور على قوله ع عليكم ان تسئلوا اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك ولم يظهر من
كلامه فيجوز ان يكون مقصوده ره ان الجواب ناظر الى التفصيل لكن بوجه آخر وهو انه لما سئل السائل عن بيع المسلم الغير العارف كما هو
المتعارف من اطلاق غير العارف على قسم من المسلم في الاخبار غالبا لا مطلق على غير المسلم اجاب ع بان كونه غير عارف لا مدخل له بل المدار على
مطلق الاسلام والكفر فان كان البايع كافرا فاسئلوا وان كان ممن يصلي فيه فليس عليكم السؤال فالفقرة الاخيرة في قوة ان يقال ان امارتين احديهما
الصلوة التي هي امارة على مطلق اسلام البايع المجامع للمعرفة ولغيرها والاخرى ايقاعها في الجلد الذي يبيعه بان تصرف فيه على ذلك
الوجه امارة كونه يحل التصرف فيه ويجوز استعماله لكونه مذكى وليس الاستدلال في نظر المحقق المذكور ره مبنيا على كون الجواب
منحصرا في الفقرة الاولى وانما هو مبني على ان المسئول هو البايع فان ثبت تم الاستدلال والا فلا وعدم تعرضه للفقرة الاولى
انما هو من جهة عدم افادتها الصدق لاخبار مخالف للاصل وانما افادت العبرة بفعل مقتض لحكم موافق للاصل وهو الصلوة
المقتضية لطهارة ما وقعت فيه ثم انا نقول بعد ذلك ان ما ذكره صاحب نق ره من التفسير يتضح وهنه من هذا البيان فانه مما يباعد
عليه لفظ الحديث ولا يوافقه فتوى الاصحاب ولكن مع ذلك كله لا دلالة للحديث على وجوب قبول قول المالك لان احتمال كون المسئول
اناسا آخرين غير المالك فيكون كناية عن الفحص مساو لاحتمال كونه هو المالك بل ربما امكن دعوى كون الاحتمال الاول اظهر خصوصا
بملاحظة ان منطوق الكلام الذي هو قبول قول المشرك في التذكية مما لا اظن وجود مفت به فكيف يعتبر فحواه الذي هو قبول قول
المسلم في الاخبار بالنجاسة ومعلوم ان الفرع لا يعتبر مع عدم اعتبار الاصل الثالث الاخبار الدالة على المنع عن السؤال من المالك
بتقريب ان قوله لو لم يكن معتبرا لم يكن للمنع من السؤال وجه لكون وجوده ح كعدمه فمنها اطلاق صحيحة البزنطي قال سئلته عن الرجل
ياتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج
ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك قال في الحدائق ان الظاهر من الصحيحة المذكورة حيث تضمنت نفي المسئلة
المذكورة الرد على الخوارج ونسبتهم الى تضييق الدين بالمسئلة او ما هو نحوها انه مع السؤال يقبل قول المسئول والا لما حصل
الضيق في الدين بالسؤال كما لا يخفى اذ الظاهر ان المراد بالخبر ان جميع الاشياء بمقتضى سعة الدين المحمدي ص على ظاهر الحلية والطهارة
والسؤال والفحص عن كل فرد فرد بانه حلال او حرام او طاهر او نجس تضييق لها ودفع لسهولتها التي من الشارع بها على عباده
ومعلوم ان حصول الضيق انما يتم بقبول قول المالك بالنجاسة والحرمة انتهى وانت خبير بانه لا اطلاق فيه يمكن التمسك به في شئ
من موارده التي منها سؤال المالك لان قوله ع ليس عليكم المسئلة انما سيق لبيان مجرد ان الوظيفة ليست هي الفحص والسؤال و
اما الاطلاق في مضان الفحص والسؤال فليس الكلام ناظرا اليه وكما ان الخطاب قد يكون ناظرا الى مجرد التشريع ويعبر عنه بانه مسوق
لبيان الجنس كذلك قد يكون ناظرا الى مجرد نفي المشروع فلا ينبغي ان يتوهم من الخبر ان كل من يمكن توجيه السؤال اليه يكون قوله حجة لعدم كون الكلام
ناظرا الى بيان من يوجه اليه المسئلة فتدبر ومنها ما في نق من بعض الاخبار الواردة في الجبن حيث انه ع اعطى الخادم درهما وامره ان
يبتاع به من مسلم جبنا ونهاه عن السؤال وعلل في الجواهر اتجاه الاستدلال به بعد الحكم به بانه لولا اخبار ذي اليد المسئول لم يكن
وجه للنهي عنه انتهى وفي نق بعد ذكر هذه الاخبار التي اوردناها على الترتيب ما نصه وح ففي هذه الاخبار دلالة على قبول قول
المالك عدلا كان او غيره والانصاف ان ظاهر سياق الخبر الاخير هو كون المسئول هو ذلك البايع المسلم فلا باس بالاستدلال به من
هذه الجهة الا انه يمكن الاشكال فيه من جهة اخرى وهي ان النهي عن السؤال لا ينحصر نكتته في وجوب القبول على تقدير البيان فقد
تكون النكتة هو التحذر عن حصول النفرة وتطرق الوسواس الرابع ما عن الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن بكير قال سئلت
الصادق ع عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلى فيه وهو لا يصلي فيه قال لا يعلمه ذلك قلت فان اعلمه قال يعيد قال في نق وهي كما ترى
صريحة في قبول قول المالك في طهارة ثوبه ونجاسته لحكمه ع باعادة الصلوة على المستعير لو صلى بعد الاعلام انتهى وفي الجواهر انه
قد يشعر بوجوب القبول النهي عن الاعلام في خبر عبد الله بن بكير بل امره بالاعادة في ذيله كالصريح في ذلك لكنه مبني على وجوب

اعادة

اعادة الجاهل وقضائه ومن هنا كان الاستدلال به عليه لا يخلو من نظر انتهى ولا يخفى ان كون المالك لا يصلي فيه لا يدل على النجاسة
لانه قد يكون من جهة كونه مما لا يؤكل لحمه او كونه مما اتصل به فضلات ما لا يؤكل لحمه او كونه مغصوبا او فيه شبهة الغصب فتسليم صاحب
الحدائق والجواهر دلالته على النجاسة لا نعرف له وجها الا ان يقال انه حيث لم يستفصل عن سبب عدم الصلوة فيه عم
النجاسة ايضا الخامس طائفة من الاخبار واردة في اخبار المالك بذهاب ثلثي العصير بعد الغليان وهي موثقة معوية بن
عمار قال سئلت الصادق عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف
افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله
على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه فاشرب منه قال نعم ورواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن الرجل
مصلي الى القبلة لا يوثق به اتاني بشراب زعم انه على الثلث ايحل شربه قال لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وموثقة عمار بن موسى
عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل ياتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما عارفا مأمونا فلا باس ان تشرب
قال في ئق وقد دلت هذه الاخبار على قبول قول المالك في مقام الريبة وحصول الظن بكذبه وهو امر خارج عن موضع البحث
انتهى واقول الظاهر ان المراد بالمأمون هو من لا ريبة فيه وعلى هذا فما ذكره مستقيم في الجملة لكن يبقى اشكال وهو ان مقتضى كلامه
ان الريبة مانعة من قبول قوله والا فكونه مالكا مقتض وهو موجود وهذا يتم في الرواية الاولى بخلاف الروايتين الاخيرتين
لحصر التصديق في اوليهما في المسلم العارف لتعليق نفي الباس عن الشرب في الثانية على كون المخبر مسلما وعارفا مأمونا بدلالة الجملة
الشرطية المفيدة لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط وح تعارضان الاولى في غير العارف المأمون والترجيح لها لكون احديهما موثقة
مساوية للاولى وكون الاخيرة مؤيدة الا ان يرجح الاولى بالسيرة وظاهر الاتفاق المنقول ونحو ذلك السادس ما تمسك به في كشف
اللثام عند قول العلامة ره ولو اخبر الفاسق بنجاسة مائه او طهارته بعد النجاسة قبل من انهما مما لا يعلم غالبا الا من قبله مع اصالة
صدق المسلم السابع ما في كشف اللثام من الحكم بنجاسة نفسه وطهارته اذا اخبر فكذا فيما بيده ويتجه عليه انه من باب القياس
الا ان يدعي القطع بتنقيح المناط وقرره في الجواهر بوجه اخر حيث قال في عداد تعليلات الحكم ما نصه ولفحوى قبول قوله في التطهير
بل فعله وقوله في التنجيس بالنسبة الى بدنه فان الظاهر معروفية تسليم القبول فيه كما يومي اليه الاستدلال به في كشف اللثام على
ما نحن فيه فاحتمال انه من افراد اخبار ذي اليد بما في يده من الاناء ونحوه فيجري فيه ما يجري فيه ضعيف انتهى ولم افهم وجه
التعبير بالفحوى فان اراد بها الاولوية القطعية فهي ممنوعة وان اراد بها كون قبول قول ذي اليد في غير بدنه من قبيل المفهوم مما دل
على قبول قوله في بدنه فهو ايضا ممنوع لان المفاهيم انما تعتبر اذا نشأت من الالفاظ فاعتبارها انما هو من باب دخولها في الدلالة
اللفظية بل لا يسمون غير المستفاد من الالفاظ مفهوما وليس فيما نحن فيه لفظ وغاية ما هناك ان يقوم على الاصل اجماع كي يحصل
فيه الاجماع في التابع الذي يراد الحاقه به الثامن ما تمسك به في الجواهر من استقراء موارد قبول اخبار ذي اليد بما هو اعظم
من ذلك من الحل والحرمة وغيرها التاسع ما في كشف اللثام من التمسك بالحرج حيث قال وللزوم الحرج الظاهر ان لم يقبل
قوله في طهارة ما بيده كالخزف وفي طهارته نفسه انتهى وليس هذا من باب القياس بل هو من باب التشبيه للتقريب كما هو ظاهر
حجة القول الرابع امور احدها ما حكي عن العلامة ره في نهاية الاحكام من ان الشهادة في الامور المتعلقة بالعبادة كالرواية
والواحد فيها مقبول ولا يخفى ضعفه ثانيها ما تمسك به في الذخيرة بعد توهين الوجه الاول حيث قال والاستدلال عليه بمفهوم
قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الكنه فيها بعد ذلك قال ان اثبات عموم مفهومه لا يخلو من اشكال مع معارضته بالآيات
الدالة على النهي عن اتباع الظن وبقول الصادق عليه السلام في موثقة عمار الساباطي كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر وفي صحيحة زرارة الطويلة فان
ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت ولم ذلك قال
لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك واقول الاستدلال بالآية عندنا ساقط
اذ لا مفهوم لها وقد بيناه في الاصول لكن على تقدير ثبوت المفهوم لا تعارضه الآيات الناهية عن اتباع الظن لكونه مخصصا لها
ثالثها ما تمسك به في الحدائق من الاخبار فمنها ما رواه الشيخ ره عن اسحق بن عمار قال سئلت عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضا
فقال ان حدث بي حدث فاعط فلانا عشرين دينارا واعط اخي بقية الدنانير فمات ولم اشهد موته فاتاني رجل مسلم صادق فقال لي

قد امرني ان اقول لك انظر الى الدنانير التي امرتك ان تدفعها الى اخي فتصدق منها بعشرة دنانير فتمها بين المسلمين ولم يعلم اخوه ان
عندي شيئا فقال تصدق بعشرة دنانير كما قال ثم قال في الحدائق وفيه دلالة على ثبوت الوصية بقول الثقة ومنها ما رواه في يب والصدوق
ره عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في حديث قال فيه ان الموكل اذا اوكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة
ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه او يشافهه العزل عن الوكالة ثم قال والاصحاب قد صرحوا في هذه المسئلة بانه لا ينعزل
الوكيل الا مع العلم ومنه يعلم ان نظم اخبار الثقة في سلك المشافهة الموجبة للعلم ظاهر في انه مثله في افادة العلم المشترك في المسئلة
ونحو ذلك من الاخبار الدالة على جواز وطي الامة بغير استبراء اذا كان البايع عدلا قد اخبر بالاستبراء والاخبار الدالة على الاعتماد
في دخول الوقت المشروط فيه العلم على اذان الثقة الى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبع انتهى وفي الجواهر بعد الاشارة الى
ما ذكره في الحدائق ما لفظه بل في ثبوت الاحكام الشرعية به اكبر شاهد على ذلك بل يمكن بالتامل في الاخبار كخبر اللمعة المتقدم في غسل
الجنابة وخبر النهي عن اعلام المصلي بكون الدم في ثوبه المتقدم في النجاسات وغيرها استفادة تنزيل خبر العدل منزلة اليقين والاكتفاء
به على وجه الضابط والقاعدة في كل موضوع لم يثبت كونه من الشهادة المعتبر فيها التعدد بل لعل ثبوت اصل النجاسة به دون التنجيس
مع انه ليس من الشهادة متنافيان اذ هو ايضا فيه قاطع لقاعدة اليقين ولاعتبار العلم وغيرهما ومنه يعلم ح تنزيله منزلتهما في المقامين
ودعوى تسليمه في اصل النجاسة دون التنجس تحكم من غير حاكم فلا يتجه ح للقول بكون التعارض بين ما دل على اعتبار العلم في النجاسة
وبين ما دل على حجية خبر العدل من وجه ولا مرجح فيبقى على اصل الطهارة اذ قد عرفت تحكيمه في اصل النجاسة القاضي بتنزيله منزلة
العلم واليقين في التنجيس ايضا لاتحاد مدركهما انتهى وانت خبير بان اللازم انما هو العمل بالاخبار المذكورة في مواردها والتعدي
عنها الى غيرها يحتاج الى دليل واستفادة كونها مسوقة لاعطاء القاعدة مفتقرة الى قرينة صارفة عن الاصل معينة لما يدعى
مما خالف فيه وانى ليس فليس خصوصا مع قيام الشهرة على خلافه وعدم مساعدة افهام العلماء ره على ذلك حجة القول الخامس اما على
حجية قول العدلين فهي ما تقدم في طي الاستدلال على القول الثالث واما على تقييد الحجية واشتراطها بان يذكر السبب بخلاف
ما لو لم يذكرا فهي ان العلماء مختلفون في المقتضي للتنجيس الا ان يعلم الوفاق فيكتفي بالاطلاق قلت ما ذكره من الوجه نكتة لطيفة
لكنها مبنية على عدم تفطن القائل لما هو المقصد في محل النزاع وذلك لان الكلام انما هو في كفاية غير العلم من اقسام الظنون
واسبابها فالبحث ناظر الى ان غير العلم من حيث كونه خارجا عن العلم يصلح للكشف عن النجاسة فالنزاع راجع الى الكاشف واين
هذا من الخلاف في المكشوف عنه فهو مقصد مغاير لما عليه الكلام هنا فتدبر حجة القول السادس اما على قبول ذي اليد فهي ما تقدم
في طي الاستدلال على القول الثالث واما على اشتراطه بما اذا وقع اخباره قبل استعمال غيره اياه وانه لو كان بعده لم يقبل بالنظر الى نجاسة
المستعمل فهي ان ذلك في الحقيقة اخبار بنجاسة الغير فلا يكفي الواحد وان كان عدلا وان الماء يخرج بالاستعمال عن ملكه اذ هو في معنى الاتلاف
او نفسه وكلام هذا القائل كالصريح في كون اخبار المخبر اخبارا عن نجاسة سابقة على استعمال المستعمل كما لا يخفى على من تدبر في التعليل
وفي الجواهر ان الاقوى القبول حال بقاء العين في يده لا اذا اخرجت من يده اقتصارا فيما خالف الاصل على محل اليقين انتهى وينبغي
ان يكون مراده ره ايضا ذلك وان كان كلامه مسوق الاطلاق شاملا لما اذا باعه من غيره ثم اخبر بتنجسه بعد انتقاله الى ملك ذلك الغير
لان الظاهر ان مثل ذلك لم يقل احد بقبول قول المالك السابق فيه وكيف كان فما استند اليه صاحب الجواهر ره جيد لا غبار عليه
تنبيهات الاول ان الظاهر بل المعلوم من كل من ارباب الاقوال عدم الفرق بين الاخبار بالنجاسة وبين الاخبار بالطهارة اعني التطهير لكن
في كشف اللثام انه قطع في التذكرة ونهاية الاحكام بالقبول في الطهارة واستقربه في النجاسة في التذكرة واستشكل فيها في النهاية
وكذا فرق في المنتهى فاستقربه في النجاسة وجعل الوجه في الطهارة فان اراد الطهارة الاصلية صح الا انه لا مدخل فيها للاخبار وان
اراد الطارية بعد النجاسة المعلومة فلا يظهر الفرق بينهما انتهى وفي بعض النسخ في ذيل الكلام فلعل الفارق الحرج انتهى ولم نفهم له
محصلا لاشتراكهما في انتفاء الحرج عن عدم القبول الثاني انه زعم صاحب ئق ان النجاسة ليست معنى واقعيا هو عبارة عن ملاقاة
الجسم لشيء من البول والغائط وغيرهما مما هو نجس العين بل هو عبارة عن العلم بالملاقاة او قيام شهادة العدلين بها مثلا و
يقابلها الطهارة فهي عبارة عن عدم العلم بالملاقاة وعدم قيام شهادة العدلين ونحوها ثم انه ره جعل هذا المقال على عدم
كفاية الظن بالنجاسة في ثبوتها قال ره والتحقيق عندي في هذا المقام بما لا يحوم حوله نقض ولا ابرام هو ان كلا من الطهارة والنجا

والحل والحرمة ليست امورا عقلية بل هي امور شرعية مبنية على التوقيف من صاحب الشرع ولها اسباب معينة معلومة منه تدور
مدارها والمعلوم ان حصول الطهارة والحلية عبارة عن عدم علم المكلف بالتنجيس والتحريم لا عبارة عن عدم ملاقاة النجاسة وعدم
حصول السبب المحرم واقعا وحصول النجاسة عبارة عن مجرد الملاقاة لعين احد النجاسات في الواقع ونفس الامر خاصة وان
كان هو المشهور حتى انه يقال بالنسبة الى غير العالم بالملاقاة ان هذا نجس في الواقع وطاهر بحسب الظاهر بل هو نجس بالنسبة الى
العالم بالملاقاة او احد الاسباب المتقدمة وطاهر بالنسبة الى غير العالم والشارع لم يجعل شيئا من الاحكام الشرعية منوطا
بالواقع ونفس الامر وح فلا يقال ان اخبار المالك وشهادة العدلين انما يفيدان الظن بالنجاسة لاحتمال ان لا يكون
كذلك في الواقع كيف وهما من جملة الاسباب التي رتب الشارع الحكم بالنجاسة عليها وبالجملة فحيث حكم الشارع بقبول قول
العدلين واخبار المالك في ذلك فقد حكم بثبوت الاحكام بها فيصير الحكم ح معلوما من الشارع ولا معنى للنجس شرعا
كما عرفت الا ذلك وان فرض عدم ملاقاة النجاسات في الواقع الا ترى انه وردت الاخبار وعليه اتفاق كلمة الاصحاب
ان الاشياء كلها على يقين الطهارة ويقين الحلية حتى يعلم النجس والحرام بعينه مع ان هذا اليقين كما عرفت ليس الا عبارة
عن عدم العلم بالنجاسة وعدم العلم لا يدل على العدم فيجوز ان تكون تلك الاشياء كلا او بعضا بحسب الواقع ونفس
الامر على النجاسة والحرمة لو كان كل من النجاسة والحرمة من الامور النفس الامرية الواقعية بدون علم المالك بذلك وكذا القول
في حكم الشارع بقبول قول المالك في طهارة ثوبه وانائه وطهارة ما في اسواق المسلمين وحليته لعين ما ذكرناه وبالجملة فالعلم
واليقين المعلق بهذه الاحكام ليس عبارة عما توهموه من الاناطة بالواقع ونفس الامر وان لم يظهر للمكلف وان متيقن
النجاسة عند المكلف ليس الا عبارة عما وجد فيه النجاسة حتى انه يصير ما عدا هذا الفرد مما اخبر به المالك او شهد العدلان
مظنون النجاسة اذ لو كان كذلك للزم مثله في جانب الطهارة اذ الجميع من باب واحد فانها احكام متلقاة من الشارع فيختص
الحكم بالطهارة يقينا بما باشر المكلف تطهيره ولم يغب عنه بعد ذلك والا لكان مظنون الطهارة او مرجوحها مع ان
المعلوم من الشرع كما عرفت خلافه فانه قد حكم بان الاشياء كلها على يقين الطهارة حتى يعلم المزيل عنها ويؤكد ما اشرنا اليه في
هذا المقام وان غفل عنه جملة من علمائنا الاعلام ما نقله في المعالم عن المرتضى رض وارتضاه جملة ممن تاخر عنه من ان وجوب
الحكم على القاضي بعد شهادة العدلين ليس من حيث انها توجب حصول الظن بل من حيث ان الشارع جعلها سببا لوجوب الحكم على
القاضي انتهى ومثله ما في فيما ذكرناه من الاسباب كما لا يخفى على ذوي الالباب ومما ذكرناه هذا من التحقيق الوثيق يظهر لك ان
اظهر الاقوال هو القول المشهور وان الخبر المتقدم اعني قوله الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر ظاهر الانطباق عليه والتقريب فيه ان
المراد بالعلم فيه ما هو المتبادر من اللفظ وهو اليقين والقطع لكن لا بالنظر الى الواقع ونفس الامر من حيث هو اذ لا مدخل له كما عرفت
في الاحكام الشرعية بل بالنظر الى الاسباب التي جعلها الشارع مناطا للنجاسة وعلم المكلف بها فيقين الطهارة والنجاسة انما يدور
على ذلك وجودا او عدما والطاهر شرعا ما لم يعلم المكلف بملاقاة النجاسة له والنجس هو ما علم المكلف بنجاسته باحد الاسباب
لا ما لاقته النجاسة مط ولم اقف على من تنبه لما ذكرنا من هذا التحقيق في المقام من علمائنا الاعلام الا الفاضل السيد نعمة
الله الجزائري ره في رسالة التحفة حيث قال بعد ان نقل عن بعض معاصريه من علماء العراق وجوب عزل السور عن الناس و
نقل عنهم ان من اعظم ادلتهم قولهم انا قاطعون بان في الدنيا نجاسات وقاطعون ايضا بان في الناس من لا يجتنبها والبعض
الاخر لا يجتنب ذلك البعض فاذا باشرنا احدا من الناس فقد باشرنا مظنون النجاسة او مقطوعها الى ان قال فقلنا لهم يا معشر
الاخوان ان الذي يظهر من اخبار الائمة الهادين ع الناسخ في امر الطهارات وان الطاهر والنجس هو ما حكم الشارع
بطهارته ونجاسته لا ما باشرته النجاسة والطهارة فالطاهر ليس هو الواقع في نفس الامر بل ما حكم الشارع بطهارته وكذا النجس
ليس له واقع سوى حكم الشارع بطهارة المسلمين فصاروا طاهرين هذا ما اهمنا نقله من كلام صاحب ع وفيه مواضع للنظر الاول
ان ما ذكره من ان الطهارة والنجاسة من الامور المبنية على التوقيف اعم مما ذكره لا نزاع فيه على القول بانهما امران واقعيان كشف
عن حقايقهما الشارع اذ ليس معنى التوقيف هنا شيئا سوى الاعلام من الشارع وكذا ما ذكره من ان للنجاسة اسبابا معينة معلومة
فانه يجامع القول بان اسبابها عبارة عن ملاقاة البول وملاقاة الغائط وملاقاة الدم وغيرها مما هو عين النجس الثاني

ان قوله والمعلوم ان حصول الطهارة والحلية عبارة عن عدم علم المكلف عين المدعى الثالث ان قوله والشارع لم يجعل شيئا من الاحكام
الشرعية منوطا بالواقع ممنوع بل لم يجعل الشارع شيئا من احكامه الا منوطا بالواقع كما هو مقتضى وضع الالفاظ للامور الواقعية
غاية ما هناك انه جعل للجاهل في الوصول اليها امارات توسعة على رعيته وهي كما قرر في محله غالبة المطابقة جابرة لفوات مصلحة
الواقع اذا اتفق فواتها الرابع ان الاستدلال على مطلوبه بما ورد في الاخبار من الاشياء كلها على يقين الطهارة ويقين الحلية
حتى يعلم النجس والحرام بعينه مما لا يفي باتمام المطلوب لان الظاهر انه من اخبار الاستصحاب وليس ناظرا الى ما لم يعلم طهارته او حليته سابقا
ولا اقل من قيام احتمال ارادة الاستصحاب احتمالا مساويا لاحتمال ارادة ما لم يعلم طهارته او حليته حتى يكون ناظرا الى ما عدا الحل
والطهارة التي توقف استدلاله به عليها ومن هنا يعلم سقوط قوله فيختص الحكم بالطهارة يقينا بما باشر المكلف تطهيره ولم
يغب عنه بعد ذلك آه وذلك لانه لا مانع من الالتزام بان المتيقن بالوجدان انما هو هذا القسم الا انه لو اتفق غيبته عنه
فشك كان للاستصحاب فيه مجال بغير ريب ولا اشكال الخامس ان ما اكد به مقالته من الكلام المنقول عن المرتضى رض يتجه عليه
اولا ان ذلك الكلام ناظر الى ان اعتبار البينة انما هو من باب التعبد لا من باب وصف الظن واين هذا من نفي الواقع فان المال
الذي يدعيه المدعى ويقيم عليه البينة عند الحاكم يكون منسوبا ومضافا الى الشخص في الواقع فيكون سلطنته عليه امرا واقعيا
والبينة امارة عليه تعبدا ولم يعتبر فيها افادة الظن بتلك السلطنة التي هي مؤدى اخبار البينة وثانيا ان الحاق الطهارة والنجاسة
بمؤدى شهادة البينة بالحق قياس وثالثا انه لازم مقالته اعني ما فهمه من كلام المرتضى رض هو ان المال يصير بشهادة البينة لمن شهدت
له في الواقع فيلزم ان يكون تصرف المدعى فيه سايغا شرعا حتى لو كان عالما بانه مبطل في دعواه والعجب تجريه على العلماء ونسبته
الغفلة اليهم وهو احق بان تنسب اليه الغفلة السادس انه حاول تطبيق قوله ع الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر مع انه على خلاف مطلوبه
ادل لان قوله ع حتى تعلم انه قذر معناه حتى تعلم قذارته ولا بد من كونها امرا واقعيا قد يتعلق به العلم والا كان معناه على زعمه
حتى تعلم العلم بملاقاة النجاسة لانه جعل النجاسة عبارة عن العلم بالملاقاة ولا معنى لاعتبار العلم بالعلم بالملاقاة وبعد ذلك لا
يخفى ما في كلامه من التهافت فانه تارة جعل النجاسة عبارة عن العلم بالملاقاة او شهادة البينة بها واخرى جعل العلم وشهادة
البينة من اسباب النجاسة ثم ان صاحب الجواهر ره بعد الاشارة الى كلام صاحب ع ره قال ما نصه وهو مع مخالفته للنصوص و
الفتاوى بل المجمع عليه بين الاصحاب ان لم يكن ضروريا من عدم مدخلية العلم في تحقق معنى النجاسة لاطلاق الادلة في حصول النجاسة
بملاقات اسبابها وان الشيء قد يكون نجسا واقعا طاهرا او بالعكس ولذا قد يترتب عليه بعض احكام كل منهما من الاعادة و
غيرها بعد انكشاف الواقع وظهوره انه لا مدخلية لذلك في شيء من احكام المسئلة حتى لو قلنا بثبوت النجاسة بالظن اذ يمكن
انطباقه على التحقيق المذكور بدعوى كونه من الاسباب التعبدية كالشهادة واخبار ذي اليد ونحوها انتهى الثالث انه يتفرع
على القول باعتبار البينة في الاخبار بالنجاسة انه قد يتفق هناك بينتان مختلفتان في الشهادة ولا بد من بيان الحكم فنقول
انهم ذكروا لذلك صورتين الاولى ان يختلف البينتان في اناء واحد فتشهد احدى البينتين بعروض النجاسة له في وقت معين
وتشهد الاخرى بعدمه لمراعاتها له في تمام ذلك الوقت والمنقول عنهم في هذه المسئلة اقوال الاول الحاقه بالمشتبه في وجوب
الاجتناب وهو قول العلامة ره في التذكرة والقواعد وحكي عن جماعة منهم الشهيد الثاني ره وعلل في كشف اللثام بان
بينة الطهارة وان كانت مقررة للاصل وان الناقلة انما بينة النجاسة فهي المسموعة ولكن لما تأيدت الاولى بالاصل الحقناه
بالمشتبه هذا ما افاده ره ولم افهم له محصلا والثاني القول بالطهارة اما لترجيح بينة الطهارة لاعتضادها بالاصل كما
هو المحكي عن بعض الاصحاب واما للحكم بتساقط البينتين والرجوع الى حكم الاصل كما عن الشهيد ره في البيان الثالث العمل ببينة النجاسة
لانها ناقلة عن حكم الاصل وبينة الطهارة مقررة والناقل اولى عند التعارض ويجري هذه الاقوال في اختلاف العدلين في اناء
واحد على القول باعتبار اخبار العدل بالنجاسة الصورة الثانية ان يختلف البينتان في انائين ومثلهما العدلان على القول باعتبار العدل
في الاخبار بالنجاسة كما عرفت في سابقة هذه الصورة وذلك بان تشهد احديهما بان هذا هو المتنجس بعينه وتشهد الاخرى بان الاخر هو
المتنجس وفيه اقوال الاول انه تسقط الشهادتان ويبقى الماء على اصل الطهارة سواء امكن الجمع بينهما ام لم يمكن الثاني انه ان امكن العمل بشهادتهما
وجب وان تنافيا اطرح الجميع وحكم بالطهارة استنادا الى الاصل والى هذين القولين اشار في ط حيث قال واذا شهد شاهدان بان النجاسة في

احد الانائين وشهد آخران انه وقع في الآخر على وجه يمكن الجمع بينهما او لا يمكن لا يجب القبول منهما والماء على اصل الطهارة او النجاسة فيهما
كان معلوما عمل عليه ثم قال وان قلنا اذا امكن الجمع بينهما قبل شهادتهما وحكم بنجاسة الانائين كان قويا لان وجوب قبول شهادة الشاهد
معلوم في الشرع وليسا متنافيين انتهى وظاهر الخلاف اختيار القول الاول لانه قال فيه اذا شهد شاهدان انه قد ولغ الكلب في واحد من
الانائين وشهد آخران انه قد ولغ في الآخر سقطت شهادتهما وبقي الماء على اصل الطهارة وقال الشافعي بنجاستهما لجواز ان يكونا صادقين
اللهم الا ان يشهد كل قوم منهم على وجه ينافي الآخر فيكون القول فيه كالقول في تقابل البينتين وفيه اقوال ثلثة تذكر في باب البينات
دليلنا ان الماء على اصل الطهارة وليس على وجوب القبول من الفريقين ولا من واحد منهما دليل فوجب طرحهما وبقي الماء على اصل
الطهارة انتهى فان حكمه على الاطلاق مع تفطنه للتفصيل في ط وتفطنه هنا التفصيل الشافعي ظاهر في مصيره الى القول الاول
وان كان دليله ربما يابى عنه من جهة ان عدم الدليل على القبول منهما ولا من واحد منهما يجب ان يكون ناظرا الى صورة التعارض
اذ لو كان ناظرا الى صورة عدم التعارض لآل الامر الى انكار حجية البينة في الاخبار بالنجاسة واختار القول الثاني في لف واستدل
بقوله لنا انه مع امكان الجمع حصل المقتضي لنجاسة الانائين فيثبت الحكم بيان الملازمة الاولى ما سبق في المسئلة السالفة من وجوب
الحكم لشهادة الشاهدين بالنجاسة ولا معارض لها اذ التقدير امكان الجمع فلا تعارض ح وبيان الثانية ظاهر اذ مع امتناع الجمع
بين الشهادتين كل من الشهادتين تنافي الاخرى ويعلم كذب احديهما قطعا وليس تكذيب احدهما اولى من الاخرى فيجب طرح كل
شهادتهم للتنافي والرجوع الى الاصل وهو الطهارة انتهى ثالثها انه يجب الحكم بنجاسة المائين وهو مذهب المصنف ره في المعتبر وحكي
عن العلامة ره في النهاية ووجهه على ما حكي عنه ره هو انه لا يخلو اما ان يكون الجمع بين البينتين او لا فعلى الاول لا بد من الحكم
بنجاستهما نظرا الى ان المفروض هو اعتبار البينة في الشهادة بالنجاسة ومقتضى الاعتبار موجود في كل منهما بدون المعارض فيجب
العمل بها وهذا الفرض يتصور في صورة عدم العلم بكون النجس احدهما دون الآخر مع التردد في تعيينه وعلى الثاني لا مناص من الحكم
بنجاستهما بمعنى وجوب الاجتناب لانهما يصيران بذلك كالانائين المشتبه طاهرهما بالنجس منهما وقد اشار الى هذا في المعتبر حيث قال
ولو تعارضت البينتان في انائين قال في ف سقطت شهادتهما وبقي الماء على الطهارة وقال في ط وان قلنا ان امكن الجمع بينهما
قبلتا وحكم بنجاسة الانائين كان قويا وعندي هذا الوجه وان لم يمكن الجمع فالوجه نجاسة احدهما ومنع منهما كما لو كان معلوما ان
نجس احدهما ولم يعلمه بعينه انتهى كلام المعتبر وقد تبين مما ذكرنا ان النجاسة المحكوم بها في هذا القول اعم من النجاسة المحكوم بها معينا
بدلالة الامارة كما في الشق الاول والنجاسة المحكوم بها من باب الاشتباه كما على الحال في الشق الثاني واما ما ذكره في الجواهر من نفي
معرفة من جزم بالنجاسة في صورة اختلاف البينتين في الانائين او المائين فالمراد به ما لم يحكم به من باب الاشتباه وانما حكم
به بدلالة الامارة وصار ابن ادريس ره الى هذا القول في آخر كلامه لانه قال اذا امكن الجمع بينهما حكم بنجاسة الانائين ثم اضطرب
في التقدير الآخر فتارة ادخله تحت عموم وجوب القرعة في كل مشكل وتارة اخرجه منه واستبعد استعمال القرعة في الاواني
والثياب ولا اولوية للعمل باحدى الشهادتين دون الاخرى فيطرح الجميع لانه ماء طاهر في الاصل وحصل الشك في النجاسة
فيبنى على اليقين ثم افتى بعد ذلك كله بنجاسة الانائين وقبول الشهود الاربعة لان ظاهر الشرع تقتضي صحة شهادتهم لان كل
شاهدين قد شهدا باثبات ما نفاه الشاهدان الآخران رابعها انهما يصيران بذلك كالمشتبه بالنجس فيحكم بنجاستهما وهذا
القول قد حكاه في الذخيرة عن العلامة ره في التحرير والشهيد ره في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد
الثاني ره في بعض فوائده ثم قال ولعل حكمهم بالاشتباه مقيد بصورة عدم امكان الجمع فيرجع حاصله الى القول الاول
انتهى والقول الاول في كلامه عبارة عن القول الثالث في كلامنا ولا يحضرني عبارة التحرير ولا فوائد الشهيد الثاني ره حتى
يلاحظ انطباقهما على ما ذكرها من التقييد لكن كلام الشهيد ره في الذكرى مساعد على ذلك لانه ره قال فيها ولو تعارض البينتين في
انائين اشتباه والقرعة ونجاستهما وطرح الشهادة ضعيفة انتهى اذ من المعلوم ان التعارض لا يتحقق الا في صورة عدم امكان الجمع
واوضح من ذلك عبارة جامع المقاصد فانه قال فيه بعد قول العلامة ره فان عارضها مثلها فالوجه الحاقه بالمشتبه المراد بالمعارضة
استجماع كل من الشهادتين بانه يتحقق التنافي بينهما بحيث لا يمكن الجمع فلو شهد احديهما بالنجاسة والاخرى بعدم الاطلاع على
سبب التنجيس فلا تعارض اذ لا يلزم من عدم الاطلاع العدم اما لو ضبطا الزمان كيوم كذا مثلا وشهد احديهما بحصول نجاسته في

هذا اليوم والاخرى بالعلم بعكس النجاسة فيه لملاحظتها له تمام اليوم فقد يثبت التعارض ثم هو في اناء واحد او في انائين وفي
الفرض الاول اقوال الى ان قال واما الفرض الثاني فيحتمل فيه القول بالطهارة للتعارض الموجب للتساقط والرجوع الى حكم
الاصل وفيه نظر لانهما انما تعارضتا في تعيين النجس لا في حصول النجاسة لاتفاقهما على نجاسة احدهما ومثله القول بالنجاسة
تعويلا للبينتين لاتفاقهما على طهارة واحد فلم يبق الا الحاقه بالمشتبه لاتفاقهما على نجاسة واحد وانتفاء المقتضي لليقين
لتعارضهما ولا معنى للاشتباه الا ذلك وهذا هو الاصح انتهى والذي نختاره في الصورة الاولى اعني تعارض البينتين
في اناء واحد هو الرجوع الى اصالة الطهارة وقد علم الوجه فيه في طي ما قدمناه وفي الصورة الثانية اعني تعارضهما في
انائين هو الحكم بوجوب الاجتناب لانه يؤل الحال الى اشتباه الانائين الذي نقول فيه بوجوب الاجتناب عن الجميع نظرا الى انه
ورد النهي في الشرع عن مباشرة النجس الواقعي وقد علمنا بوجوده بين الانائين وفيما نحن فيه بعد البناء على كون البينة
حجة شرعية نقول انه قد اتفق الاربعة على وجود النجس الواقعي بينهما فهما متفقان على ذلك وان اختلفا في التعيين فيجب
الاخذ بالقدر المشترك ومقتضاه الاحتياط في الجميع بالاجتناب عنهما ومن هنا يعلم انه لا مجال لان يقال ان كل واحد من الانائين
اذا اخذ بحياله [illegible] انما تعارض فيه البينتان فيجب الرجوع الى الاصل الطهارة ولازم ذلك تساوي الصورتين في الرجوع الى
اصل الطهارة وذلك لقيام الفرق بين الصورة الاولى وبين الصورة الثانية باتفاق البينتين على وجود النجس الواقعي
بينهما في الثانية دون الاولى ومن هنا يظهر الوهن في ما صار اليه صاحب الجواهر ره حيث انه ره بعد ان حكى عن المحقق الثاني
تضعيف القول بطهارتهما استنادا الى الرجوع الى اصالة الطهارة بعد تعارض البينتين بانه انما تعارضتا في تعيين النجس لا
في حصول النجاسة المتفق عليها عندهما اعترض بان العلم بحصول النجاسة يحصل لو لم يختلفا في المشهود به والا فبعد الاختلاف
كان كل واحد من الانائين كالاناء المتحد الذي تعارض فيه البينتان وقد عرفت ان الاقوى فيه الطهارة فالقول بها هنا ح
قوي كما في كشف اللثام كما ان الحاقهما بالمشتبه كما في القواعد والتذكرة وجامع المقاصد وعن السرائر والمعتبر والتحرير لا يخلو
من وجه لارتفاع اصل الطهارة بالشهادة على النجاسة مع تعارض البينتين في مفاديهما فان كلا منهما يفيد نجاسة اناء وطهارة
الآخر وهو يعطي الاشتباه ولانهما جميعا يثبتان نجاسة ما فيهما فيجب اجتنابهما وذلك حكم المشتبه ولا يدفع احديهما قبول الاخرى
لتقدم الاثبات على النفي اذ فيه انه انما يتقدم عليه اذا رجح بانها قد تشاهد ما لم يشاهده الاخرى بخلاف النفي هنا فانه لا يضعف
عن الاثبات على ان شهادة كل منهما مركبة من الاثبات والنفي فلا معنى لتصديقهما في جزء وتكذيبهما في آخر انتهى ووجه الوهن هو انه
بعد فرض الشهادتين في مقام لا يمكن الجمع بينهما وكون كل منهما نافية لما يثبته الاخرى يتحقق منهما التسالم على وجود نجس واقعي بينهما
فيفترق عن اختلافهما في الاناء الواحد مضافا الى انه اعترف بانه لا معنى لتصديقهما في جزء وتكذيبهما في آخر الرابع انه يتفرع على
القول بحجية قول المالك انه يعتبر فيه ان يكون مملوكا تحت يده وفي تصرفه او يكفي فيه مجرد كونه مالكا وان كان معزولا عنه وانه
هل يسري الحكم الى مالك المنفعة كالمستاجر او يقتصر فيه على مالك العين او يسري الى المطلق ذي اليد اي من كان تحت يده على وجه
مشروع كالمستودع والمستعير او يسري الى المطلق من استولى على العين وان كان على وجه الغصب فنقول ظاهر عبارة المنتهى المتقدمة
في طي القول الثالث هو كونه مالكا للعين لانه اضاف الاناء الى العدل والفاسق فقال لو اخبر العدل بنجاسة انائه فالوجه القبول ولو
اخبر الفاسق بنجاسة انائه فالاقرب القبول ايضا انتهى ومثلها في الاضافة عبارة التذكرة والقواعد ومعلوم ان اظهر وجوه
الاضافة عرفا واعتبارا هو المالكية للعين وقد عرفت ان صاحب ئق ره في عنوان المسئلة ادعى ظهور اتفاق الاصحاب على قبول
قول المالك وهو ظاهر في مالك العين بل لا يمكن تعميمه بالنسبة الى المستعير والمستودع وغيرهما ولكن في كشف اللثام ما نحا كلامه بعبارة
القواعد لو اخبر الفاسق بنجاسة مائه اي ما بيده وفي تصرفه او طهارته بعد النجاسة قبل انتهى ومعلوم ان النسبة بين كون العين مملوكة للانسان
وبين كونها تحت يده وفي تصرفه هو العموم من وجه ويخرج عنه المالك بالنسبة الى الماء الغير المتصرف فيه وقد فسره به فيكون المناط
هو كونها تحت يده وفي تصرفه سواء كان مالكا ام لا وكان نظره الى ان الاضافة لا تفيد ازيد من ذلك فالحاصل من كلامه هو كون المدار
على التصرف وهو مطلق بالنسبة الى كونه مشروعا او غير مشروع الا ان يدعى الانصراف وليس ببعيد ويحتمل ان يريد بذلك التقييد بمعنى
قبول قول المالك الذي هو ذو يد متصرف في شئ اذا اخبر بنجاسة ذلك وكيف كان فقد نقل بعض الاواخر اختلاف عبارات المتعرضين

للمسئلة فمنها ما علق فيه الحكم على ذي اليد ومنها ما جمع فيه بينهما لكن بعطف ذي اليد على المالك بقوله ويقبل خبر المالك وذي
اليد وفي الجواهر انه يقوى في النظر عموم القبول لكل مستول على عين شرعا بملك او وكالة او اجارة او امانة او ولاية ونحوها بل قد
يدور في الذهن قبول قول الغاصب الذي هو كالمالك عرفا لمكان تسلطه وتصرفه على ما في يده نحو ثياب الظلمة وعمالهم و
اوانيهم ودورهم وفرشهم ونحوها وان كان استيلاؤهم عليها بغصب منهم او اثمانها او لا ثمانها ضرورة عدم مدخلية الملك
او تسلط الشرع في قبول القول بالتنجيس خصوصا ان قلنا ان منشأه اصالة صدق المسلم وصحة قوله بل قد يؤيده جريان السيرة
والطريقة في قبول قولهم بالتطهير لو تنجست الامور المذكورة عندهم مع انه لا مدرك له الا كونهم اصحاب يد بل قد يقوى في النفس عموم
اليد في النجاسة لنحو امهات الاولاد ومربياتهم فيقبل اخبارهن في نجاسة ثيابهم وابدانهم ونحوها انتهى ولا يخفى عليك انه مع
اختلاف كلمات الفقهاء فيه لا مناص من الرجوع الى الادلة واقتفاء اثرها اليها فنقول اما اصالة صدق المسلم وصحة قوله على
تقدير كونه هو المنشأ في قبول المالك فلا اشكال في وفائها بالتعميم لكن من المعلوم عدم كونها منشأ والا لجرى حكم وجوب القبول
في اخبار كل مسلم وان كان فاسقا ولم يختص بالمالك وهو كما ترى لانه يستلزم كون البحث عن قبول قول المالك لغوا وكذا البحث
عن قبول قول العدلين وقبول قول العدل الواحد بل يكون الحكم بعدم قبول قول العدل الواحد من جماعة ممن يقولون بقبول
قول المالك مناقضا له واما الاخبار فقد عرفت عدم دلالة شيء منها على اصل حجية قول المالك سوى الاخبار الدالة على قبول
قول المالك في الاخبار بذهاب ثلثي العصير بعد الغليان وهي بعد ترجيح بعضها على بعض بالسيرة وظاهر الاتفاق المنقول تختص
بالمالك للعين كما هو المنساق منها لكنها تشمل العادل والفاسق بل غير اهل المعرفة بالحق بعد ترجيح موثقة معاوية بن عمار على ما بعدها
من الروايتين واما كون القبول في نجاسة ما في يده او تطهيره اولى بالقبول من الاخبار بنجاسة نفسه كما هو مقتضى الدليل السابع
من ادلة اعتبار قول المالك فقد عرفت عدم نهوضه بالمطلوب واما الثامن من ادلة المسألة وهو استقراء موارد قبول اخبار
ذي اليد مما هو اعظم من ذلك من الحل والحرمة وغيرهما فهو انما يجري فيمن وجد ما تحت يده شيئا ولم نعلم انه المالك ام لا لانه اذا اخبر
بانه له او لغيره او انه مذكى او ميتة قبل قوله واما اذا اعلمنا انه وديعة عنده مثلا او مغصوب اخذه من غيره سرقة او قهرا فاخبر بكونه
مذكى فكون قبول قوله مسلما عند الاصحاب غير معلوم مضافا الى ان الدليل حيث جعل مبناه الاستقراء وتمم بالاولوية التي
لا يحصل منها سوى الظن نظرا الى ان الظاهر ان المراد بكونه اعظم هو كونه اهم في نظر الشارع فيتجه عليه النظر بجهة عدم حجية
شيء من الاستقراء والاولوية الظنية الغير المستفادة من باب الدلالة اللفظية واما التاسع وهو الحرج فانه ان تم كان مقتضاه عدم الفرق في
اقسام اليد وربما امكن تأييده بان المعصوم ع علل اعتبار اليد في الملك بانه لولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق وهو يعطي انسداد ابواب
المبايعات فقط فيكون انسداد باب نظام امور المسلمين المنوط بمراعاة الطهارة والنجاسة اولى بالتحرز عنه لكن الانصاف ان الابتلاء
بالموارد التي علم فيها بنجاسة ما في تحت يد الغير وتصرفه فاخبر هو بتطهيره او علم بطهارته او استند فيها الى الاصل فاخبر هو بنجاسته ليس
من الكثرة بحيث لو لم يعتبر فيه قول المخبر لزم الحرج فلم يبق في المقام سوى السيرة وكون النجاسة والتطهير مما لا يعلم الا من قبل ذي اليد
غالبا وهذه قاعدة معتبرة عندهم وكل يجري في جميع الموارد التي نبه عليها صاحب الجواهر ره حتى فيما لو كان استيلاء المتصرف
في الشيء على وجه الغصب فيتحصل مما ذكرنا ان المناط هو كون المخبر متصرفا فيما اخبر عن تطهيره او نجاسته لا مجرد كونه مالكا فالاعراض
والاجناس التي يحملها المكارون من البلاد البعيدة الى ملاكها وليس للملاك استيلاء عليها وتصرف فيها لا يعتبر في تطهيرها وتنجيسها
قول المالك وهي على تلك الحالة وكذا الحال في امثال ذلك فروع الاول انه قال في الجواهر ما نصه وهل يختص قبول قول ذي
اليد بالمسلم وان كان فاسقا عبدا او امرأة او صبيا او الكافر فيه وجهان انتهى فكانه منشأ الوجهين من تخصيص الحكم بالقبول في بعض
الاخبار بالمسلم مضافا الى ان الطهارة والنجاسة انما هما من احكام الدين القويم فلا عبرة في احكامه بقول من خرج عنه ومن
ان المناط في القبول هو كون المخبر ذا يد كما تقدم في كلامه الذي حكيناه عنه دعوى جريان السيرة على قبول قول الظلمة في تطهير
ثيابهم المغصوبة مع انه لا مدرك له الا كونهم اصحاب يد وعندي ان الوجه عدم قبول قوله في شيء من الاخبار بالنجاسة والاخبار
بالتطهير لان الاصل عدم الحجية ولم يقم دليل معتبر على قبول قوله في مثل ما نحن فيه بل نقول ان الظاهر ان عدم العبرة بقول
الكافر في الشرعيات موضوعات كانت او احكاما من قبيل المسلمات الا ما خرج بدليل خاص كالشهادة بالوصية المدلول عليها

بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ان انتم
ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت الاية ولهذا ترى انه اذا اخبر بتذكية ما في يده من الحيوان المأكول لحمه شرعا لم يقبل منه
واما قبول قوله في مملوكية ما في يده لنفسه فذلك انما هو لكون الملكية امرا عرفيا تم امضاء الشارع بين جميع اهل
الملل والاديان والحاصل ان عدم قيام دليل معتبر على اعتبار قول الكافر فيما نحن فيه كاف الثاني انه هل يختص حكم قبول قول
المالك في الاخبار بالنجاسة او التطهير بما اذا كان مؤمنا بالمعنى الاخص او يعم مطلق المسلم فنقول مقتضى قول الكاظم ع في
رواية علي بن جعفر عنه ع لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وقول الصادق ع في موثقة عمار بن موسى ان كان مسلما عارفا مأمونا
فلا بأس ان تشرب انما هو اعتبار الايمان بالمعنى الاخص بناء على ان المراد بالعارف هو العارف بحق الائمة ولكن مقتضى موثقة
عمار قال سئلت الصادق ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف
فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا وقد ذهب
ثلثاه وبقي ثلثه فاشرب منه قال نعم فان المراد بغير اهل المعرفة بالحق هو غير الامامي وقد رخص ع في قبول قوله ويؤيد هذا
تظافر الاخبار بطهارة ما يوجد في اسواق المسلمين من اللحوم والجلود بل هي ظاهرة في الاكتفاء في ذلك بظاهر افعالهم
المنزلة على اصالة الصحة حتى يعلم الخلاف فضلا عما اقترن باقوالهم ومن المعلوم ان اسواق المسلمين في زمن صدور الاخبار كانت
اسواق العامة وقد اجاد من قال ان حكم القبول هنا اولى من الحكم بطهارة بدن المسلم وثيابه بغيبته وان لم يقبل شيئا ولم يفعل
ما يستلزم الاخبار بذلك ومما يؤيد ذلك لزوم العسر والحرج ولكن لا يخلو عن تأمل لقلة موارد العلم بالنجاسة المكتفى فيها
باخبار ذي اليد بتطهيره الا ان البلاد التي اعتزل فيها كل من الفريقين عن الاخر قليلة وهم في اغلبها مختلطون بحيث يتفق كثيرا
ان كلا منهما يتزوج من نساء الاخر خصوصا في الازمنة السابقة وعلى هذا فينبغي حمل العارف في رواية علي بن جعفر وموثقة عمار
بن موسى على العارف باحكام الطهارة والنجاسة الثالث انه هل يختص الحكم باليد المنفردة المستقلة في التصرف او يعم اليد
المشاركة حتى انه لو اخبر احد المتشاركين في عين بنجاستها او بتطهيرها بعد النجاسة قبل الاظهر عندي هو الثاني لقيام السيرة
من العلماء والمتقين على قبول من شاركهم في حجرة من حجرات المدارس وغيرها وجريان ما يتمسك به في المقام من كونه مما لا يعلم الا
من قبله غالبا وصدق اليد والاستيلاء المشترك على ما جعله بعضهم مناط الحكم كما في الجواهر ومن هنا يعلم قبول قول امهات الاولاد
ومربياتهم في الاخبار بنجاسة ثيابهم فان قيام السيرة فيه وفي الشريك اقوى واوضح منه في غيرهما الرابع ان حكم القبول يجري فيمن
وكل في حصول التطهير كمن اتخذ غسل ثياب الناس بالاجرة حرفة وكزوجة الرجل او امته التي تغسل ثياب زوجها او مولاها على ما هو
المتعارف وتوضيح ذلك ان الوكيل قد يستناب في تصرف شيء من اموال غيره كبيعه وحفظه او اجارته وكان هذا القسم هو الذي
اشار اليه صاحب الجواهر ره في طي قوله يقوى في النظر عموم القبول لكل مستول على عين شرعا بملك او وكالة او اجارة او امانة
او ولاية ونحوها كما هو الظاهر من سياق العبارة خصوصا مع كون هذا النوع من الوكالة اظهر فرد القسم الاخر وقد يستناب في
خصوص تطهير ذلك الشيء وقد ظهر حكم القسم الاول مما قدمناه وكلامنا هنا في القسم الثاني وقد حكي عن جملة من اصحابنا
الاشكال فيه فقد نقل عن امين الاسترابادي والسيد نعمة الله الجزائري انهما حكيا عن جملة من عصريهما انهم اذا كانوا ارادوا
اعطاء ثيابهم للقصارين لتطهيرها يهبونها اياهم او يبيعونها ثم يشترونها منهم تخلصا من شبهة استصحاب النجاسة لتوقف انقطاعه على
العلم او ما يقوم مقامه من البينة او خبر العدل على اشكال فيه او اخبار المالك بنفسه مع عدم ثبوت قيام خبر مطلق الوكيل وان
لم يكن عدلا مقامه لعدم ثبوت كونه من ذوي الايدي المقبولة اخبارهم اذ المعلوم منها المالك ولكن رد عليهم صاحب الجواهر
ره هذا المقال اولا بانه مخالف للسيرة المستقيمة القطعية في سائر الاعصار والامصار المأخوذة يدا عن يد في تطهير الجواري والاماء
ونحوهن ثياب ساداتهن ورجالهن بل لعل ذلك من الضروريات التي هي بمعزل عن نحو هذه التشكيكات وثانيا بان تتبع الاخبار
بعين الانصاف والاعتبار يورث القطع بالاكتفاء بنحو ذلك وبان كل ذي عمل مؤتمن على عمله كالاخبار الواردة في القصارين
والجزارين والجارية المأمورة بتطهير ثوب سيدها وان الحجام مؤتمن في تطهير موضع الحجامة ونحو ذلك وثالثا بعموم ادلة الوكالة
وتصديق الوكيل فيها وكل ذلك مع انه لا حاجة في الحكم بالتطهير الى دعوى الدخول تحت ذي اليد ثم انه ره في ذيل كلامه نعم قد يتوقف

فى قبول تطهير الغير بالنسبة الى ما هو متعارف فى زماننا من غسل النساء والجوارى فى نحو هم الثياب والاوانى من غير اذن ولعل النحو
او كالنحوى كاشفة للسيرة المستمرة واصالة الصحة فى القول والفعل بل قد يدخل نحو هم فى ذوى الايدى بعد تفسيره بالمستولى باذن
شرعية ولو بنحوى من المالك ونحوها بل قد عرفت احتمال الدخول فى نحو الغاصب المتقدم خالة انتهى قوله وان جهل غسل
كل موضع يحصل فيه الاشتباه يعنى انه ان جهل موضع النجاسة بعينه غسل جميع المواضع التى يحتمل قيام النجاسة بها قال فى
المعتبر اذا علم موضع النجاسة من الثوب غسل ذلك الموضع ولو جهل الموضع غسل كل موضع يحتمل ان يكون فيه والا
غسل الثوب كله وهو مذهب علمائنا وبه قال الشافعى ومالك واحمد وقال ابن شبرمة اذا خفيت تحرى مكان النجاسة فيغسله
وقال عطا وحماد ينضح الثوب كله انتهى وقال فى التذكرة اذا علم موضع النجاسة من الثوب والبدن وجب غسله وان اشتبه
غسل كل ما يحصل فيه الاشتباه ولا يجوز التحرى ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وحكى نفى الخلاف عن الحكم المذكور عن المعالم
والذخيرة بل نقل الاجماع عليه صريحا عن المنتهى والرياض وغيرها وقد وقع الاستدلال على غسل الجميع مع ذلك بامرين
الاول الاستصحاب قال فى المعتبر لنا ان المانع من الصلوة موجود على اليقين ولا يحصل اليقين بزواله الا بما قلناه انتهى واستشكل
فيه صاحب ك بان يقين النجاسة يرتفع بغسل جزء مما وقع فيه الاشتباه يساوى قدر النجاسة وان لم يحصل القطع بغسل ذلك
المحل بعينه ويدفعه ان اللازم بعد حصول اليقين بالنجاسة انما هو تحصيل اليقين بالطهارة لانه لا يصح الدخول فى المشروط بالطهارة
الا باليقين بها فلا يكفى مجرد زوال اليقين بالنجاسة ولعل هذا يشير قول المصنف ره ولا يحصل اليقين بزواله الا بما قلناه ودعوى توهم
ان استصحاب بقاء النجاسة بعد غسل جزء من الثوب مثلا بحيث لا يعلم ان المغسول هو الجزء الذى وقعت عليه النجاسة ام غيره انما
هو من قبيل استصحاب الكلى فى ضمن فرد بعد وجوده فى ضمن فرد آخر قد انتفى وليس كك اذ لم يكن قيام وجود النجاسة بالجزء المغسول
قطعيا حتى يستصحب وجودها فى الجزء الآخر بعد انتفائها عن الجزء الاول وانما كان المقطوع قيام النجاسة باحد اجزاء الثوب
لا بعينه وقد شك فى زوالها عن المحل الذى كانت قائمة به فصح استصحاب بقائها الثانى الاخبار الدالة على ذلك بخصوصه كصحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما ع قال فى المنى الذى يصيب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله وان خفى عليك مكانه فاغسله كله
وصحيحة ابن ابى يعفور عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن المنى الذى يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفى عليك
مكانه فاغسل الثوب كله وفى صحيحة زرارة وهى طويلة قلت فانى قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل ثوبك
من الناحية التى ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك وفيهم من الجواهر وقوع المناقشة فى الاستدلال بها من حيث
ظهورها فى اعتبار التحرى من حيث تعلق الحكم فيه بالرؤية التى هى اعم من العلم لاندفاعها بارادة العلم منها بشهادة التعليل ان لم
تكن ظاهرة فى ذلك بنفسها وحسنة الحلبى او صحيحته عن الصادق ع اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه منى فليغسل الذى اصابه وان ظن
انه اصابه منى ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وان استيقن انه قد اصابه ولم ير مكانه فليغسل الثوب كله فانه احسن قال فى الجواهر
واشعار تعليله بعدم الوجوب بعد اعراض الاصحاب عنه للاجماع المحكى صريحا فى المنتهى والتذكرة والرياض وعن غيرها وظاهر فى
المعتبر ان لم يكن محصلا على الوجوب المعتضد بنفى الخلاف عنه فى المعالم والذخيرة لا يصلح للحكم به على غيره انتهى وليت المسئلة محل
اشكال ولم يذكر الاخبار الخاصة الا للتبرك بها والا فقواعد الشرع تقتضى بوجوب غسل جميع ما يحتمل ان تكون النجاسة قد اصابها
وليس لاحد ان يخالف فيه حتى من يقول بجواز مباشرة ما زاد على مقدار النجس فى الانائين المشتبهين او بجواز مباشرتهما تدريجا
وذلك لان الكلام هنا انما هو فى الثوب والبدن بالنسبة الى ما هو مشروط بالطهارة ومعلوم ان الصلوة مثلا لا تصح فى ثوب
يلبس جزء منه بالنجاسة وانه لا بد من طهارته بجميع اجزائه فمن صلى فى ثوب متنجس يكون حاله مثل حال من مزج احد الانائين المشتبهين
بالآخر فشربهما دفعة ولذلك توهما لا يقول بجوازه احد قوله ويغسل الثوب والبدن من البول مرتين محل البحث هو بول غير الرضيع
مع كونه فى غير محل الاستنجاء وكون الغسل بالماء القليل وفى المسئلة اقوال احدها ما حكم به المصنف ره وهو المشهور بين المتاخرين
كما فى الجواهر وقد وصفه فى ك والحدائق بالشهرة من دون تقييد بكونها بين المتاخرين وجعله بعضهم لازم قول الفقيه والهداية
بوجوب غسل البول على المخرج مرتين نظرا الى ان بعض من اعتبر التعدد هنا اكتفى بغسلة واحدة هناك فايجاب المرتين هناك يقتضى
ايجابهما هنا وكذا جعله لازم قول ابن ادريس فى السرائر حيث اعتبر العصر هنا مرتين نظرا الى ان من البعيد كون مراده ايجاب اخراج

نصف ماء غسله بعد اخراج نصف آخر منه بان يفصل بينهما بترك العصر وقد بالغ المصنف ره فى امر هذا الحكم فقال فى المعتبر وهذا
مذهب علمائنا مشيرا الى ما ذكره بقوله ويغسل الثياب والبدن من البول مرتين وثانيها الاكتفاء بالمرة وعليه ينطبق ما
عزاه الشهيد ره فى الذكرى الى الشيخ ره فى ط من نفى مراعاة العدد فى غير الولوغ وعن المعالم انه يظهر من فحوى كلام العلامة ره
فى جملة من كتبه الاكتفاء بالمرة مط حيث قال بعض العلامة ره ان الواجب هو الغسل المزيل للعين ومن البين ان زوال العين
معتبر على كل حال وان سمى الغسل يصدق بالمرة ثم قال فيما حكى عن المعالم ان له فى المنتهى عبارة تصرح بالاكتفاء بها مط
لكنها اتفقت بعد حكمه بوجوب المرتين واحتجاجه له بالادلة الواضحة ولم يذكر لما حكم به اخيرا حجة وهو مستغرب وقد لاح له
فى الكلام احتمال يزول به الاستغراب فيحتمل معه الحكم الذى جزم به اولا على حاله فالقول باجزاء المرة مط متحقق فى كلام الاصحاب
فقد صرح به الشهيد فى البيان وعزاه الى الشيخ ره فى ط كما ذكرنا انتهى وثالثها الاكتفاء بالمرة اذا كان جافا ذهب اليه العلامة
فى القواعد حيث قال اما الحكمية كالبول اليابس فى الثوب فيكفى غسله مرة انتهى ورابعها ما يظهر من صاحب ك حيث قال نعم لو
قيل باختصاص المرتين بالثوب والاكتفاء فى غيره بالمرة المزيلة للعين كان وجها قويا انتهى وحكاه فى ئق عن صاحب المعالم ره فهما
فى غير الثوب يقولان بالمرة حتى فى البدن حجة القول الاول امران احدهما استصحاب النجاسة فى ما دون المرتين وثانيهما
الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن ابى يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت
ابا عبد الله ع عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين فى المركن فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة ورواية الحسين بن ابى العلا التى
جعل صاحب الجواهر ره كونها صحيحة اصح قال سئلت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسئلته
عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وحسنة ابى اسحق النحوى او صحيحته كما فى ئق عن الصادق ع قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه
الماء مرتين وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطى احمد بن محمد بن ابى نصر قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين
فانما هو ماء وسئلته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وعن الفقه الرضوى فان اصابك بول فى ثوبك فاغسله من ماء جار
مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره وحجة القول الثانى وجهان الاول اصالة البراءة وفيه انها منقطعة بما عرفت من الاخبار المعتبرة
الثانى اطلاق طهورية الماء واطلاق الامر بالغسل فى بعض الاخبار كحسنة عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وفيه
ان اطلاق طهورية الماء وارد لبيان حكم آخر وهو مجرد كون جنس الماء متصفا بالوصف المذكور واين هذا من بيان كيفية الغسل
سلمنا كونه مسوقا لبيان الاطلاق لكنه يصير حاله حال اطلاق الامر بالغسل فى الاخبار فيجب تقييده بما تقدم من النصوص المعتبرة
المستفيضة حجة القول الثالث امران اولهما حصول الامتثال للاوامر المطلقة ولا يخفى ضعفه لعدم وفائه بالتفصيل وثانيهما ان
المرتين احديهما لازالة العين والاخرى لازالة الاثر والعين عند يبس البول زائلة فلا حاجة الا الى غسلة واحدة لازالة الاثر و
حكى عن بعض المتاخرين زيادة فى حديث الحسين بن ابى العلا بعد قوله اغسله مرتين صورتها الاولى للازالة والثانية للانقاء
لكن قال صاحب المعالم ره لم ار لهذه الزيادة اثرا فى كتب الحديث الموجودة الآن بعد التصفح بقدر الوسع ولكنها موجودة فى المعتبر
احسبها من كلامه وان منشاء الوهم من هناك ثم قال وهذه الزيادة لو ثبتت لصلحت للدلالة على الوجه المذكور فيخص بها ما دل على
المرتين بما له عين محتاج الى الازالة ولكن الشان فى الثبوت ومما يؤيد عدمه ان العلامة ره مع حاجته اليها كما علمت نقل الحديث فى هى
مجردا عنها حجة القول الرابع ما ذكره فى ذيل قوله نعم لو قيل باختصاص المرتين بالثوب والاكتفاء فى غيره بالمرة المزيلة للعين كان وجها
قويا للاصل وحصول الغرض من الازالة واطلاق الامر بالغسل المتناول للمرة وضعف الاخبار المتضمنة للمرتين فى غير الثوب و
رد فى ئق بعد ان حكى عن صاحب المعالم ره انه ما رد روايتى الحسين بن ابى العلا وابى اسحق النحوى بضعف السند وانهما اكتفيا بالمرة
فى البدن لذلك بان الاولى حسنة والثانية صحيحة او حسنة ويعضدهما رواية ابن ابى نصر المنقولة فى ئر وهى صحيحة لانها منقولة من اصله
المشهور بلا واسطة وبذلك يظهر ضعف ما ذهبا اليه انتهى ولكن لا يخفى ان صاحب ئق ره وان كان قد عزى هذا القول الى صاحب
المدارك ره لكن الظاهر من كلامه ليس ذلك فانه وان اشار الى ضعف الخبرين لكنه اشار الى انجبارهما وافتى بالمرة فى خصوص الاستنجاء دون
غيره من غسل اجزاء البدن فانه قد حكى عنه ما نصه واكثر الاصحاب على اعتبار التعدد فى ازالة نجاسة البدن من غير الرضيع بالماء
القليل عن البدن ايضا ونص على خلاف الاستنجاء خاصة المحقق ره فى المعتبر جمع بين الثوب والبدن وقال ان التعدد مذهب علمائنا

وجملة ما احتجوا به من الاخبار لاعتبار المرتين في البلل ثلث روايات احدها رواية الحسين بن ابي العلاء والثانية رواية ابي اسحق النحوي والثالثة رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله ع قال سئلته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول فقال بمثلي ما على الحشفة من البلل والروايات الثلث مشتركة في عدم صحة السند وتختص الاخيرة بعدم الصراحة في المطلوب وما قالوه من ان المثلين فيها كناية عن المرتين غير واضح مع انها معارضة برواية نشيط ايضا عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال يجزي من البول ان تغسله بمثله وقد اقتصر العلامة ره في المنتهى على الثوب في العبارة التي فيها بوجوب المرتين وكذلك صنع في التحرير وجزم في بحث الاستنجاء من المنتهى والنهاية بالاكتفاء فيه بالمرة اذا ازال العين وكذا في لف وحكى القول به عن ابي الصلاح وابن ادريس ره وقال انه الظاهر من كلام ابن البراج وهو قول سلار ايضا ووجهه بعد ظهور عدم نهوض الاخبار باثبات التعدد اطلاق الامر بغسل البول في الاخبار الواردة في باب الاستنجاء واكثرها صحيح السند وكذا رواية عبد الرحمن بن الحجاج الصحيحة قال سئلت ابا ابراهيم ع عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول قد اصابه فلا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده او ثيابه ويتنشف قبل ان يتوضأ ولا ريب في صدق مسمى الغسل بالمرة فيحتاج ايجاب الزائد عنها الى الدليل وهذا القول متجه لولا ما يشعر به كلام المحقق ره من دعوى الاجماع على التعدد فانه يجبر وهن تلك الاخبار مضافا الى ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حريز عن زرارة قال يستنجي من البول ثلث مرات الحديث ولعل المقتضي للقطع الواقع في طريقه ما مرت الاشارة اليه عن قريب اذ من المستبعد كونه حكاية عن فعل زرارة وربما استفيد عن كلام المحقق ره اختصاص دعوى الاجماع بازالة البول عن غير محل الاستنجاء حيث حكى في بحث الاستنجاء عن ابي الصلاح انه قال اقل ما يجزي ما ازال عين البول عن رأس فرجه ثم احتج المحقق ره لاعتبار مثلي ما على الحشفة بوجهين الاول رواية نشيط السابقة مؤيدة بما روي من ان البول اذا اصاب الجسد يصب عليه الماء مرتين والثاني ان غسل النجاسة بمثلها لا يحصل معه اليقين بغلبة المطهر على النجاسة ولا كذلك لو غسلت بمثليها واشار بعد هذا الى رواية نشيط المتضمنة للاكتفاء بالمثل وقال انها مقطوعة السند فالعمل بالاولى اولى ولا يخفى عليك ان الاجماع لو كان متحققا عنده هنا لكان احرى بالذكر في الاحتجاج من الوجهين اللذين استدل بهما وح يقوى الاكتفاء بالمرة المزيلة في غسله عن مخرجه وان كان اعتبار المرتين مطلقا احوط انتهى والمختار هو القول بوجوب المرتين لما عرفت من كون الاخبار الناطقة به مقيدة وكون مستند القول بالمرة هي الاخبار المطلقة او الاصل فالحكم للاخبار المقيدة وقد عرفت عدم ثبوت الزيادة التي ادعى لحوقها بذيل حديث الحسين بن ابي العلاء وقد صرح بعدم ثبوتها في الذخيرة بعد ان قال حكى الشهيد ره في الذكرى وبعض التابعين له زيادة في رواية الحسين بن ابي العلاء بعد قوله اغسله مرتين صورتها الاولى للازالة والثانية للانقاء ثم قال وهذه الزيادة يستفاد منها ان الاحتياج الى المرتين انما يكون فيما كان للنجاسة عين فيختص بها عموما في الاخبار الا انها غير موجودة في المعتبر وكانها من كلام المحقق ره والوهم نشاء من ذلك انتهى كما عرفت رد القول الرابع بما حكيناه عن الحدائق ويؤيده ما في الذخيرة من قوله وهذه الرواية قد عدها من الحسان لعدم التصريح بتوثيق الحسين في كتب الرجال ولا يبعد الحاقها بالصحاح لان الحسين ممن يروي عنه صفوان وابن ابي عمير وقد نص الشيخ ره في العدة على انهما لا يرويان الا عن الثقات ويحكى عن السيد جمال الدين بن طاوس في البشرى تزكيته وفي رجال النجاشي في شانه كلام يستفاد منه التوثيق الا انه ليس بصريح فيه وبالجملة هذه الرواية من الاخبار المعتبرة انتهى وح نقول ان الروايات المذكورة مع صحة بعضها واعتضاد بعضها بصحيحة ابي اسحق النحوي او حسنته وبرواية احمد بن ابي نصر البزنطي تنهض بالدلالة على وجوب ازالة البول بالغسل مرتين ثم لو سلمنا ضعف اسانيدها فانجبارها بالشهرة تمام الاشكال فيه عند ناوح يندفع الفرق بين الثوب والبدن فيجب مراعاة المرتين في ازالة البول عنهما تنبيهات الاول ان اطلاق كلام المشهور يشمل البول الذي على المخرج فيلزم فيه الغسل مرتين وقد عرفت في كلام صاحب المعالم ره انه قال وقد منه مخرجه في حال الاستنجاء ولكن الظاهر انه وان وقع الخلاف بينهم في المقامين في اعتبار المرة او المرتين الا انهم جعلوهما مسئلتين موضوع احديهما البول على المخرج في حال الاستنجاء وموضوع الاخرى البول على ما عداه كما يكشف عنه جعل محل التعرض موضعين مع ان منهم من حكى عن بعضهم المصير في الاستنجاء الى وجوب المرة ومصيره مع ذلك الى وجوب المرتين هيهنا وكيف كان فلا ريب ان المعول انما هو اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم فلا بد من ملاحظتها فنقول ما تمسكوا به هناك رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله ع سئلته كم يجزي

من الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على الحشفة من البلل وحسنة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع قال قلت للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة قال في ك وهي لا تقصر عن الصحيح وموثقة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله ص واما البول فلا بد من غسله وصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال اذا انقطعت درة البول فصب الماء وهي باسرها صريحة في البول الذي على المخرج فينبغي منه واخبار هذه المسئلة التي نحن فيها كلها ناظرة الى اصابة البول او البدن من الخارج فينبغي الاعتبار من كل من الطائفتين بما هو مؤداها وقد عرفت ان اخبار المسئلة صريحة في اعتبار المرتين وايجابهما واما اخبار الاستنجاء فالرواية الاولى بعد تسليم سندها كما قيل لا دلالة فيها على اعتبار المرتين لان السؤال انما هو عن المقدار الذي يجزي من الماء وقد وقع الجواب على طبقه فهي ساكتة عن ايجاب التعدد كما انها ساكتة عن عدمه واما جعل المثلين عبارة عن المرتين بتقريب انه يجزي في كل مرة مثل ما على الحشفة فهو من قبيل التاويلات البعيدة التي لا عبرة بها في مقام الاخذ بمدلول الالفاظ ولا اقل من الاجمال فلا يتم الاستدلال بها على المرتين واما الرواية الثانية فقد جعل فيها حد الاستنجاء النقاء بعد نفي حد غيره ومعلوم ان البول على المخرج اذا لم يخالطه غيره يكفي بالصب عليه مرة واحدة ومقتضاها الاكتفاء بالمرة اذا لم يكن هناك مقتض خارجي من خليط غيره والقائل بكفاية المرة لا يدعي ازيد من ذلك فهي تدل عليها دون التعدد واما الرواية الثالثة فقد حكم فيها بغسل ذكره مقتصرا عليه في جواب السؤال عن الوضوء الذي افترضه الله وهو طبيعة الغسل ومن البين انها تحصل بايجاد فرد منها وهو المرة الاولى وانه لا يجب ازيد منها وهو المرة الاولى واما الرواية الرابعة فهي مسوقة لمجرد بيان انه لا يكفي غير الماء في البول فلا نظر لها الى اثبات العدد ولا نفيها واما الرواية الخامسة فهي ناظرة الى التحديد وقت الغسل بان لا يغسل ذكره قبل انقطاع درة البول فتحصل مما بيناه ان جملة من الاخبار المذكورة وان كانت غير ناظرة الى اثبات التعدد ولا نفيها الا ان اثنين منها دالان على كفاية المرة وفيهما كفاية واما صحيحة حريز المتقدم ذكرها في طي كلام صاحب المعالم ره فانها لا دلالة فيها الا انه على تقدير كون ما حكي فيها من الاستنجاء ثلث مرات من فعل المعصوم لا من فعل زرارة لا يتم الاستدلال بها اذ لم يعلم وجه الفعل فلعل استنجائه ثلث مرات على وجه الندب مضافا الى انها على تقدير دلالتها على الوجوب تعطي وجوب الثلث دون المرتين واما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في كلام المعالم ره ايضا فلا دلالة فيها على اعطاء الاطلاق ببيان الغسل حتى يصح التمسك بها على حصول مطلق الغسل بالمرة كما وقع منه الاستدلال بها على ذلك لان مساقها قد جرى لبيان مطلب آخر كما لا يخفى على من امعن النظر فيه ثم اعلم انه لولا دلالة الخبرين المذكورين على كفاية المرة لم يكن بد من الرجوع الى الاصول ولم يكن مجرى لاصل البرائة في هذا المقام لثبوت نجاسة البول قطعا ولم يعلم انه تزيلها الغسل مرة واحدة او الغسل مرتين فلا مناص من الاحتياط بحكم قاعدة الاشتغال فلا يجزي المرة في ترتيب آثار الطهارة على المحل الثاني ان لفظ المرتين صريح في التعدد ولا يتحقق الا بالفصل بينهما بترك صب الماء على المحل على وجه تتراخى احديهما عن الاخرى وهل يكفي بالصب والغسل المتصل فيه خلاف والذي يتحصل منهم في المقام اقوال احدها ما ذهب اليه جماعة منهم ابن الجنيد ره والشهيد الثاني ره وصاحب المعالم ره فيما حكي عنهم من اعتبار القطع على وجه يتحقق الفصل واستحسنه في الذخيرة واستظهره في الحدائق ووجههم على ذلك توقف تحقق العدد وصدق المرتين المامور بهما على الفصل وثانيها ما ذهب اليه الشهيد ره في الذكرى من الاكتفاء في المرتين بالتقدير بمعنى اتصال الماء بقدر الغسلتين ونص في الذكرى الموجود هو انه يكفي في المرتين تقديرهما كالماء المتصل انتهى وعن صاحب المعالم ره انه نقل عن جماعة من الاصحاب انه يكفي بالمرتين التقديري ثم قال تفريعا على هذا المقال فلو اتصل الصب على وجه لو انفصل لصدق التعدد حسا اجزء ووجهه بعض بدلالة فحوى الاكتفاء بالحسي عليه وهو على اطلاقه مشكل لان دلالة الفحوى موقوفة على العلم بعلة الحكم في المنطوق وكونها في المفهوم اقوى وليست العلة هنا بواضحة انتهى وفي الذخيرة بعد الحكم بضعف الوجه المذكور ولهذا القول ما لفظه وربما كان التعويل في ذلك على الزيادة الموجودة في بعض كتب الاصحاب في خبر الحسين بن ابي العلاء السالف وهي تعليل المرتين بان الاولى للازالة والثانية للانقاء وقد عرفت ما فيها انتهى وثالثها ما ذهب اليه صاحب ك من الاكتفاء بالاتصال بقدر زمان الغسلتين والقطع فانه قال فهم من كلام الشهيد ره الاكتفاء بمجرد الاتصال بمقدار الغسلتين فقطعا مستشكله ثم اتى بما بيناه ونص الموجود في كتابه

واكتفى الشهيد ره في الذكرى باتصال الماء بقدر الغسلتين وهو مشكل نعم لو كان الاتصال بقدر زمان الغسلتين والقطع امكن الاكتفاء به فيما لا يعتبر فيه تعدد العصر لان اتصال الماء في زمان القطع لا يكون اضعف حكما من عدمه انتهى وهذا القول يفترق عما قبله من وجهين احدهما ما اشرنا اليه والآخر تقييده بكونه فيما لا يعتبر فيه تعدد العصر ثانيهما ما اشار اليه صاحب المعالم ره ولفظه المنقول عنه هو ان الذي يقوى في نفسي اعتبار صدق المرتين عرفا مع التراخي لان المقتضي للفرق بين التراخي وعدمه ملاحظة تحقق المرتين المامور بهما والتراخي بمجرده غير كاف في صدقهما انتهى وهذا القول هو الاقوى لان المامور انما هو الغسل مرتين ولا بد من تحقق مفهوم اللفظ عرفا حتى يتحقق الامتثال بالمامور به فلا يكفي التعدد التقديري ولا الحسي الذي لا يصدق عليه التعدد عرفا كما لو صب مقدارا لم يستوعب سطح النجاسة ولم يجر عليه ثم قطعه وصب مرة اخرى نعم بقي ههنا شيء وهو ان الشهيد ره مع تصريحه هنا بما عرفت اعتبر في مبحث الاستنجاء الفصل فقال واما البول فلا بد من غسله ويجزي مثلاه مع الفصل انتهى والالتفات الى كلاميه ره ربما يوهم التناقض وقد نبه المحقق الثاني ره لسره بان التوهم المذكور منشأه هذا الكلام في جامع المقاصد مشيرا الى دفع التناقض فقال وفي الذكرى اعتبر الفصل بين المثلين والظاهر انه اراد به تحقق الغسلتين وما اعتبره من اشتراط تخلل الفصل بين المثلين ليتحقق تعدد الغسل حق لان التعدد لا يتحقق الا بذلك بل لان التعدد المطلوب بالمثلين لا يوجد بدون ذلك لان ورود المثلين دفعة واحدة غسلة واحدة فلو غسل باكثر من المثلين بحيث تراخى اجزاء الغسل بعضها عن بعض في الزمان لم يشترط الفصل انتهى ويستفاد منهما امران كفاية المثل في كل مرة من الاستنجاء وعدم اعتبار الفصل بين غسلتي البول في غير الاستنجاء ونحن مضربون عن الجميع كما عرفت الثالث ان اطلاق عبارته المصرة يقتضي اعتبار التعدد مطلقا سواء كان الغسل بالقليل ام الكثير الراكد الجاري ويوافقه كلامه ره في المعتبر حيث قال في الفرع السادس من فروع مسئلة الولوغ ما لفظه لو وقع اناء الولوغ في ماء قليل نجس الماء ولم يحصل من الغسلات شيء ولو وقع في كثير لم ينجس ويحصل له غسلة واحدة ان لم نشترط تقديم التراب ولو وقع في جار ومر عليه جريات قال في ط لم يحكم له بالثلث وفي قوله اشكال وربما كان ما ذكره حقا ان لم يتقدم غسله بالتراب لكن لو غسل مرة بالتراب وتعاقب عليه جريات كانت الطهارة اشبه انتهى ووجه الموافقة انه اعتبر التعدد في الجاري لكنه اكتفى بان كل جرية غسلة فتعدد الاولى يحصل بعدد الثانية ويستفاد من اعتبار التعدد في الجاري اعتباره في الكثير الراكد بالاولوية وعدم القول بالفصل وعن العلامة ره في المنتهى انه قال في احكام الاواني ان الجسم النجس اذا وقع في الكثير من الراكد احتسب بوضعه في الماء ومرور الماء على اجزائه وان خضخضه وحركه بحيث يمر عليه اجزاء غير الاجزاء التي كانت ملاقية له احتسب بذلك غسلة ثانية كما لو مرت عليه جريات من الجاري نعم ومقتضى هذا الكلام اعتبار التعدد في الجاري والراكد كما هو احد الاقوال في المسئلة والقول الثاني ما حكي عن الشيخ نجيب الدين ره في الجامع والصدوق وهو اعتبار التعدد في الراكد بقسميه الكثير والقليل دون الجاري وهو خيرة صاحب الرياض ره والقول الثالث ما عن العلامة ره في التذكرة والنهاية والشهيد ره في الذكرى نافيا عنه الريب والمحقق الثاني والشهيد الثاني ره من سقوط التعدد فيهما واختاره في ك ووصفه بالشهرة فيما حكي عن اللوامع واختاره وصار اليه في الجواهر مدعيا انه المشهور نقلا وتحصيلا القول الرابع ما عن اللوامع انه حكاه عن بعضهم من الميل الى التفصيل بين ما لو كان المغسول هو الثوب فيجب غسله في الراكد بقسميه مرتين وفي الجاري مرة واحدة وبين ما لو كان غير الثوب فيجب غسله في الجاري والكر والقليل باسرها مرتين القول الخامس ما اعتمد عليه في المستند ان المغسول ان كان هو البدن لزم فيه المرتان عند غسله بالقليل واكتفى فيه بالمرة عند غسله في الكر والجاري وان كان هو الثوب لزم فيه المرتان عند غسله بالقليل والكر واكتفى بالمرة عند غسله في الجاري حجة القول الاول اطلاق صحيحة ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين فان اطلاق الامر بالغسل مرتين يسري الى الجاري والكثير كما يسري الى الراكد القليل والاطلاق قول ابي عبد الله ع في ذيل حسنة الحسين بن ابي العلاء اغسله مرتين جوابا عن قول الراوي وسئلته عن الثوب يصيبه البول ومثلها ما في ذيل رواية احمد ابن ابي نصر البزنطي وقد تقدم جميع ذلك وليس في الاخبار مفصل سوى صحيحة محمد بن مسلم وهي وحدها لا تكافؤ تلك الاطلاقات التي تضمنتها اخبار معتبرة فيها الصحيح كرواية ابن ابي يعفور والبزنطي والحسن كالصحيح كحسنة الحسين بن ابي العلاء واجيب بان صحيحة محمد بن مسلم

يتعين تقديمها لانها معتضدة بالشهرة العظيمة وانها مقيدة وان الظاهر خروج مطلقات اخبار المرتين مخرج الاغلب لندرة الكر والجاري في زمان صدورها حجة القول الثاني اما على لزوم التعدد في الراكد بقسميه فهي استصحاب النجاسة دون اطلاق النصوص الآمرة بالمرتين حتى يقال انها واردة مورد الغالب بغلبة القليل وندرة الكر والجاري في زمان صدور الاخبار واما على الاكتفاء بالمرة في الجاري فهي قول ابي عبد الله ع في صحيحة محمد بن مسلم وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة والرضوي فان اصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره قال في الرياض بعد ذكرهما وفيهما مفهوما في الاول بعد ذكرهما وفيهما مفهوما في الاول ومنطوقا في الثاني بحسب العموم رد للقول بنفي التعدد فيما عدا القليل على الاطلاق الا ان يجاب بالورود مورد الغلبة انتهى حجة القول الثالث ان اعتبار التعدد في الغسل مخالف لاصالة البراءة ولاطلاقات الغسل لاستلزامه تقييدها فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر المتيقن خروجه عن تحتها وهو القليل لغلبة وجوده وندرة ما عداه في زمان صدور الاخبار واجيب عنه بان مقتضى الاصل ههنا هو الاشتغال واستصحاب النجاسة دون البراءة لثبوت النجاسة المقتضي لليقين بالخروج الى الطهارة وان الاطلاقات تقيدت بصحيحة محمد بن مسلم لان مفهوم قوله وان غسلته في ماء جار فمرة هو انك ان لم تغسله في الجاري فلا يكفي المرة وهو يعم الراكد الكثير كما يعم الراكد القليل والظهور اللفظي يجب العمل به ولا وجه للاخذ بالقدر المتيقن الا فيما كان مهملا كالنبي ومن هنا قال المحقق البهبهاني ره في حاشية ك معلقا على قوله فان غسلته في ماء جار فمرة ظاهر هذا كونه مرتين في غير الجاري لمفهوم الشرط الا ان يقال بعدم العموم في المفهوم او ان الراكد الكثير كان نادرا والاطلاق ينصرف الى المتعارف ولذا حكم صاحب ك بان الظاهر من الاخبار المتضمنة للمرتين كونه في القليل انتهى والانصاف ان كون الراكد الكثير نادرا في تلك الاعصار لا يخلو عن قرب بل هو مما تطمئن به النفس فلو اعتمدنا على مثل هذه الغلبة بالنسبة الى القليل كان الراكد الكثير مسكوتا عنه في منطوق الحديث ومفهومه وكان اللازم في حكمه هو الرجوع الى مرجع ويستفاد منهم هنا مسلكان احدهما ان المرجع انما هو استصحاب النجاسة بعد الغسل مرة في الكثير الراكد لما عرفت من كون الاخبار الآمرة بالمرتين ايضا وردت مورد الغالب وهو الغسل بالقليل لندرة ما عداه في زمان ورود الاخبار مضافا الى ما ذكره صاحب ئو ره بعد استظهاره لهذا القول والاستدلال عليه بالصحيحة والرضوي من قوله ولا معارض لهما الا اخبار المرتين المتقدمة والظاهر تقييدها بالقليل كما هو الظاهر منها او الغسل في بعض انتهى وان كان الغسل لا دلالة فيه على كون الماء قليلا ولا يخفى انه بناء على الوجهين المذكورين يكون اقامة الدليل وظيفة من يدعي الاكتفاء بالمرة في الكثير الراكد لكن لا يخفى ان الرجوع الى الاستصحاب هنا مبني على عدم الالتفات الى الاطلاقات الناطقة بالامر بغسل البول او على دعوى ورودها لمجرد التشريع وكان صاحب ئو ره تنبه لهذا فرام تطبيق صحيحة محمد بن مسلم والرضوي على القول الثالث الذي هو مختاره فقال يمكن ان يكون ذكر الجاري في الخبر المذكور انما هو من قبيل التمثيل لا من قبيل الحصر ثم قال واما قوله ع في كتاب الفقه ومن ماء راكد مرتين فينبغي حمله على الاقل من كر انتهى وانت خبير بانه لا مجال لاثبات المطلوب في مقام الاستدلال بمثل دعوى امكان كون ذكر الجاري لمجرد التمثيل وكذا حمل الراكد على ما هو اقل من كر فان كلا منهما خلاف الظاهر فلا بد في ارتكابه من قرينة والتي لم اجدها الا ان يقال ان ارتكاب الثاني انما هو من جهة ان اغلب ما كان يوجد للراكد انما هو القليل ثم انه ربما يستشكل في الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم بجهة اخرى وهي ان قوله ع اغسله في المركن مرتين بمنزلة الجملة الشرطية ضرورة انه ليس مراده ع تعيين الغسل في المركن عليه بل مراده تعليق الغسل مرتين على كونه في المركن خصوصا بملاحظة المقابلة بقوله فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ومع مفهوم قوله ان غسلته في المركن فمرتين هو انه ان لم تغسله في المركن فلا يلزم الغسل مرتين وهو عام شامل لما اذا غسله في الكثير والجاري ومفهوم قوله وان غسلته في جار فمرة هو انه ان لم تغسله في الجاري فلا يكفي المرة بل يلزم غسله مرتين وهو يعم الراكد القليل والكثير فيتعارض المفهومان في الكثير الراكد فلا يبقى مجال للاستدلال بالصحيحة على حكمه وقد يجاب عن ذلك بما تداول ذكره في السنة مشايخنا من انه قد يذكر بعد الجملة الشرطية جملة شرطية اخرى هي تمام مفهوم الجملة الاولى او بعضه فلا يكون للثانية مفهوم بل تكون تاكيدا للاولى ومن هذا القبيل ما رواه اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان قد رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد

صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلوة ولذلك قلنا في محله ان مقدار الدرهم من الدم غير معفو عنه ففيما نحن فيه نقول
ان قوله ان غسلته في ماء جار مرة ليس له مفهوم حتى يقال ان مفهومه انك ان لم تغسله في ماء جار لم يكف مرة واحدة حتى
يعارض مفهوم الجملة الاولى فتقابل الجملتين هنا على حد تقابل الجملتين في رواية الجعفي والذي يعتقد صحيحه ان شيئا
من الاشكال وجوابه ليس له موقع لان الجملة الاولى لو كانت بصورة الشرطية لم يكن لها مفهوم فكيف مع كونها ليست بصورة
الشرطية وذلك لان مفهوم جملة ان غسلته في المركن فمرتين هو انك ان لم تغسله في المركن فليس يلزم المرتان وهذا قد يقال
ان لم يكن لك ولذلك لا يلزم اختيار نه وقد قررنا في محله ان كل مفهوم يكون من قبيل الضروريات لا يساق لبيانه الكلام
كالمنطوق حذرا من لزوم اللغو فيكون الكلام خاليا عن المفهوم ومثله الجملة فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة لان
مفهومها هو انك ان لم تغسله في ماء جار فلا يكفي المرة فالجملتان كلتاهما خاليتان عن المفهوم وانما سيقتا لبيان منطوقيهما
لعدم تعارف الكثير الراكد وبهذا البيان يعلم ان هذا الحديث يفارق حديث الدم من جهة ان المذكور هناك ان الدم ان كان اقل
من درهم لان وجود الدم هناك مفروض فيكون مفهومه هو انه ان لم يكن الدم الموجود اقل من درهم فيشمل ما لو كان مساويا
للدرهم فلا يكون للجملة الثانية وهي انه ان كان اكثر من قدر الدرهم مفهوم ويحصل مما بيناه ان الكثير الراكد يجب
فيه الغسل مرتين بحكم استصحاب النجاسة بعد الغسل مرة ان قلنا بكون اخبار المرتين ناظرة الى القليل ثم ان هذا كله
انما هو بناء على العبرة بمفهوم الشرط ويمكن ان يقال ان التقييد بقوله في المركن مما يفيد المفهوم ولو بقرينة المقام وقد قلنا
في الاصول ان التقييد بالوصف وغيره مما لا يقول بافادته الانتفاء عند الانتفاء بحسب الاصل قد يفيد لخصوصية
المقام فالتقييد بالمركن في مقابل الجاري يفيد للمفهوم ويصير محصله انه لا يجب غسله في غير المركن مرتين ومعلوم ان الماء
الذي يسع المركن لا يكون الا قليلا ولا يتوهم ان ذكره في الحديث جرى في مقابلة الصب عليه في غير المركن لان مقابلته
بالجاري في الفقرة الاتية قرينة على ان ذكره في الفقرة الاولى بملاحظة وصف القلة كما هو المنساق الى الذهن وعلى
ما بيناه يصير غير المركن في المفهوم في قوة غير القليل ويكون قوله فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة مصرحا ببعض المفهوم
وح ينطبق الحديث على القول الثالث الذي عليه كلامنا هذا هو الكلام في المسلك الاول لكنه كما عرفت الاشارة اليه
مبني على انكار اطلاقات الغسل والا انقلب الامر فيكون اثبات المرتين في الكر هو المحتاج الى الدليل ويكون ذلك على وجهين
احدهما انكار وجودها راسا والاخر انكار ورودها مورد الاطلاق بدعوى انها وردت لبيان حكم اخر وهو كون البول
محتاجا في ارتفاع اثره الى الغسل وكونه نجسا واجب الازالة لا لبيان ان مسمى الغسل كاف في ازالته وثانيهما ان المرجع بعد ذلك
انما هو اطلاقات الغسل مثل ما رواه الكليني ره بسنده والشيخ ره بسنده عنه مسندا الى عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وما رواه الكليني ره ايضا عن علي بن محمد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اغسل
ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه فح يقال ان اخبار المرتين لما اختصت بحكم غلبته القليل وندرة الكثير والجاري او بحكم سياقها كالاشتمال
على الصب مثلا بالقليل فقد قيدت الاطلاقات بهذا المقدار وبقي تحتها الكثير والجاري يكتفى فيهما بالمرة الواحدة و
صحيحة محمد بن مسلم وان لم تشتمل على المرة في الكر لسكوتها عنه الا انها صرحت بالاكتفاء بها في الجاري فهي موافقة للاطلاقات
من هذه الجهة وموكدة لها وهذا المسلك قد سلكها صاحب الجواهر ره كما يشير اليه ستدلاله لهذا القول بالاطلاقات وان تمسك
بغيرها ايضا فانه صرح بان الاقوى في الكثير الراكد عدم اعتبار العدد لاطلاق الامر بالغسل وامكان دعوى القطع بمساواته
للجاري بعدما عرفت من عدم اعتبار الجريان بل ومع اعتبارها اذ فرض اختلاف سطوح الراكد عليه بتحريك ونحوه بل
لعل الكثير من الراكد اذا فرض جريانه في ساقية ونحوها داخل في اطلاق الجاري اذ تخصيصه بالنابع عرف الفقهاء او بعضهم على
الظاهر فيشمله الصحيح يعني صحيح ابن مسلم ح هذا القسم منه وتتم في الباقي بعدم القول بالفصل كما انه يمكن القطع بمساواة بعض
افراد الجاري للراكد على العرف الشرعي كالنابع غير السائل من العيون ونحوها خصوصا في المنقطع فعليته تبعها بسبب المخرج
منها من الماء وان كانت متعددة بل يمكن ارادته غير المنفعل من الجاري في الصحيح بقرينة مقابلته بالمركن ومعارضته باحتمال
ارادة مطلق الراكد من المركن وان كان كرا بقرينة مقابلته بالجاري يدفعها وضوح رجحان الاول عليه للمعلومية مساواة

الكر للجاري في ساير احكامه او اكثرها ولذا وردان ماء الحمام كالجاري بخلاف المركن بل لعل التجوز بمثله عن الكثير الراكد بعيد مستهجنا
بل قد يظهر من التامل في هذا الاخير دليل اخر على المطلوب بدعوى استفادة تنزيل الكر منزلة الجاري فيما يتعلق بالنجاسة والتطهير
وغيره من الاستقراء والتتبع بل ورد التصريح به في الحمام سيما بناء على ما اختاره بعضهم من عدم خصوصيته له في ذلك هذا
مع ما عرفت من ظهور ادلة المرتين في القليل من حيث اشتمالها على الصب ونحوه بل الغسل فيها من حيث ظهوره بسبب مقابلته
بالصب في العصر ونحوه الذي قد عرفت سقوطه بالكثير مع معروفية التطهير بالقليل في ذلك الزمان والمكان لقلة الكثير
فيهما فضلا عن التطهير به ومما يمكن ان يؤيد به ايضا من الاعتبار من حيث ان الماء الكثير اذا استولى على عين النجاسة وان كان
مغلظة استيلاء شاعت اجزاؤها فيه واستهلكت سقط حكمها شرعا فالمتنجس اذا استولى الماء على اثار النجاسة اولى
بالسقوط وبصيرورة وجودها كعدمها والا لكان الاثر اقوى من العين فيشرف الفقيه على القطع بالاجتزاء بالمرة المزيلة
للعين انتهى ويمكن المناقشة في التمسك بالاطلاقات من وجهين احدهما انها وردت مورد حكم اخر وهو مجرد التشريع
بمعنى ان البول نجس وانه يجب ازالته ولا يلزم من هذا كونها مسوقة للبيان بمعنى الامر بطبيعة الغسل المقتضي للاكتفاء بايجاد
فرد منها يحصل بالمرة لكنه يندفع بان الاصل ان لم ندع الظهور هو كون الخطاب لاجل البيان ولا نريد بالبيان مقابل الاجمال
من جميع الجهات حتى يقال ان افادة مجرد التشريع ايضا بيان بل نقول ان الاصل هو ان يراد باللفظ ما يقتضيه طبيعته من
حيث هو والامر المتعلق بالطبيعة يقتضي بحسب وضع مادته وهيئته مطلوبية تلك الطبيعة وايجاب ايجادها في ضمن ما تسري
اليه وهذا لا نعدل عنه الا لداع خارجي واذا شك فيه كان مقتضى الاصل عدمه وعلى هذا استقر طريقة اهل المحاورة
من اهل الالسنة واللغات فالطبيب الذي يامر المريض بشرب الدواء في اول اخذه في بيان العلاج لولا دلالة المقام على
ارادته مجرد كون وظيفة المريض شرب الدواء اعتمادا على ما سيبينه كان اللازم حمل كلامه على الاطلاق وكذا ما ورد في اوائل
الاسلام من مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وامثال ذلك وكذا ما ورد في مقام التاكيد من جهة العلم بتكرره وكذا الحال
في نظائر ذلك من التورية والتقية وافادة علم المتكلم بمضمون الكلام المعبر عنه عند علماء البيان بلازم فائدة الخبر والحاصل ان
الاصل الذي استقر عليه طريقة اهل المحاورات انما هو الاخذ بما يقتضيه طبيعة اللفظ من حيث هو كلما وقع الشك بين ارادته و
ارادة ما يتبع شيئا من الدواعي الخارجية فلا يعدل عن ذلك الا لصارف يعتد به فاذا شك في ورود الخطاب لمجرد التشريع او
لبيان اعطاء الاطلاق تعين الثاني والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال وثانيهما انهم التزموا بكون الغالب في ذلك الزمان هو القليل
واعترفوا بندرة الكثير والجاري وعلى هذا يلزم خروج الاكثر عن تحت هذه الاطلاقات وبقاء النادر تحتها وهذا يورث الوهن
ويمكن دفعه بان تقييد المطلق الى ان يبقى واحد مما لا اشكال فيه كما صرحوا به في الاصول فالحال في المطلق على خلاف ما عليه
العام المصطلح عليه في تلك الصناعة واما ما ذكره من دعوى القطع بمساواة الكر للجاري فلا يخفى ما فيه لانه في مرتبة الدعوى فلا يجدي
في الزام الخصم واما ما ذكره من دخول الكثير من الراكد اذا فرض جريانه في ساقية ونحوها في الجاري فهو ممنوع لان ما ذكره الفقهاء
ليس اصطلاحا منهم في الجاري وانما يريدون به ما هو المتداول في العرف العام من ارادة ما يخرج عن مادة وبعبارة اخرى الجاري
بالطبع من مبدء والا لصدق الجاري على ما دون الكر اذا جرى على الارض مثلا فالمعيار هو الخروج من المادة وبذلك يدخل
النابع غير السائل من العيون في الجاري دون الراكد واما ما ذكره من امكان ارادة غير المنفعل من الجاري ففيه انه مما لا يساعد
عليه الاستعمال ومجرد ذكره في مقابل المركن لا يصلح لتعيين هذا القيام احتمال ان الاقتصار على القسمين انما هو لندرة
الكر كما اعترف بها في كلامه المذكور بل نقول ان هذه الدعوى لا يثبت الا بعد اثبات ان المخاطب كان عالما بمشاركة الكر للجاري
في اكثر الاحكام حتى يصح التجوز من جهة العلاقة وهو غير معلوم بل مقتضى الاصل عدمه ولهذا لم يفهم احد الى زمان صاحب
صاحب الجواهر ره كون ذكر الجاري لمجرد المثال لغير المنفعل والى زمان صاحب الجواهر ره كون المراد بلفظ الجاري ما يعم الكر و
الجاري اعني غير المنفعل ولا ينبغي حمل لفظ المعصوم ع على هذه الاستعمالات التي تشمئز منها القلوب ومن هنا يظهر وهن التمسك
بالاستقراء في تنزيل الكر منزلة الجاري واما ما ذكره من ورود التصريح بمساواة الكر في الحمام للجاري ففيه ان التقييد بالحمام
يكشف عن كون ما عدا ماء الحمام ليس بمنزلة الجاري فهو على خلاف المطلوب ادل وحذف قيد الحمام خروج عن قصد السبيل

لعدم قيام الدليل عليه واما ما ذكره من ظهور ادلة المرتين في القليل من حيث اشتمالها على الصب ونحوه بل الغسل فيها من حيث ظهوره
بسبب مقابلته بالصب في العصر ونحوه الذي قد يبنى على سقوطه بالكثير ففيه انه قد ورد في بعض اخبار المرتين لفظ الصب وحده وهي
حسنة ابي اسحق النحوي وورد في بعضها لفظ الغسل فقط وهي صحيحة ابن ابي يعفور وورد في جملة منها الجمع بين الصب بالنسبة الى
الجسد والغسل بالنسبة الى الثوب وهي حسنة الحسين بن ابي العلاء ورواية البزنطي واللازم هو الاخذ بكل منها بمقدار مدلوله فما
اطلق منها على القليل يعمل به فيه وما استفيد منه معنى يعم القليل والكثير يؤخذ بعمومه وذكر الغسل بالنسبة الى الثوب في مقابل
الصب بالنسبة الى الجسد لا يخص الغسل بالقليل واما العصر فلم يوجد الا في الفقه الرضوي وقد صرح هو ره بعدم حجيته و
اما ما ذكره من معروفية التطهير بالقليل في ذلك الزمان فهو حق الا ان الكلام في صيرورته مثل ذلك قرينة على المراد وفي صحة اعتماد
المتكلم عليه وان شئت تقريب المطلوب ذكرت لك مثالا وهو ان آبار المشهد المقدس لعلها من قبيل الجاري فلا يجري عليها احكام
البئر الراكد فلو فرض ان رجلا من العوام سئل فيه المفتي عن حكم حمار وقع في بئر داره فمات فيها فهل تجد من نفسك الرخصة للمفتي
في ان يطلق القول فيقول لا يجب ولا يستحب بموت الحمار نزح مقدار من ماء البئر نعم لا مناص من العبرة بالغلبة اذا استعمل لفظ
المطلق في شيء من اصنافه او افراده بحيث يسبق ذلك الصنف او الفرد الى الذهن عند اطلاق ذلك اللفظ وليس ذلك مما
نحن فيه واما ما ذكره من التأييد بالاعتبار ففيه مع ان الاعتبار لا اعتبار به في الاحكام الشرعية ان قياس ما نحن فيه على ما
اذا استولى الكر على عين النجاسة فشاعت فيه اجزاؤها واستهلكت قياس مع الفارق لان مقتضى هذا الفرض انه لا يبقى منها عين
ولا اثر فليس هناك موضوع حتى يصح اجراء حكم النجاسة او يشك في جريانه عليه وهذا بخلاف ما نحن فيه فانا نشك في تطهير الكر
للاثر الموجود في الثوب مثلا وعدم تطهيره اياه وهذا بعينه مثل ما لو قيل ان الكلب في المملحة صار طاهرا بالاستحالة وهو عين
الملح فيجب ان تكون المملحة تطهر الثوب بملاقاته اياها لان الموجود فيه انما هو اثر النجاسة والا لزم ان يكون الاثر اقوى
من العين فتدبر حجة القول الرابع ما ذكره في المستند من ان نظر القائل به في الثوب الى صحيحة محمد بن مسلم المفصلة في الثوب
بين القليل والجاري بايجاب المرتين اذا غسله بالاول والاكتفاء بغسله مرة واحدة في الثاني واما في البدن فاعتمد على
الروايات الناطقة بالصب على الجسد مرتين كرواية الحسين بن ابي العلاء وحسنة ابي اسحق النحوي ورواية البزنطي المتقدمات
حجة القول الخامس اما على دعواه الاولى اعني التفصيل في البدن بالاكتفاء بمرة واحدة في الكر والجاري بمرة واحدة وايجاب
مرتين في القليل فهي مطلقات الامر بغسل البدن من البول المقتضية لاجزاء الماهية فيه كحسنة الحلبي قال سئلت الصادق ع
عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا وصحيحة العجلي عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول اصابه
فلا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده او ثيابه
الى غير ذلك من الاخبار الواردة فيمن نسي غسل ذكره وصلى وغيرها قال ره واما اخبار المرتين المتقدمة في الجسد فهي لمكان الامر بالصب
صريحة في القليل اذ لا صب في غيره الا بعد اقتران القليل منه واما على دعواه الثانية اعني التفصيل في الثوب بايجاب مرتين في
القليل والكر والاكتفاء بالمرة عند غسله في الجاري فهو الامر بغسل الثوب من البول مرتين في الاخبار المستفيضة المتقدمة
الشاملة باطلاقها للغسل في كل من الثلثة خرج الجاري بصحيحة ابن مسلم والرضوي المتقدمين وبقي الباقي قال ره ودعوى ظهور المستفيضة
في القليل ممنوع هذا والقولان الاخيران يدفعهما ما في المعتبر حيث قال يغسل الثياب والبدن من البول مرتين ثم جعله مذهب
علمائنا وهو يفيد عدم الفصل بين الثوب والبدن وفي الجواهر انه لا قائل بالفصل الا ما يظهر مما حكي من نسخة جامع ابن
سعيد الفرق بين الثوب والبدن ثم قال وظني انها غلط لان المنقول عنه التفصيل بين الجاري والراكد باعتبار المرة والمرتين من غير
فرق بين الثوب والبدن وعلى كل حال فهو في غاية الضعف ولا يقدح في دعوى تحصيل الاجماع على عدم الفصل انتهى ولا يدفعهما
ما في الذخيرة من ان خبر الحسين بن ابي العلاء متضمن لحكم الجسد وهو من الاخبار المعتبرة وكذا حسنة ابي اسحق النحوي عن الصادق ع
ولا يبعد ان يكون اجتماع هذين الخبرين مع نقل الاتفاق كافيا في اثبات المرام انتهى وذلك لان الخبرين المذكورين تضمنا لفظ الصب
فيختصان بالقليل فلا ينافيان القولين المذكورين والتحقيق في هذا المقام ان اطلاقات الغسل موجودة وهي تشمل الثوب والبدن
ومقتضاها الاكتفاء بالمرة مطلقا سواء كان الغسل بالقليل ام بالكثير ام بالجاري وقد قيدت باخبار المرتين لما عرفت من ان فيها ما اشتمل

الثلثة وهي ايضا قد قيدت بصحيحة محمد بن مسلم التي استفدنا كونها تعم في الاكتفاء بالمرة الكثير والجاري بقاعدة المفهوم المستفاد
من القيد لاقتضاء المقام لكن يبقى هنا اشكال وهو انه قد عكس في الرضوي فاخر ما هو المقدم من الجملتين وقدم ما هو المؤخر فقال
فان اصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين وهو ينافي الاكتفاء بالمرة في الكثير لكن هذا الاشكال انما
يتجه على من يقول بحجيته ونحن في فسحة من ذلك وعلى ما ذكرناه من البيان تكون صحيحة محمد بن مسلم موافقة للاطلاقات في الكر و
الجاري لانها قيدت اخبار المرتين بالقليل الرابع انه هل يلحق بالثوب والبدن غيرهما مما عدا الاواني كالبساط والفراش
ونحوهما ام لا فيه قولان احدهما اللحوق قال في الذخيرة المنقول عن ظاهر جماعة من الاصحاب طرد الحكم بالمرتين من
نجاسة البول في غير الثوب والبدن مما يشبههما فيعتبر الغسلتان فيما يمكن اخراج الغسالة منه بالعصر من الاجسام المشتبهة
بالثوب والصب مرتين فيما لا مسام لها بحيث ينفذ فيه الماء كالخشب والحجر واستثنى البعض من ذلك الاناء فاكتفى بالمرة و
سيجيء حكمه ولعلهم نظروا في هذه التعدية الى المشابهة الصرفة او مع ادعاء الاولوية في الفرع والاول قياس غير معتبر و
اثبات الثاني مشكل هذا كلامه ره وزاد في المستند التمسك لهذا القول بالاستصحاب ورده بما سيأتي الاستدلال به
للقول بكفاية المرة من الاطلاقات التي اكتفي فيها بالامر بالغسل وفي الحدائق ذكر وجها آخر لهذا القول بعد استبعاد ما
وجهه به صاحب الذخيرة فقال بل الظاهر ان الوجه في ذلك انما هو احتمال خروج الثوب والبدن في الاخبار مخرج التمثيل بناء
على انه الفرد الغالب في ملاقاة النجاسة فلا يقتضي حصر الحكم عليهما وان خصوص السؤال عنهما لا يخصص انتهى ثم ان صاحب
الحدائق بعد نقل عبارة الذخيرة تصدى لتحقيق تعيين القائل بالقول المذكور فقال قد ذهب الشهيد ره في اللمعة والرسالة
والمحقق الشيخ علي ره الى وجوب المرتين مط من نجاسة البول وغيرها في الثوب والبدن وغيرهما عدا الاواني وذهب شيخنا في
الروضة الى وجوب المرتين من نجاسة البول خاصة في الثوب والبدن والمرة الواحدة في غيرهما والنقل المذكور عن جمع من الاصحاب
انما ينطبق على مذهب الشهيد الثاني القائل بوجوب التثنية في نجاسة البول كائنة ما كانت الا ان ما ذكره من التقييد بما يشبههما
لم اقف عليه في كلامه بل ظاهره التثنية من وجوب البول مط انتهى ثم استظهر عدم اللحوق فيكتفي في غسل البول مما عدا الثوب والبدن
بمرة واحدة قال في الذخيرة عقيب كلامه الذي تقدم ذكره بلا فصل ما نصه فاذن الاقتصار في الحكم على مورد النص غير بعيد كما
نقل التصريح به عن بعض الاصحاب وربما يفهم من كلام المحقق وقد ورد في بعض الاخبار الصحيحة اطلاق الامر بالغسل في الفراش
ونحوه اذا اصابه البول وستسمعه من قريب انتهى واشار بذلك الى صحيحة ابراهيم بن ابي محمود في الطنفسة والفراش يصيبهما البول
كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل منه ما ظهر منه في وجهه وزاد في المستند التمسك بموثقة عمار في موضع من
البيت يصيبه القذر وبرواية نشيط يجزي من البول ان يغسل بمثله وحسنة الحلبي وصحيحته في بول الصبي الذي لا يأكل المتقدمة ثم قال
واختصاص الاولى بالطنفسة والفراش والثانية بموضع من البيت والثالثة بما يتحقق فيه الغسل من مثل البول بعد اطلاق
الرابعة غير ضائر مع تمامية المطلوب بعدم القول بالفصل ثم حكم بان القول بكفاية المرة في غسل البول من غير الثوب والبدن
هو الاصح ثم انه اورد على نفسه سؤالا وهو انه لا يثبت من الاطلاق عدم لزوم الزائد الا بضميمة الاصل وهو لا يدفع الاستصحاب
بل الاستصحاب يدفعه كما بين في موضعه واجاب بقوله قلنا نعم في الواجبات والمستحبات ونحوهما مما لا يوجب تعلق الحكم بالماهية الا
ثبوته لها في الجملة واما في السببية والمانعية والحرمة ونحوها فمقتضى ثبوت الحكم للمطلق ثبوته اينما وجد بجميع افراده فلزوم الزائد
ينافي مقتضى نفس الاطلاق الا ترى ان قوله يجب الغسل لا ينافي لا يجب الغسل مرتين بخلاف الغسل سبب للطهارة فانه ينافي
الغسل مرة او مرتين ليس سببا لها وقوله ع في رواية نشيط بن صالح يجزي من البول ان يغسل من قبيل الثاني بل جميع افراد الغسل
وانها بمنزلة قوله غسله سبب لتطهيره اجماعا ولان الامر به ليس الا للتطهير قطعا وليس تعبدا محضا فالغسل من الاسباب ولذا ترى
العلماء كافة يحكمون بالتطهير بما ورد الامر به في باب الطهارات والنجاسات انتهى وانت خبير بانه لا وقع للسؤال المذكور لانه ان
اراد بالاصل الذي لا يثبت عدم لزوم الزائد من الاطلاق الا بضميمته اصالة الاطلاق التي هي شعبة من شعب اصالة الحقيقة فهو
حق الا ان قوله بان ذلك الاصل لا يدفع الاستصحاب بل الاستصحاب يدفعه غير سديد لان اصل الحقيقة من قبيل الاصول اللفظية التي
تقدم على كل اصل عملي استصحابا كان او غيره وان اراد به اصالة البرائة فهو باطل لانه مع وجود الدليل الاجتهادي الذي هو المطلق

يبقى لاصل البرائة ولا لغيرها من الاصول العملية مسرح ولا مسرى وضح هنا بعلم انه لا وقع لما ذكره من الجواب ايضا من حيث ابتنائه
على التفصيل في الاصل بالنسبة الى الموردين مضافا الى ان ما ذكره من ان ثبوت الحكم للمطلق ثبوته اينما وجد بجميع افراده هو ان
الثانية والثالثة وغيرهما من الافراد سبب للتطهير وهو ينافي ما هو بصدده ولما ذكره من الاستشهاد بعدم المنافات
في الحكم الوجوبي وثبوتها في الحكم بالسببية بالنسبة الى نفيها مقيدة بالمرة او المرتين فلا يخفى سقوطه لانه ان اراد بالتنافي
التناقض على وجه التساوي بين القضيتين بالعموم والخصوص فهو منتف في كليهما وان اراد به ما يعم التخالف بالاطلاق
والتقييد او العموم والخصوص فهو موجود في المقامين والتحقيق في اصل المسئلة ان الاطلاقات التي تمسكوا بها من
صحيحة ابراهيم بن ابي محمود وما بعدها من الاخبار كلها واردة مورد حكم اخر غير بيان الاطلاق ولا يرتفع استصحاب النجاسة
الا بالغسل مرتين فالقول بوجوبها في غير الثوب والبدن للتطهير من البول هو الاقوى الخامس ان اصحابنا اختلفوا
في حكم غير البول من سائر النجاسات اذا اصابت غير الاواني على اقوال اولها ما ذهب اليه جماعة من الاكتفاء بالمرة الواحدة
وحكي المصير اليه عن الشيخ ره في ط قال الشهيد ره في الذكرى ما صورته وفي ط لا يراعى العدد الا في الولوغ انتهى ويستفاد منه
امور منها عدم لزوم العدد في جميع ما عدا البول والولوغ من جهة الاندراج في المستثنى منه ومنها عدم لزومه في البول ايض
وحيث ان كلامنا هنا في تحقيق ما عدا البول يكون هذا القول من اقوال المسئلة وشمول كلامه ره للبول ايض غير ضار
لما نحن بصدده ومنها ان الغسلة الواحدة تكفي وان كانت هي التي يحصل بها ازالة عين النجاسة وقد صرح بكون ذلك
مقتضى كلام صاحب ك واختاره وربما امكن ان يقال ان في تقييد المصنف ره البول بالمرتين والسكوت عما عداه اشارة الى هذا
القول وقد حكم بهذا القول في الذكرى في صدد كلام حيث قال يكفي الغسل مرة في غير الاناء لقول النبي صلى الله عليه وآله في دم الحيض حتيه
ثم اغسليه وكذا اوامر الغسل والامر المطلق لا يقتضي التكرار ثم قال اما البول فيجب تثنيته لقول الصادق عليه السلام في الثوب يصيبه البول
اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء انتهى ثانيها ما ذهب اليه المصنف ره في المعتبر حيث قال وهل يراعى العدد في غير البول
فيه تردد اشبهه انه يكفي المرة بعد ازالة العين لقوله عليه السلام في دم الحيض حتيه ثم اغسليه والامر المطلق يتناول المرة انتهى ثالثها ما
صار اليه جماعة اخرى من اعتبار المرتين وهم بين مطلق للقول على وجه يظهر منه العموم ومقتصر على الثوب والبدن بل على
الثوب فقط ومن الفريق الاول من هذين الفريقين الشهيد ره في الذكرى بالنظر الى اخر كلامه لانه قال بعد ما حكيناه عنه ولو
قيل في الباقي كذلك كان اولى لمفهوم الموافقة فان نجاسة غير البول اشد وظاهر التعليل يعني قوله في حسنة الحسين بن ابي العلا
فانما هو ماء ثم قال ويجب الثالثة انتهى رابعها ما عن العلامة ره في التحرير من انه يغسل الثوب من البول مرتين والنجاسات العينية
اولى بتعدد الغسل اما ما لا يشاهد من النجاسات فانما تطهر بالمرة وعن المنتهى ان النجاسات التي لها قوام وثخن كالمني اولى بالتعدد
في الغسلات قال فيما حكي عنه ويؤيده قول ابي عبد الله عليه السلام في رواية الحسين بن ابي العلا وقد سئل عن البول يصيب الجسد صب
عليه الماء مرتين فانما هو ماء فانه يدل بمفهومه على ان غير الماء اكثر عددا او ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام
انه ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول وتمسك بعضهم بالخبر المتضمن لتعليل ايجاب المرتين بان واحدة تزيل والاخرى تطهر و
قال في ئق بعد ذكر الوجوه المذكورة ما لفظه لا يخفى ان مقتضى ما ذكره هو ه سو كون البول اضعف نجاسة من الدم ان البول كما ذكر ثم
ماء والدم له قوام ونحن مع ان الامر بالعكس حيث انه قد عفي عن الدم في مواضع كما تقدم والبول لم يعف عن قليله وكثيره
بل يجب ان التزالا تا نقول الاحكام الشرعية لا مسرح للعقل فيها بالكلية بل هي تابعة للنصوص الشرعية ولا ريب ان مقتضى
الخبرين المذكورين ان البول اضعف حكما بالنسبة الى الازالة مما له قوام وثخن وان كان بالنسبة الى العفو اقوى اذ لا منافاة
مع اختلاف الحيثية انتهى وقد علم وجه قول من اقتصر على الثوب او عليه وعلى البدن او التعدية الى غيرهما مما قدمناه في البول واجاب
في الذخيرة عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبمنع اولوية التعدد وانقضى ما سلمه توقف ازالة هذه النجاسات على امر زايد
على ما يعتبر في البول ولقلة الحشو والفرك المزيل للنجاسة ولا يلزم منه اعتبار التعدد نعم صلح ان اعتبر بعد زوال العين ولما عن الرواية
الاولى فبما يقرب من ذلك واما عن الرواية الثانية فبانها لا دلالة لها على المطلوب فان الظاهر ان التشديد في المني باعتبار التاكيد
في وجوب ازالته وشدته انه من اهل بردة المذهب اليه لعامة من القول بطهارته ولا دلالة في الرواية على ان التشديد انما هو باعتبار

كيفية الغسل واما التمسك بالتعليل المذكور اخيرا فقد عرفت اندفاعه بعدم وجود اصل التعليل في كتب الاخبار بقي هنا امران احدهما
ان وجه افتراق هذا القول عما قبله سوى ما اشار اليه ذيل عبارة التحرير المتقدمة من قوله اما ما لا يشاهد من النجاسات فانما تطهر بالمرة فقد
جعل حكم المرتين مخصوصا بالتخين والمراد بها ليس هو ما بلغ في الغلظة مبلغ المني كما قد يوهمه التمثيل بالمني في عبارة المنتهى فجميع ما لم يكن
من قبيل المياه داخل في الثخين كما صرح في الحدائق بكون الدم ثخينا وقال في كشف اللثام اما غير البول فالمص في التحرير والمنتهى على
ان ما له ثخن وقوام كالمني اولى بالتعدد من البول وايده بقول الصادق عليه السلام للحسين بن ابي العلا آه ويمكن حمل ما ليس له ثخن وقوام كالمياه
النجسة على البول بهذا الخبر وبصحيح محمد بن مسلم انه ذكر المني انتهى فمثل لغير الثخين بالمياه النجسة وهو يعطي ان ما فوقها في الغلظة
من الثخين وثانيهما انه قال في ك بعد ذكر القولين وادلة الطرفين ما صورته والمعتمد الاجتزاء بالمرة المزيلة للعين مطلقا لما بيناه
فيما سبق من انتفاء ما يدل على نجاسة شيء من الاعيان بهذا العنوان وانما استفيد نجاستها من امر الشارع بغسل ما
اصابته والامتثال يتحقق بالمرة او اجماع الاصحاب على النجاسة وهو منتف بعد الغسلة الواحدة فيزول المقتضي للتنجيس ولا يعارض
باستصحاب حكم النجاسة لضعف التمسك به كما بيناه مرارا ولانه تبعيد لتسليمه انما يتمشى في الحكم المطلق لا المقيد كما لا يخفى انتهى وقال في المعالم
على ما حكي عنه بعد ذكر الاقوال ووجهها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ريب في البول في ايجاب التعدد بجري عليه حكمه فيراعى في الثوب صدق
اسم الغسل ويكتفي في البدن بالصب ويبنى اعتبار العصر في ذلك على التحقيق السابق وكذا الكلام فيما يشبه الثوب والبدن عند
عدم التعدية وقال ايقال فيه بالالحاق ينظر الى دليل التنجيس فان كان نصا فهو لا محالة يكون متضمنا للامر بالغسل فيراعى
فيه صدق اسم الغسل وان كان اجماعا فيحتمل اعتبار المرتين استصحابا بالحكم النجاسة الى ان يعلم المزيل ولا دليل على الاكتفاء بما
دونهما من جهة النص كما هو المفروض والنظر الى عموم كون الماء مطهرا ليس بسليم من قدح الاشكال وقد اشرنا الى وجهه في مباحث الماء
ويحتمل الاكتفاء بالمرة اقتصارا في الحكم بالتنجيس على موضع الوفاق وهو ما قبل المرة وتمسكا فيما بعدها باصالة البرائة
من التكليف بالزائد او الاجتناب ونحوه من لوازم النجاسة واستضعافا للتعلق في مثله بالاصل السابق لانه من قبيل الاستصحاب
المردود كما حقق في محله وهذا هو الحق وسنبني عليه فوائد جليلة في بقايا احكام النجاسات فلنجعله على ذكر فانه مدرك
قوي ولم يتفطن له احد من الاصحاب فيما اعلم انتهى وقال في الذخيرة بعد استقصاء الاقوال المذكورة ما لفظه والتحقيق ان الحكم
بنجاسته على وجهين الاول ما استفيد نجاسته من امر الشارع بغسله وح فالظاهر الاكتفاء بالمرة لصدق الامتثال ولان
الظاهر في مقام البيان انه لو وجب شيء زائد على الغسل لبينه الثاني ما استفيد نجاسته من الاجماع والامر فيه مشكل فيحتمل
اعتبار المرتين استصحابا بالحكم النجاسة الى ان يعلم المزيل والنظر الى عموم كون الماء مطهرا لكنهما لا يسلمان عن الايراد لما
عرفت من ضعف دلالة الاستصحاب المذكور مع ما قد عرفت من ضعف الوجه الثاني عن قريب ويحتمل الثاني اقتصارا في الحكم
بالتنجيس على موضع الوفاق وهو ما قبل المرة استنادا الى اصل البرائة من الزيادة فيما بعد ويرد عليه ما ذكرنا في المسئلة
السابقة من انه اذا لم يثبت الطهارة يلزم الاجتناب عنه في الصلوة تحصيلا لليقين بالبرائة من التكليف الثابت نعم ان ثبت
الاجماع على عدم الفرق بين القسمين كما هو الظاهر اتجه القول بالاكتفاء بالمرة مطلقا فتدبر انتهى واشار بضعف دلالة
الاستصحاب الى ان المقام من قبيل ما شك في مزيلية الشيء الموجود وهو الغسل مرة واحدة وقد تقرر في محله ان مذهبه هو انه لا
يعتبر الاستصحاب الا عند الشك في وجود المزيل الثابت مزيليته وكان ما ذكره صاحب ك في ذيل كلامه من انه بتقدير تسليمه انما
يتمشى في الحكم المطلق لا المقيد اشارة الى هذا القسم من المقيد الذي يشك في مزيلية شيء موجود بالنسبة اليه او الى مطلق الحكم
المقيد بالغاية على ان وجه وقع الشك في الغاية ولما قوله سابقا الصاحب المعالم والنظر الى عموم كون الماء مطهرا فكانه عطف
على الاعتبار المرفوع بقوله فيحتمل وقد تقدم في كلامه في اصل البحث عن ايجاب المرتين في البول استدلال العلامة ره للاكتفاء
بالمرة بان الماء غير مطهر عقلا لانه اذا استعمل في المحل جاورته النجاسة فينجس وهكذا دائما وانما عرفت طهارته بالشرع بتسميته
طهورا بالنص فاذا وجد استعمال الطهور مرة عمل عمله من الطهارة واجاب عنه صاحب الذخيرة هناك بانا لا نسلم دلالة الاية
على ان كل ماء مطهر لكل ما لاقاه باي وجه كان وقوله هيهنا مع ما عرفت من ضعف الوجه الثاني عن قريب اشارة الى ذلك
الجواب فيما ذكره في الاية حق لا اشكال فيه واما ما ذكره في الاستصحاب فنحن مضربون عنه كما فصلنا القول فيه في محله وان شئت

اوضح من ذلك قلنا ان التمسك بالاستصحاب وغيره من الاصول يتوقف على انتفاء الدليل المسوق للاطلاق واذا فرض انتفاؤه
او وجد دليل دال على الامر بالتطهير فعلى الاول مقتضى الاصل الاولي هو البراءة من الغسلة الثانية نظرا الى ان الغسلة الاولى
واجبة قطعا والشك انما هو في وجوب الغسلة الثانية وعلى الثاني لا بد من البناء على قاعدة الاشتغال لتحقق الامر بما هو
مبين المفهوم مجمل المصداق وبعبارة اخرى الشك انما هو في محصل المامور به في الخارج وقد قررنا في محله ان مثل ذلك مجرى
قاعدة الاشتغال وحيث لم نعثر في المقام على الاطلاق المذكور ولا على دليل يدل على الامر بالتطهير وقام الاجماع على نجاسة
الامور المعدودة المعلومة وعدم ارتفاعها الا بما هو مزيل لها شرعا كان اللازم عند الشك في مزيلية الغسلة الاولى
هو استصحاب النجاسة على ما نراه من حجية الاستصحاب في جميع اقسام الشك في الواقع نعم يبقى هنا شيء وهو انا نجد في الاصحاب
من هو دليل ويعلم مما ذكرناه في طي الكلام سقوط ما ذكره في الجواهر تبعا للبعض ممن تقدم كلامه من انه يتمسك باصالة
براءة الذمة عن استعمال الماء بعد الغسلة الواحدة ومن وجوب غسلة ثانية بعدها للشك في اصل الشغل بها كمن تنجست يده
مثلا بنجاسة لا يعلم انها بول فيجب مرتان او غيره مرة فانه لا يجب عليه ازيد من مرة وكالشك في كون الصادر منه موجبا للقضا
والكفارة او للقضا وحده واحتمال الفرق بين مشتبه الحكم والموضوع ممنوع كاحتمال الفرق بين اسباب النجاسة وغيرها من
افراد قاعدة الشك بين الاقل والاكثر وقد اطلق فيه الامر بالغسل فمنها ما في العذرة مثل ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن
القاسم عن علي بن محمد قال سئلته عن الفارة والدجاجة والحمامة واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب ايغسل قال ان كان استبان من اثره
شيء فاغسله والا فلا بأس ومنها ما في المني كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع في المني يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله و
ان خفي عليك مكانه فاغسله كله وصحيحة الحلبي او حسنته على المشهور عن الص ع قال اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي
اصابه وان ظن انه اصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وان استيقن انه اصابه ولم ير مكانه فليغسل ثوبه كله فانه
احسن ومنها ما في الدم كصحيحة زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب الماء فاصبت
وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله الحديث ومنها ما في الميتة
من رواية السكوني عن الصادق ع ان امير المؤمنين ع سئل عن قدر طبخت واذا في القدر فارة قال يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل
ومنها ما في الخمر والمسكر كموثقة عمار عن الص ع قال لا تصل في ثوب اصابه خمر او مسكر واغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف
موضعه فاغسل الثوب كله فان صليت فيه فاعد صلوتك ومنها ما في الكافر مثل ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن
احدهما ع قال سئلته عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ وعن ابي بصير عن الباقر ع انه قال في مصافحة المسلم
اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك ومنها ما في الكلب كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت الص ع
عن الكلب يصيب شيئا من جسد الرجل قال يغسل المكان الذي اصابه ومنها ما في الخنزير كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته
عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل
في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله وقوله ع فلينضح يراد به ما اذا كانت الاصابة بغير رطوبة بقرينة قوله الا ان يكون
فيه اثر فيغسله ولو استشكل في بعضها من جهة الشك في ورودها مورد بيان الاطلاق لجهة دفعه بان الاصل في الكلام وروده
في معرض البيان ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان بعضها وارد مورد البيان قطعا ومقتضى الاطلاق هو الاكتفاء بالمرة واذا
ثبت هذه في واحد من النجاسات التي هي ما عدا البول ثبت في الباقي بضميمة عدم القول بالفصل فلا نضايق ان جميع ما
ذكر من الاخبار وارد مورد حكم اخر ولا نشك في شيء منها حتى نتمسك باصالة الاطلاق فلا يتم الحكم بالمرة في مورد حتى نلحق الباقي
به بعدم القول بالفصل فلا يبقى الا استصحاب بقاء النجاسة فلا بد من المرتين في غير البول من سائر النجاسات ومحل البحث غير الولوغ و
غير الاواني وستعرف الكلام فيهما ان شاء الله تعالى السادس انه قال في الجواهر انه لا يعتبر في المرتين كونهما معا للتطهير بل لو الاجتزاء
بهما لو حصلت الازالة باحدهما كما عن المعتبر والذكرى وجامع المقاصد وشرح للموجز التصريح به لاطلاق الادلة بل هو قاض بذلك
ايضا فيما لو حصلت الازالة بهما ايضا وذيل خبر ابن ابي العلا قد عرفت عدم ثبوته ولا ينافي ذلك اعتبار المرتين في المتنجس بالبول
حكما لكون مدار المقام على اطلاق الادلة وتحقق امتثالها فما عساه يقال او قيل بل قد يوهمه كثير من العبارات في غير البول من انه لا

معنى لاحتساب الغسلة الاولى التي حصلت بها الازالة من الاثنين للزوم الازالة ولو تضاعف الغسل ولغير ذلك ضعيف
لا شاهد عليه نعم لا بد من اجتماع شرايط التطهير في الغسلتين معا من الورود والانفصال ونحوهما وان كان لا اشتراط في المراد
بها ان التي نفس العين بذلك فلو فرض ان الثانية بماء وورد مثلا تعقب لك سلبنا التطهير لم يكن بذلك بأس فلا يتوهم من الاجتزاء
بالازالة في الغسلة الاولى التي احتسبناها من الغسلتين سقوط شرائط التطهير فيها اذ قد عرفت عدم كون المراد منها الازالة
بل ظاهر الادلة توقف التطهير على مسمى الغسلتين الا انه لما تحقق امتثال المكلف بفعلهما لاندراجه في اطلاق الادلة
قلنا بالاجتزاء بذلك وان قارنها او واحد منهما حصول الازالة ايضا كما هو واضح انتهى واقول ان ما ذكره بالنسبة الى البول حق
واما بالنسبة الى غير البول من سائر النجاسات فلا نسلم ما ذكره من كفاية المرتين مطلقا وان حصل بهما او باحدهما الازالة
لانه لا يتم بناء على مستندنا الذي هو استصحاب النجاسة واكتفينا في البول بالمرتين مطلقا لاطلاق الامر بالغسل مرتين وليس
هنا اطلاق ولو كان من قبيل الامر بالغسل المقيد بالمرتين حتى يؤخذ باطلاقه من جهة كون الغسل مزيلا او عدمه لما عرفت من
ورود الاطلاقات هنا مورد حكم اخر فتدبر السابع انه قال المصنف ره في المعتبر انه يكفي في طهارة محل النجاسة زوال عينها
وان بقي لونها او ريحها لانهما عرضان لا يحلان النجاسة وعليه اجماع العلماء انتهى وقد اشتمل هذا الكلام على قضيتين
احديهما انه لا بد من زوال عين النجاسة وهو كذلك قال في ك ان النجاسة ان كانت عينية اعتبر في طهارة المحل منها زوال العين النجاسة
قطعا انتهى وفي ئو ان المستفاد من النصوص وعليه ظاهر اتفاق كلمة الاصحاب ان زوال الحكم النجاسة متوقف على زوال عينها
او استحالتها كما يأتي تفصيل ذلك وهذا الحكم لا يحتاج فيه الى الاستدلال وان كان يمكن الاستدلال عليه بان ذلك هو المنساق
عن الاوامر الناطقة بغسل النجاسات وفي حسنة ابن المغيرة الاتية دلالة عليه وزاد في عد زوال الاثر قال في كشف اللثام وهو
الصفة السهلة الزوال التي يدل بقاؤها على بقاء اجزاء من العين ثم قال وفي المنتهى وهو اللون واما الرايحة فلا يعفى اللون لسهل
الزوال كما صرح به فيما بعده انتهى الثانية لا عبرة بزوال اللون والرايحة وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه واستظهر في الذخيرة
انتفاء الخلاف فيه لكن حكي عن العلامة ره في المنتهى الجزم بوجوب ازالة اللون وعن نهاية الاحكام انه بعد القطع فيها بان بقاء اللون
غير ضائر قال ولو بقيت الرايحة كرايحة الخمر وهي عسرة الازالة فالاقرب الطهارة كاللون الجامع مشقة الازالة ولو بقي اللون
والرايحة وعسر ازالتهما ففي الطهارة اشكال ولو بقي طعمه لم يطهر سواء بقي مع غيره من الصفات او منفردا لسهولة ازالة الطعم
انتهى وحجتهم على ذلك اما بالنسبة الى الرايحة فهي حسنة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع قال قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة قال
فانه ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها قال في ئو والخبر وان كان في الاستنجاء الا انه لا خلاف ولا اشكال في تعميم الحكم
الى جملة النجاسات بطريق تنقيح المناط القطعي واما بالنسبة الى اللون فهي رواية علي بن حمزة عن العبد الصالح ع قال سئلته ام
ولد لابيه فقالت جعلت فداك اني اريد ان اسئلك عن شيء وانا استحيي منه قال سليني ولا تستحيي قالت اصاب ثوبي دم الحيض فغسلته
فلم يذهب اثره فقال اصبغيه بمشق حتى يختلط وعن ابي بصير قال سئلته امرأة ان بثوبي دم الحيض وغسلته فلم يذهب اثره قال اصبغيه
بمشق ولو كان زوال اللون شرطا في زوال النجاسة لم يكن للامر بالصبغ فائدة اذ الظاهر ان فائدته اخفاء لون النجاسة حتى يقع
وقاحته ولهذا حمل الصبغ على الاستحباب ويدل على الامرين ما عن الرضا ع انه سئل عن الرجل يطأ في الحمام وفي رجله شقاق فيطأ
البول والنورة فيدخل الشقاق اثر اسود مما وطئ من القذر وقد غسله كيف يصنع به وبرجله التي وطئ بها ايجزيه الغسل ام يخلل
اظفاره باظفاره ويستنجي فيجد الريح من اظفاره ولا يرى شيئا فقال لا شيء عليه من الريح والشقاق بعد غسله قال في الذخيرة و
اختصاصها ببعض الموارد وضعفها غير قادح لانجبار ضعفها بالشهرة وعمل الاصحاب والاجماع المنقول وعدم القائل بالفصل
ويدل عليه ايضا اطلاق الامر بالغسل الحاصل مع بقاء اللون والرايحة انتهى وبما ذكر يعلم انه لا مجال للمناقشة بان الالوان من قبيل
الاعراض التي لا تقوم ولا تحقق لها بانفسها فلا بد من بقاء شيء من الاجزاء الجوهرية حتى تتقوم بها وح فلا تزول العين فلا يرتفع
حكم النجاسة وذلك لانا نمنع من اقتضاء العرض محلا من مؤثره يتقوم به بل يكفي في عدم تحقق قوامه بنفسه قيامه بالثوب ونحوه مما
باشره المؤثر ولو سلمنا قلنا بما قاله المحقق البهبهاني ره في هذا المقام من حواشي ك من ان النجس انما هو الدم مثلا لا لونه او رايحته
لعدم صدق الدم عليهما لغة وعرفا بل يصدق عليهما لون الدم وريحته وهذان غير نفس الدم الذي هو النجس وان قلنا بعدم انتقال

العرض فی مثل ما نحن فیه وبقاء الاجزاء الجوهریة لعدم صدق الدم علیهما والمناط فی الشرع هو الصدق العرفی واللغوی والضوابط
الحکمیة سیما مع عدم ثبوتها فتامل انتهی وعلی ما عرفت من البیان لا یبقی مجال لاستصحاب النجاسة عند بقاء شیء من اللون و
الرائحة فیجب الحکم بالطهارة لتحقق الازالة المامور بها شرعا التی عبارة عن الازالة العرفیة بحکم الادلة الواردة علی طبق محاوراتهم
بقی الکلام فی امور احدها ما وقع فی کلام العلامة ره من تقیید الطهارة مع بقاء الرائحة بکونها عسرة الزوال وظاهر عبارة القواعد
تقییده للون بکونه عسر الزوال لانه قال فیها ویکفی ازالة العین والاثر وان بقیت الرائحة واللون العسر الازالة و لهذا
قال المحقق الثانی ره وکذا لا عبرة باللون العسر الازالة فیعفی عنه للروایة والمشقة ثم قال والمراد العسیر عادة فلو کان بحیث
یزول بمبالغة کثیرة لم یجب وهل یتعین له نحو الاشنان والصابون ام یتحقق العسر بمجرد الغسل بالماء اذا لم یزل به کل
محتمل والاصل یقتضی الثانی والاحتیاط الاول انتهی ولیس فی النصوص ایماء الی ذلک و فی المستند انه یمکن ان یکون من جهة
ان ما یسهل ازالته لا ینفک عن العین ثم قال نعم الظاهر بقاء العین مع کون اللون بحیث ینتشر من المحل ویتعدی الی غیره
بالمجاورة واما الریح فلیس کذلک ولذا یتعدی الی الغیر من غیر تعدی العین کما یتعدی من الورد الی المجاورة ویشم به ما نفی البائس
عن بقاء الریح فی محل الاستنجاء فان الظاهر ان بقائه انما یعلم بتعدیه الی الید ونحوها انتهی ثانیها انک قد عرفت من کلام
العلامة ره انه لو بقی طعم النجاسة لم یطهر محلها وقال فی المستند واما الطعم واللزوجة والملاسة والدسومة فالظاهر وجوب
ازالتها کما صرح به الشیخ ره فی الاول فی النهایة والخلاف للزوم تحصیل الیقین بزوال العین والظاهر عدم حصوله مع بقاء واحد
منها فیستصحب بقاء العین المستلزم للنجاسة مع ان الادلة غیر شاملة لها وعموم الاثر فی العامی غیر مفید لعدم انجباره فی
غیر الوصفین یعنی اللون والریح هذا اذا کان احد هذه الاعراض من اوصاف ما تنجس به المحل اما لو لم یکن منه فلا یجب ازالته لو صف
مثلا اذا تنجس محل بالشیء الدسم یجب ازالة الدسومة لانه اذا تنجس المحل الدسم بغیره او دسم محل النجس فانه لا یضر بقاء الدسومة
الا مع میعان الشیء الدسم بحیث ینجس جمیع اجزاء الدهن الواقعة فیه انتهی و اشار بالعامی الی ما حکاه عن المعتبر والمنتهی عن خولة
بنت یسار عن رسول الله صلعم ارایت لو بقی اثره فقال الماء یکفیک ولا یضرک اثره واقول لما ذکره من انه لو دسم محل النجس فانه لا یضر
بقاء دسومة محل اشکال لان دسومة الطاریة علی المحل النجس قد یمنع من زوال النجاسة وتاثیر الماء فی حکمها لعدم وصوله الی
المحل المتنجس الا اذا فرض کون الدسومة ضعیفة جدا بحیث لو ارید اخذه من المحل بسکین ونحوه مثلا لم یحصل منها جرم علی ذلک
السکین فان الظاهر حصول طهر المحل بغسله بالماء ثالثها انه قال المحقق الثانی ره فی شرح عبارة القواعد التی حکیناها فی
الامر الاول من هذه الامور هذه یعنی الاکتفاء بزوال العین وعدم لزوم زوال الرائحة واللون اذا لم یکن الرائحة فی الماء فان
علم تغیره بها نجس ولا اقل اعتبار بها انتهی وموجبه متین لان من المعلوم فی الشرع ان الماء اذا اکتسب رائحة النجاسة ینجس حتی
لو کان کثیرا کالکر ولیس شیء من وجوب غسل المحل الذی اصابته النجاسة ما لو کان ذلک المحل من البواطن قال الظاهر انه
لا خلاف بین الاصحاب فی الاکتفاء فی طهر البواطن بزوال العین وعن البحار لا نعلم فی ذلک خلافا وعن شرح المفاتیح للمحقق
البهبهانی لا نعرف خلافا من احد منهم وقال فی الجواهر فی مقام الحاق حال الحیوان بما نحن فیه بعد احتمال عدم تنجس الحیوان
بملاقاة عین النجاسة حتی تکون الازالة مطهرة له ما لفظه بل هو فی الحقیقة کالبواطن المتفق بین الاصحاب علی طهارتها بمجرد
زوال عین النجاسة بل قیل انه من ضروریات الدین انتهی واستدلوا علی ذلک بجملة من الاخبار منها ما رواه الشیخ ره فی الموثق
عن عمار الساباطی قال سئل الصادق ع عن رجل یسیل من انفه الدم هل علیه ان یغسل باطنه فقال انما علیه ان یغسل ما ظهر
منه وما رواه فی الکافی فی الصحیح عن ابراهیم بن ابی محمود قال سمعت الرضا ع یقول فی الاستنجاء یغسل ما ظهر منه علی الشرج ولا یدخل
الانملة وعن محمد بن مسلم عن احدهما ع فی الرجل یمس انفه فی الصلوة فیری دما کیف یصنع اینصرف قال ان کان یابسا فلیرم به ولا
باس به وبالاسناد المتقدم فی الحدیث الاول عن عمار عن الصادق ع فی حدیث قال انما علیه ان یغسل ما ظهر منها یعنی المقعدة ولیس
علیه ان یغسل باطنها ومنها ما رواه الشیخ ره عن عبد الحمید بن ابی الدیلم قال قلت للصادق ع رجل شرب الخمر فبصق فاصاب
ثوبی من بصاقه فقال لیس بشیء ومنها ما ذکره فی ثوبی فی مقام التایید وهو ما عن زرارة عن الباقر ع فی حدیث قال انما علیک
ان تغسل ما ظهر وفیما حکی عن شرح المفاتیح للمحقق البهبهانی زاده تایید المطلوب بوجه آخر وهو طهارة ما یخرج من مخرج البول والغائط

والمنی والدم لا بصیرة بها لا بعد الخروج انتهی ویظهر مما حکی من کلام صاحب المعالم ره فی هذا المقام المناقشة فی الاستدلال
دون اصل الحکم حیث انه بعد ذکر الحکم المذکور انما استدل بروایة عمار الاولی ثم ردها بضعف السند قال انها لا تصلح بمجردها
دلیلا علی الحکم ثم قال وضم الیه بعض الاصحاب التعلیل برفع الحرج والاشکال بحاله والحق انه یکفی فی الاستدلال له التمسک باصالة
البراءة فانها ملزوم الطهارة ولا وجه لعدم الاعتماد بها فی نحو هذا الموضع الا توهم کون النجاسات اسبابا مؤثرة فیما تلاقیه
برطوبة مطلقا وقد اسلفنا فی مسئلة تطهیر الشمس ان ذلک بعید عن التحقیق واعترضه صاحب ق ره بقوله ولا یخفی ما فیه من
النظر الظاهر فان الاعتماد علی اصالة البراءة بعد استفاضة الروایات التی تقدمت فی فصول النجاسات بتعدیها الی ما لاقته بالرطوبة
امر من الشمس اظهر ومن البدر انور کما تقدم تحقیقه هذا بناء علی ما ذکره من الاستناد الی تلک الروایة خاصة والا فالناظر فی جمیع
ما اوردناه من الاخبار التی منها الصحیح باصطلاحه لا مجال للتوقف فی حقه انتهی وتوضیح المقام یتم بالتعرض لامور الاول ان ظاهر
کلمات جملة من اصحابنا رضی الله عنهم ان البواطن کالفم والانف ونحوهما تتنجس بملاقاة النجاسة فتطهر بزوال العین وهذا انما لا یتاعد علیه
الادلة ولهذا اخذنا فی العنوان استثناء البواطن من وجوب غسل المحل الذی اصابته النجاسة بل فی کلام المحقق البهبهانی فی دعوی
الاجماع علی عدم التنجس قال فی ذیل ما حکی من کلامه ما لفظه مع عدم تحقق اجماع علی تنجس البواطن لو لم نقل بالاجماع علی العدم مضافا
الی الاصول والعمومات انتهی وقال فی الجواهر وعزاه بعض علی الظاهر عدم النجاسة لا الطهارة بالزوال وان کان ربما یوهم بعض
العبارات بل الموثق یعنی موثق عمار المتقدم ظاهر فیما قلناه من عدم نجاستها بملاقاة عین النجاسة کما هو قضیة الاصل والعمومات
اذ لیس فی ادلة النجاسة عموما مثلا یشمل نجاسة البواطن انتهی وقال فی المستند بعد حکایة الاستدلال بموثقة عمار علی طهر البواطن
بزوال عین النجاسة ما نصه وفی دلالتها علی الطهر بزوال العین نظر بل تدل علی عدم وجوب الغسل ولو بقیت العین ایضا فان دل
علی عدم وجوب الغسل علی الطهارة لدلت الموثقة علی عدم تنجس البواطن مط وهو الاقوی فلا یحکم بنجاسة البواطن بملاقاتها
النجاسة الداخلیة او الخارجیة للاصل وعدم الدلیل فان ثبوت نجاسة المتنجسات انما هو بالامر بالغسل فی الاکثر و هو لیس فی المورد
لعدم وجوب غسله اجماعا بل نحن لا نعلم من النجس الا ما یترتب علیه الاحکام المعهودة الشرعیة ولا دلیل علی ترتب شیء منها علی البواطن
فلا یحتاج الطهر بزوال العین فیها الی دلیل ولا یمکن استصحاب نجاستها اذ کل ما یدل علی ثبوت اللوازم للنجاسات فجریانه فی البواطن
غیر معلوم بل الظاهر عدم تنجس ما یدخل البواطن من الخارج کالخبز یوضع فی الفم بملاقاته النجس لما ذکر وتظهر الفائدة فیما لو خرج
بعد زوال العین فیکون طاهرا نعم لو خرج ملوثا بالعین ینجس بعد الخروج اجماعا فیدل علیه اطلاقات ایضا فلا ینجس الحشفة
بالانزال فی الفرج ولا الذکر بالتلوث بالمنی الا اذا خرج ملوثا بعینه انتهی وما ذکره وقد تم فی محله الا ان ما ذکره صاحب المستند ره
من انا لا نعلم من النجس الا ما یترتب علیه الاحکام المعهودة الشرعیة ان اراد به ان النجاسة لیست الا عبارة عن وجوب الاجتناب فی
الصلوة والاکل والشرب وانها لیست امرا واقعیا فهو مردود بما دل علی وجوب الاجتناب عن النجس کقوله تع والرجز فاهجر علی احد
التفسیر وان اراد انا لا نحصل فهما منا الی استفادتها من الادلة الشرعیة الا بالامر بترتب الاحکام علیها وان کانت هی فی نفسها
امرا واقعیا فهو جید ثم ان ما ذکره من ان الخبز اذا لاقی النجاسة کالدم مثلا فی الفم لم ینجس وانه اذا خرج بعد زوال العین عن
الباطن کان طاهرا محل نظر وذلک لانا وان التزمنا بان ملاقاة النجاسة فی الاخبار انما وقع ذکرها فی ضمن ملاقاة الاشیاء
الخارجیة للنجاسة فیلحقها لکونها من جنسها فلا فرق بینها وبینها اما بعد القول بالفصل او بتنقیح المناط ولا یلزم من کون ظرف
الاجتماع هو الباطن مفارقة المفروض للملاقات التی نظرها الخارج فالاولی ان یقال انا ان قلنا بتنجس الباطن وطهرها بعد زوال
العین کان اللازم ان یقال بنجاسة الخبز الذی ادخله فیه ولکنه لم یلاق عین النجاسة وانما لاقی داخل العضو والرطوبة الموجودة
فیه المتنجسین بالدم مثلا ولو اخرجه قبل زوال العین وذلک لملاقاته المتنجس بل الحال کذلک لو اخرجه بعد زوال العین لانه لاقی
المتنجس الذی هو الباطن وزوال العین انما تطهر نفس الباطن ولا دلیل علی تطهیره العین الخارجیة کالخبز فی المفروض وان قلنا
بعدم تنجس الباطن من اصله کان اللازم عدم الحکم بتنجیس الخبز فی المفروض الثانی ان الروایة الاولی موثقة معتبرة لکن لا یستفاد
منها الا حکم النجاسة الحاصلة من نفس الباطن کالدم المفروض فیها انه یسیل من انفه فلا یستفاد منها حکم النجاسة الطاریة علی الباطن من الخارج
وان الروایة الثانیة صحیحة لکن مؤداها من قبیل الضروریات ولا یحصل منها ما هو من قبیل النظریات ضرورة ان عدم ادخال الانملة

وعلى غسل باطن المقعدة في حال الاستنجاء مما لا يرى اليه التشكيك من العوام فكيف بالفقيه واما الرواية الثانية فلا يخلو سندها من وهن
وهي في مرتبة الرواية الاولى من حيث الدلالة واما الرواية الرابعة فان سندها صحيح بناء على ما في منتهى المقال عن تعليقة المحقق
البهبهاني ره من انه صرح في سليمان بن خالد عنه رواية تدل على تشيعه وفي رواية ابن ابي عمير بوساطة حماد اشعار بوثاقته الى ان قال
وتضعيف ابن الغضائري ليس بشيء وقال فيما حكي عن شرح المفاتيح بعد ذكرها وذكر موثقة عمار المتقدمة ما نصه وهما وان سندهما
في غاية الاعتبار بل حجة وعلى القول الضعيف بانهما ضعيفان منجبران بالفتاوى والاصول انتهى ويؤيده ان في سندها ابن
وقد قيل فيه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ثم انه يستفاد من الكلام الاخير ان اصحابنا قد افتوا بعدم تنجس الباطن بملاقاة
النجاسة الخارجية لها كما انها مورد الرواية ايضا لكن قد اختلف النسخ في متنها ففي كتاب الطهارة من الوسائل رجل يشرب
الخمر فيبصق وكذا النسخة الحدائق التي هي عندي ولا يحضرني غيرها وفي نسختي من الجواهر رجل شرب الخمر فاصاب ثوبي من بصاقه
قال ليس بشيء وفي كتاب الاطعمة من الوسائل رجل يشرب الخمر فبزق فاصاب ثوبي من بزاقه فقال ليس بشيء وما عدى الاخير وان كان
مما لا اشكال في دلالته الا ان دلالة الاخيرة لا تخلو عن اشكال لان ظاهر التعبير عن الشرب بصيغة المضارع وعن ما بعده بصيغة
الماضي هو ان الرجل من شانه شرب الخمر لكنه بزق في غير الحالة التي هو فيها على شرب الخمر وهذا لا اشكال في طهارة بصاقه
ولا دخل له بما نحن فيه من جهة انه حصل الغيبة بل قد يكون لم يره في حال شرب الخمر وان كان يندفع الاشكال باقتران بزق بالفاء
التي هي للتعقيب بلا مهلة فان مقتضاها وقوع مدخولها بعد وقوع ما قبلها بان يكونا فعلين مترتبين متعاقبين والاستمرار على شرب
الخمر ليس بالنسبة الى مؤدى قوله فبزق على هذا المنوال فيدل ذلك على ان المراد بقوله يشرب هو وقوع الشرب عبر بذلك استحضارا
للصورة كما هو متعارف في الخطابات ولولا ذلك كان اللازم ان يقول رجل يشرب الخمر يبزق بحذف الفاء ويؤيد كون المراد بالحديث
المذكور هذا المعنى ما رواه الشيخ ره باسناده عن موسى الحناط قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه فيصيب
ثوبي فقال لا باس قال في الوسائل هذا محمول على ما يوافق الحديث الاول يعني حديث عبد الحميد بن ابي الديلم واما الرواية الخامسة
فهي في الوضوء فقد نقلها في الوسائل عن محمد بن يعقوب باسناده عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا
سنة انما عليك ان تغسل ما ظهر الثالث انه ليس في الروايات التي هي مستند الحكم في هذه المسئلة سوى نفي الغسل عن البواطن ولا ملازمة
بينه وبين حصول النجاسة وتحقق طهرها بزوال العين قوله واذا لاقى الكلب او الخنزير او الكافر ثوب الانسان رطبا وجب غسل كل موضع
الملاقاة واجبا وان كان يابسا رشه بالماء استحبابا وفي البدن يغسل رطبا وقيل يمسح يابسا ولم يثبت قال في المعتبر اذا لاقى الكلب او الخنزير او
الكافر المحكوم بنجاسة عينه ثوبا او جسدا وهو رطب غسل موضع الملاقاة وجوبا وان كان يابسا رش الثوب بالماء استحبابا وهو مذهب
علمائنا اجمع انتهى وتوضيح المقام يتم بامور الاول ان التفصيل بين ملاقاة الكلب والخنزير مع الرطوبة وبين ملاقاتهما مع اليبوسة
مما نطق به الاخبار المعتبرة كصحيحة ابي العباس عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا
فاصبب عليه الماء وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سئلته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف
يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله و
صحيحته الاخرى سئل اخاه ع عن خنزير اصاب ثوبا وهو جاف هل يصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضحه بالماء ثم يصلي
وعن الخصال مسندا الى علي ع في حديث الاربعمائة قال تنزهوا عن قرب الكلاب فمن اصاب الكلب وهو رطب فليغسله وان كان جافا
فلينضح ثوبه بالماء وفي مرسلة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع اذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه وان كان رطبا فاغسله
لكن ليس من التفصيل المذكور في الكافر عين ولا اثر وقد اعترف به في ك فقال ولم اقف في استحباب الرش من ملاقاة الكافر
مع اليبوسة على نص انتهى وفي كشف اللثام انه قصر الحكم في التذكرة والمنتهى والتحرير ونهاية الاحكام على الكلب والخنزير
لوضوح سنده مما خلا في الباقي انتهى وصدر هذا الكلام منه مع ايراده في عداد ادلة المسئلة صحيح الحلبي قال سئلت ابا
عبد الله ع عن الصلوة في ثوب المجوسي قال يرش بالماء مبني على مصيره الى عدم دلالته على المطلوب فيما نحن فيه وقد صرح
بذلك في الذخيرة فقال بعد ذكره وهذا الخبر لا يصلح للدلالة على ملاقاة الكافر باليبوسة على جهة العموم ثم انه غير مما لا
يخلو عن فائدة في مورد الصحيح المذكور وهو انه قال والرش فيه محمول على الاستحباب لصحيحة معوية بن عمار في الثياب السابرية

نعملها المجوس البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم فان عمار ره بشيء من رش وغيره يدل على عدم الوجوب انتهى الثاني انه لا فرق
بين اصناف الكلب في المشهور وفرق الصدوق ره في كتاب من لا يحضره الفقيه فقال من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد
فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد وكان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان
يرشه بالماء انتهى وعن الجامع انه روى ان كان كلب صيد لم يرش قال في ك ولم نقف له في هذا التفصيل على مستند ويدفعه اطلاق
الامر بغسل الثوب من ملاقاة الكلب مع الرطوبة والرش مع اليبوسة من غير تفصيل الثالث انه لا كلام في ان كلا من الثلثة
المذكورة او غيرها من النجاسات اذا لاقى جسما برطوبة وجب غسله وانما الكلام في استحباب الرش للثوب الملاقي للكلب والخنزير بلا الكافر
على تقدير امكان انهاء حكمه الى مستند فنقول المشهور كما صرح به جماعة منهم صاحب المعالم ره هو الاستحباب خلافا لابن حمزة فانه في
لفظ اوجب ابن حمزة ره رش الثوب اذا اصابه كلب او خنزير او كافر يابسين ومسح موضع الاصابة في البدن بالتراب اذا كانا يابسين لما رواه
حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال اذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه وان كان رطبا فاغسله والامر للوجوب والامر ب
الاستحباب مع اليبوسة لا يتعدى النجاسات اجماعا والا لوجب غسل المحل انتهى وينبغي الكلام اولا على مس الكلب وبعده على مس
الخنزير كما فعله صاحب المعالم ره فنقول الكلام في مقامين الاول في توضيح القول فيه انه يظهر المصير الى الوجوب من جماعة منهم الصدوق
في عبارته المتقدمة عن كتاب من لا يحضره الفقيه فانه في موضعين منها فعليه ان يرشه بالماء ومنهم المفيد ره في المقنعة والشيخ ره
النهاية وصاحب الغنية ره ومقتضى كون الامر الوارد في الاخبار المذكورة للوجوب هو مطالبة الدليل على الاستحباب ولهذا قال صاحب
المعالم ره بعد ذكر ما حكيناه عنهم ما صورته وللنظر في الكلام مجال لما احتج ابن حمزة فلان الامر بالرش ورد في مواضع كثيرة ولم ينقل
عنه القول بالوجوب فيها كلها بل ظاهر الاصحاب الاطباق على الاستحباب في جملة منها وذلك قرينة على ارادة من الاوامر في الجميع مع ان الاخبار
الواردة فيما لم ينقل عنه القول بالوجوب فيه ما هو اقوى اسنادا مما اورد هنا فالتفرقة غير واضحة والاعتماد في القرينة على ذلك
على ما ذكر ليس بذلك البعيد لشيوع استعمال الاوامر في الاستحباب في كلام الائمة ع كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب واما كلام العلامة
ره فلان ثبوت الاجماع الذي ادعاه انما يقتضي نفي اعتبار الرش لازالة النجاسة والحكم بالوجوب لا ينحصر فيه لجواز كونه على سبيل التعبد
لا للنجاسة وقوله انه على تقدير تعدي النجاسة يجب غسل المحل ليس بشيء كيف والدليل قائم على الاكتفاء في زوالها بالرش والنظر
باعتراف موجود على ما عرفت في بول الرضيع فلا مجال للاستبعاد هذا كلامه ره ومن المواضع التي اشار اليها كما صرح به في كلام
آخر ما لا يرى من اثر الفارة الرطبة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الفارة الرطبة وقد وقعت في الماء تمشي على
الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء ومنها المذي لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن
المذي يصيب الثوب فقال ينضحه بالماء ان شاء قال ره وفي هذا الخبر نص على الاستحباب كما لا يخفى ومحصل كلامه مع ابن حمزة يؤل
الى انه ان قامت قرينة على صرف الامر الى الاستحباب في المقام دون ما عداه فلا بد من بيانها فان كانت هي الاجماع فقد قام في غيره
كما في الفارة والمذي والا كان اللازم هو القول بالوجوب مع ان لنا ان ندعي قيام القرينة العامة في الجميع وهي اشتهار استعمال
الامر في الندب في كلامهم ولما كان امر مع العلامة فهو يؤل الى منع ما جعله العلامة ره قرينة وهو نفي كون اعتبار الرش لازالة
النجاسة لان ذلك اعم من مدعاه لاحتمال الوجوب تعبدا وقد حصل من كلامه ره صلاحية ما جعله العلامة ره قرينة على كون
المراد بالامر هو الندب للصرف عن الوجوب ومما يدعى في المقام قرينة اخرى وهي الاجماعات المدعاة في المعتبر والمختلف و
كشف اللثام والذخيرة على استحباب الرش ولا يخفى انه ليس فيما عدا الاول من الكتب المذكورة من دعوى الاجماع على الاستحباب
عين ولا اثر نعم في بعضها وصف القول بالاستحباب بكونه مشهورا لكن في دعوى المعتبر لذلك كفاية ولا ينافيه ظهور كلام جماعة
من القدماء في الوجوب لان المحقق ره اعرف بلسان القدماء ومذاهبهم واقرب الى فهم مقاصدهم من امثالنا ممن هو بعيد العهد
عنهم واما المقام الثاني فتفصيل الكلام فيه ما ذكره صاحب المعالم ره بقوله ويرش الثوب من ملاقاة الخنزير جافا استحبابا
في المشهور ويعزى الى ابن حمزة ايجابه كما في الكلب وكلام الشيخ ره يصرح به ايضا وعبارة المفيد ره في المقنعة ظاهرة في ذلك
ويدل على الحكم في الجملة ما رواه علي بن جعفر في الصحيح عن موسى ع قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر في
صلوته كيف يصنع قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه

اثر فيغسله الى ان قال لا يقال ان الامر بالغسل مع وجود الاثر ليس الا للتنجيس والحكم بالمضى فى الصلوة بعد الدخول فيها مشا
له كما يشعر به ذكر الحكمين على تقدير عدم الدخول فلا يصلح الاستناد فى نفى التنجيس الى الامر بالمضى وان لم يعهد فى غير هذا
الموضع تفاوت الحال فى وجوب ازالة النجاسة مع الامكان بالدخول فى الصلوة وعدمه فلعل ذلك من خصوصيات هذا
النوع منها لانا نقول البين فى كلام السائل دلالته على علمه بحصول الاثر من الملاقاة بغير وجدان الرطوبة المؤثرة قبل دخوله
فى الصلوة ومقتضى الاصل انتفاؤها فلذلك امر بالمضى وهو دليل على عدم وجوب الفحص وانه يكفى البناء على اصالة
طهارة الثوب عند الشك وهذا الحكم مستفاد من بعض الاخبار فى غير هذه النجاسة ايضا واما مع عدم الدخول فحيث انه
مأمور بالنضح وجوبا او استحبابا يحتاج الى ملاحظة موضع الملاقاة فاذا تبين فيه الاثر وجب غسله وهذا التوجيه لو لم يكن
ظاهر الكفى احتماله فى المصير اليه لما فى اثبات الخصوصية من التعسف وروى الشيخ ره فى الصحيح عن موسى بن القاسم عن على بن محمد
قال سئلته عن خنزير اصاب ثوبا وهو جاف هل تصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضحه بالماء ثم يصلى فيه وهذه الرواية
وان ظهر منها اعتبار تقديم النضح على الصلوة لكنه غير دال على كونه بسبب النجاسة بل احتمال التعبد معه باق فلا يعارض
ظاهر الخبر الاول انتهى واقول قوله وهذا التوجيه لو لم يكن ظاهرا آه لا يخلو من الاعتراف بان التوجيه الذى ذكره مشتمل
على نوع من البعد لان السائل على بن جعفر وقد سئل عن الرجل يصيب ثوبه فلم يغسله ولا يكون هذا السؤال الا بعد
احراز كون الاصابة مما يوجب الغسل ومن البعيد ان على بن جعفر لا يميز مورد الغسل من غيره فالسؤال انما وقع لاستعلام
الحكم فيما لو نسى غسله ودخل فى الصلوة وذكر فى اثنائها ومعلوم ان بعض ما يستفاد من هذا الحديث معارض بما اقوى منه
وكيف كان فلفظ الحديث لا يخلو عن قلق والاجمال الذى شأن الرجل مما لا يعتريه الاشتباه ثم انه لا حاجة بنا الى هذا الحديث
فى الاستدلال على المطلوب لحصوله بصحيحة الاخرى فنختار الاحتمال الاضعف منهما الاجماع على ان النجاسة لا تسرى مع اليبوسة
فى المتلاقيين والاجماع الذى ادعاه المصنف ره على الاستحباب بل الاجماع الثانى مغن عن الاول لاستلزام مقتضاه فى المقام بل نقول
ان اجماع المصنف ره كاف فى الحكم باستحباب الرش فى ملاقاة الكافر ايضا اذا كانت مع اليبوسة بل منه ينفتح الباب الى الاستدلال بما عرفته
من النص فى الثوب المجوسى لان الاجماع المذكور يكشف عن ان المجوسى لا خصوصية له فى الحكم المذكور وانما المناط فى استحباب الرش
هو احتمال الملاقاة بنجاسة الكفر اياه الرابع ان الاصحاب هنا عبروا بلفظ الرش والاخبار خالية منه الا صحيحة الحلبى الواردة
فى ثوب المجوسى وما عداها بين مشتمل على لفظ النضح كالاخبار الواردة فى الخنزير وبين مشتمل على لفظ الصب كصحيحة ابى العباس
فى الكلب وكانهم بعد ما ادى نظارهم الى عدم الفرق بين نجاسة الكافر وبين نجاسة اخويه اخذوا الرش من باب الاكتفاء باقل
المراتب والا فالصب ايضا كاف كما ان الظاهر ان الاخبار ايضا ناظرة الى ذلك مع ان المعروف بينهم ان النضح مرادف للرش ولا
ينافى ذلك ما قدمناه سابقا من وجود معنى آخر للنضح لان هذا احد المعنيين واشهرهما وهو المناسب للتقابل بينه وبين الغسل
لان ذلك المعنى هو ان يبلله بما زاد عن الرش وقريب الى الغسل كما حكى عن العلامة ره انه قال فى المنتهى وروى استحباب النضح فى
مواضع منها ما فى المذى روى الشيخ فى الحسن عن الحسين بن ابى العلاء عن ابى عبد الله ع وفى الصحيح عن محمد عن احدهما ع ومنها الفارة
اذا لاقت الثوب وهى رطبة ولم ير الموضع رواه الشيخ ره فى الصحيح عن على بن جعفر عن اخيه موسى ع ومنها فى بول الدواب والبغال والحمير
اذا شك فى اصابتها للثوب روى الشيخ ره فى الحسن عن محمد بن مسلم عن احدهما ع ومنها فى الثوب يصيبه عرق الجنب روى الشيخ عن على بن
حمزة عن ابى عبد الله ع ومنها بول البعير والشاة رواه الشيخ ره عن عبد الله عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله ع انتهى ونقل فيما حكى
عن الذكرى والكافر باليابس والكلب ميتا كذلك ودود الجرح للمقعد بجد الصفرة بعد الاستنجاء عن الرضا ع وعن المعالم ما نصه ذكر ره
فى المنتهى والنهاية استحباب النضح فى خمسة مواضع اخرى وحكى ذلك عنه الشهيد ره فى الذكرى وزاد عليها موضعين آخرين وفى
كلام بعض المتأخرين ذكر الخمسة بلفظ الرش وهو بناء على الترادف كما هو المعروف اذ اكثر الاخبار وردت بالنضح كما
فى المسائل السابقة ونحن نذكر الروايات الواردة فى المواضع السبعة فروى على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الفارة
الرطبة قد وقعت فى الماء تمشى على الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء ومورد النضح فى هذا الخبر
كما ترى ما لا يرى من اثر الفارة الرطبة فى الثوب واما ما يرى منه فالحكم فيه الغسل وجوبا او استحبابا على الخلاف السابق وقد وقع

فى كلام جماعة اطلاق القول بالنضح من الفارة الرطبة تبعا لعبارة العلامة ره فى النهاية وليس بجيد وقد صرح فى المنتهى بما قلنا
وروى على بن جعفر فى الصحيح عن اخيه ع قال سئلته عن رجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه ويصلى فيه ولا باس وروى الشيخ ره
عن محمد بن مسلم فى الصحيح عن احدهما ع قال سئلته عن المذى يصيب الثوب فقال ينضحه بالماء ان شاء وفى هذا الخبر نص
على الاستحباب كما لا يخفى وروى محمد بن مسلم فى الحسن قال سئلت ابا عبد الله ع عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله
فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله فان شككت فانضحه وروى عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل
يصيبه ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل بول الفرس والبغل والحمار وينضح بول البعير والشاة الحديث وعن ابى بصير قال
سئلت ابا عبد الله ع عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص قال لا باس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل وهذه
الرواية اقرب للدلالة على الاستحباب فى الموضع السادس الذى هو موردها اعنى عرق الجنب لم يتعرض لها فى المنتهى وانما حمل المستند
فيه رواية على بن ابى حمزة التى يلوح منها نفى الاستحباب وان الثابت هو الاباحة مما شاة للسائل حيث فهم منه الميل الى التنزه من العرق
المذكور ونص الرواية هكذا سئل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر عن رجل اجنب فى ثوبه فيعرق فيه قال لا ارى به باسا قال انه يعرق حتى
لو شاء ان يعصره عصره قال فقطب ابو عبد الله ع فى وجه الرجل وقال ان ابيتم فشئ من ماء فانضحه به وروى الشيخ ابو جعفر الكلينى
فى الكافى عن ابن ابى نصر فى الصحيح قال سئل الرضا ع رجل وانا حاضر فقال ان بى جرحا فى مقعدتى فاتوضأ واستنجى ثم اجد بعد ذلك
الندى والصفرة من المقعدة افاعيد الوضوء فقال وقد انقيت فقال نعم قال لا ولكن رشه بالماء ولا تعيد الوضوء ورواه بطريق
آخر عن صفوان عن الرضا ع ورواه الشيخ ره فى التهذيب ايضا بطريقين عن صفوان عنه ع انتهى بل زاد الشيخ ره على ذلك كله
فحكم بما ذكره فى كل نجاسة قال فى ط كل نجاسة اصابت الثوب او البدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب او
نضح الثوب انتهى وكانه استفاد المناط القطعى من الاخبار الواردة فى الموارد المذكورة الخامس ان ما حكاه المصنف ره فى اليدين من
القول بالمسح بالتراب للمفيد ره لكن بزيادة مواضع اخر لانه ره قال وان مس جسد الانسان كلبا او خنزيرا او فارة او وزغة وكان
يابسا مسحه بالتراب ثم قال واذا صافح الكافر ولم يكن فى يده رطوبة مسحها ببعض الحيطان او التراب وقد عرفت الاشارة اليه فى عبارة
ط وحكم بذلك فى النهاية بالنسبة الى الكلب والخنزير وجملة من فرق الكفار بزيادة غيرها فقال وان مس انسان بيده كلبا او خنزيرا
او ثعلبا او ارنبا او فارة او وزغة او صافح ذميا او ناصبيا معلنا بعداوة آل محمد ص وجب غسل يده ان كان رطبا وان كان يابسا
مسح بالتراب انتهى ووافقهما جماعة ولكن المصنف ره انكر ثبوت دليل يدل على استحبابه او وجوبه وتبعه على ذلك جماعة ويكفى فى عدم
الحكم عدم وجدان الدليل فيما هو مظنة لوجوده قوله واذا اخل المصلى بازالة النجاسة عن بدنه او ثوبه اعاد فى الوقت وخارجه
فان لم يعلم ثم علم بعد الصلوة لم يجب عليه الاعادة وقيل يعيد فى الوقت والاول اظهر مقابلة صدر الكلام بقوله فان لم يعلم
يكشف عن ان مراده به انما هو صورة العلم بالنجاسة قبل الصلوة وهى على قسمين لانه اما ان يبقى ذاكرا لها الى ان يشتغل بالصلوة او
ينسى فهنا مسائل الاولى ان يسبق علمه بالنجاسة ويصلى ذاكرا لها ويجب الاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه قال فى المعتبر وهو اجماع
من جعل طهارة البدن والثوب شرطا انتهى وممن نقل الاجماع فى المسئلة العلامة ره فى المنتهى والشهيد ره فى الذكرى وقال المحقق
الاردبيلى ره فى شرح الارشاد الذى يقتضيه النظر فى الادلة انه من صلى فى الثوب النجس الغير المعفو عنه او البدن كذلك غير محل
الوضوء والغسل بحيث يتنجس الماء ولا يحصل الوضوء والغسل فان ذلك موجب للاعادة بلا شبهة مط فان كان عالما عامدا اما تمكنا
من الصلوة طاهرا فالاعادة مط وعليه الاجماع المفهوم من المنتهى والاخبار الكثيرة الصحيحة انتهى وكان نقل الاجماع مستفيض كذلك
نقل الاخبار المعتبرة مستفيض منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع قال ان رايت المنى قبل او بعد ما تدخل فى الصلوة فعليك الاعادة
اعادة الصلوة وان نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول ثم انه ان كان عالما بالحكم كعلمه بموضوع
النجاسة فلا اشكال عندهم فيه قطعا واما ان كان جاهلا بالحكم فقد وقع فيه الاشكال حيث ان العلامة ره والشهيد الثانى ره فيما حكى عن
روض الجنان وغيرها صرحوا بان جاهل الحكم عامد وخالفهم فيه المحقق الاردبيلى ره حيث قال بعد ذكره وفيه تامل اذ الاجماع غير
ظاهر والاخبار ليست بصريحة فى ذلك والنهى الوارد بعد الصلوة مع النجاسة او الامر الوارد بالصلوة مع الطهارة المستلزم له غير واصل
اليه فلا يمكن الاستدلال بالنهى المفسد للعبادة لعدم علمه به فكيف يكون منهيا والمامور والمشهور من الخبر الناس فى سعة ما لم يعلموا ومما لم

يعلموا وما علم شرطية طهارة الثوب والبدن للصلوة مطلقا حتى يتقوّم الاعادة نعم ان الاعادة يحتاج الى دليل جديد الا ان يقال انه
وصل اليه وجوب الصلوة واشتراطها بامور فهو بعقله مكلف بالفحص والتحقيق والصلوة مع الطهارة وقالوا ان شرط التكليف هو
امكان العلم فهو مقصر ومسقط عن نفسه بانه لم يعلم فلو كان مثله معذورا للزم فساد عظيم في الدين فتامل فان حله ايضا من المشكلات
ولا يبعد الاعادة في الوقت من غير كلام فتامل انتهى وتبعه على ذلك في ك فانه قال عنه واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في
العالم بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي او جاهلا بل صرح العلامة ره وغيره بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس شرطا في
التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال
بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على اطلاقه
مشكل لان القضاء فرض مستانف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد
في استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما
بالعقل او الشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى ولا يخفى عليك ان المقصود بالبحث هيهنا انما هو ثبوت الاعادة
والقضاء دون العقاب لانه ليس من مقاصد الفقهاء ره الا ان يقال ان اثبات استحقاق العقاب يستلزم فسق المستحق المستتبع
للاحكام المتعلقة به لكن هذا المقام ليس مقتضيا لذلك ونحن نقول قد عرفت ان نقل الاجماع على وجوب القضاء مستفيض وان
معقده مطلق شامل للجاهل بالحكم كما اعترف به في ك وكذلك الاخبار المعتبرة المستفيضة ايضا مطلقة شاملة له وذلك مما فيه الكفاية
فقول المحقق المتقدم ذكره ان الاجماع غير ظاهر والاخبار ليست بصريحة غير سديد واما قوله ره والنهي الوارد بعد الصلوة
مع النجاسة الخ ففيه ان المطلوب ليس مبنيا على توجه النهي حتى يمنع منه وانما هو مبني على دلالة الدليل على كون طهارة الثوب و
البدن من جملة شرائط الصلوة وليست شرطيتها مقيدة بالعلم بنفس الشرطية ومن البديهي انه اذا انتفى الشرط انتفى المشروط فلا يحصل
الامتثال بالصلوة ولهذا اعترف في ذيل كلامه بنفي البعد عن الاعادة في الوقت من غير كلام واعترف تلميذه صاحب ك بانهم ان
ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي
لبقاء المكلف تحت العهدة وعلى هذا فينحصر الاشكال في خصوص القضاء بمعنى الاتيان به في خارج الوقت ويتخصص وجهه فيما
اشار اليه من ان الاعادة يحتاج الى دليل جديد اذ لو كان المانع منه عدم صحة توجه النهي المفسد للعبادة الى الغافل لم يكن فرق
بين بقاء وقت الصلوة وانقضائه ونحن نجيب عليه ان القضاء يدور مدار صدق الفوات وعدم الاتيان كما نطق به قوله ع من فاتته
فريضة فليقضها كما فاتته كما ان الاعادة في الوقت ايضا منوط بذلك ومن البين ان جهل المكلف بما اخل به من الشرط لا يوجب
انتفاء صدق الفوات كما ان جهله لا يقتضي تغير مطلوب المولى عما هو عليه الى غيره واما تقييد صاحب ك قوله وان ارادوا انه كا
العامد في وجوب القضاء بقوله فهو على اطلاقه فلم يظهر لنا وجهه لان من يقول بايجاب القضاء ان قال به بالامر الاول فهو وان قال
به بفرض جديد فعموم قوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته كاف في المطلوب خرج ما خرج وبقي الباقي ولا يحتاج الى قيام الدليل
على ايجاب القضاء في كل مورد بخصوصه واما قول صاحب ك في ذيل كلامه نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل او الشرع
فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول ففيه انه مبني على ان وجوب البحث والنظر نفسي ولهذا نفى العقاب عن ترك ذلك الواجب المجهول وهو واضح
السقوط كما لا يخفى على من علم بتعريفهم للواجب النفسي والغيري فاذا كانا واجبين للغير يكون العقاب في الحقيقة له لا لهما وفي الاخبار ايضا
ما دل على انه يسئل العبد الخاطي يوم القيمة فان قال علمت قيل له هلا عملت فان قال كنت جاهلا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل وهو يعطي
كون التعلم واجبا غيريا مضافا الى دلالة الوجدان العقلي على ذلك وفي كون الكفار مخاطبين بالاحكام ومعاقبين على تركها دلالة
على ما قلناه فتدبر والحاصل انه لا منافاة بين كونه غير منتبه للتكليف في وقته وبين توجه الامر بالقضاء اليه الا ترى ان النائم في حال
نومه غير مخاطب ولا قابل للتكليف ومع هذا فالامر بالقضاء متوجه اليه فالقضاء يدور مدار فوات المامور به ممن من شانه ان يخاطب
بالاتيان بالمامور به في حال التفاته اما ما اشار اليه المحقق المذكور من قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا فانه ناظر الى المسئلة الاصولية البرائة من
مؤدى الخطاب التكليفي ولا مساس له بالحكم الوضعي الذي هو سقوط القضاء ولصاحب ق ره مسلك اخر يظهر انه فاعة مما بينا
فالدة والتحقيق عندي هو التفصيل في المقام بالنسبة الى افراد المكلفين وان كلام كل من القائلين بعدم المعذورية والقائلين بالمعذورية فيه

على اطلاقه وذلك لما حققناه في المقدمة الخامسة من مقدمات الكتاب من ان الجهل على قسمين احدهما ان يراد به الغفلة عن الحكم
الشرعي بالكلية وهو الجهل الساذج وهذا هو الذي يجب القول بمعذوريته في الاحكام لان تكليف الغافل الذاهل مما منعت منه الادلة
العقلية والنقلية وعليه يجب ان يحمل الاخبار المستفيضة بمعذورية الجاهل وثانيهما ان يراد به غير العالم وان كان شاكا او ظانا
وهذا هو الذي يجب ان يقع البحث في معذوريته وعليه يحمل الاخبار الدالة على عدم معذورية الجاهل الى ان قال وبذلك يظهر
ان الجاهل بالمعنى الاول لا اعادة عليه لا وقتا ولا خارجا لعدم توجه الخطاب اليه بالكلية نعم لو علم في الوقت لزمه الاعادة حيث ان
وقت الخطاب باق واما القضاء فلا لتوقفه على امر جديد وهذا هو الذي يتم فيه كلام صاحب ك وتفصيله واما الجاهل بالمعنى
الثاني فيجب عليه الاعادة وقتا وخارجا وذلك لتوجه التكليف اليه وعدم ثبوت المعذورية بالجهل على هذا الوجه لانه عالم
في الجملة ولتمكنه من الفحص والتحقيق في الاحكام كما يشير اليه قولهم في حجة المشهور لانه بعد ان وصل اليه وجوب الصلوة واشتراطها
بامور لزمه الفحص والتحقيق عما يصح معه وتفسد فانه جيد وجيه في الجاهل بهذا المعنى ثم استدل بجملة من الاخبار التي لا مساس
لها بما نحن فيه عند من له ادنى تدبر الثانية ان يكون ناسيا للنجاسة وصلى ثم يذكر وقد اختلف الاصحاب في حكمه على اقوال احدها
ما عن العلامة في التذكرة انه حكى عن الشيخ ره في بعض اقواله عدم وجوب الاعادة مطلقا سواء كان في الوقت ام خارجه ثانيها ما
عن المفيد ره في المقنعة والمرتضى رض في المصباح والشيخ ره في النهاية وط وف وابن ادريس ره من انه كالذاكر فيجب عليه الاعادة في
الوقت والقضاء في خارجه وثالثها ما عن الشيخ ره في الاستبصار من التفصيل بين الوقت وخارجه فيعيد في الاول دون الثاني
رابعها استحباب الاعادة مطلقا في الوقت وخارجه واليه ذهب جملة من متاخري المتاخرين كصاحب ك وغيره قال في الحدائق في هذا المقام
ينبغي ان يعلم اولا ان ظاهر كلام الاصحاب في هذا المقام الفرق بين نجاسة الاستنجاء وغيرها من افراد النجاسات وذلك لانهم صرحوا بانه
لو صلى ناسيا الاستنجاء فالمشهور وجوب الاعادة وقتا وخارجا وقال ابن الجنيد ره اذا ترك غسل البول ناسيا تجب الاعادة في الوقت و
تستحب بعد الوقت وقال ابو جعفر بن بابويه من صلى وذكر بعد ما صلى انه لم يغسل ذكره يعيد الوضوء والصلوة ومن نسي ان يستنجي من
الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة كذا نقله في لف واما الصلوة في النجاسة بغير ذلك فالمشهور بين المتقدمين هو وجوب الاعادة
وقتا وخارجا وحكى عن ابن ادريس ره عدم الخلاف فيه الا من الشيخ ره في الاستبصار الى ان قال وحكى العلامة ره في التذكرة عن الشيخ ره
في بعض اقواله عدم الاعادة مطلقا وفصل الشيخ ره فيما بين الوقت وخارجه وتبعه المتاخرون وحينئذ المشهور بينهم هذا القول وبذلك
يظهر ان ما ذكره في ك في باب الاستنجاء وحكم الصلوة مع نسيانه من انها من جزئيات هذه المسئلة التي نحن فيها على اطلاقه لا يخلو من
نظر لانه ان اراد عند الاصحاب فهو ليس كذلك لما عرفت وان اراد باعتبار الدليل فيمكن انتهى حجة القول الاول وجهان الاول انه صلى
صلوة مامورا بها فيسقط الفرض بها وهذا الوجه اشار اليه المصنف ره في المعتبر وكان مراده بكونها مامورا بها انه في حال النسيان
غير مخاطب بتحصيل الطهارة وهو ذاكر للصلوة ويدل على ارادته هذا المعنى انه قال بعد ذكر الوجه المذكور ويؤكد ذلك
ذلك قوله ص عفي لامتي الخطاء والنسيان الثاني ما رواه الشيخ ره عن محمد بن علي بن محبوب عن سعد بن عبد الله ع عن احمد بن محمد
عن الحسن بن محبوب عن العلاء عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء فينجسه فينسى ان يغسله فيصلي فيه ثم يذكر انه
لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت الصلوة وكتبت له قال في ك وهذه الرواية مع صحة سندها كالصريحة في عدم
الاعادة في الوقت وخارجه كما يدل عليه التعليل المستفاد من قوله ع قد مضت الصلوة وكتبت له ثم حكى عن المصنف ره الميل الى هذا
القول وانه قال وعندي ان هذه الرواية حسنة ثم قال والظاهر ان مراده بالحسن هنا خلاف المعنى المصطلح عليه بين المحدثين فان
سند هذه الرواية في اعلى مراتب الصحة فما ذكره بعض الاصحاب من ان هذه الرواية حسنة وانها لا تقاوم الاخبار الصحيحة
وهم نشا من عبارة المعتبر حجة القول الثاني امور الاول اصالة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه الثاني الاجماع الذي حكى
دعواه عن ابن زهرة وشرح الجمل للقاضي ويستفاد من ابن ادريس ايضا حيث نفى الخلاف الا من الشيخ في الاستبصار الثالث اطلاق
ما دل من الاخبار الكثيرة على الاعادة مع العلم بالنجاسة الشامل لصورة النسيان الظاهر منها في صورة العمد لانها على تقدير
كونها منساقة لبيان الحكم في الثانية تصير منساقة لبيان البديهي بخلاف الاولى الرابع خصوص الاخبار المعتبرة المستفيضة
كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وقد

حضرت

حضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة ومثله روى محمد بن مسلم في الحسن وسماعة وابو بصير عن الصادق ع حجة القول الثالث ما حكي عن الشيخ ره في الاستبصار من الجمع بين الاخبار فحمل الروايات المتضمنة للاعادة على ان المراد بها الاعادة في الوقت وحمل الرواية الاولى على كون الذكر خارج الوقت وان المراد بنفي الاعادة نفي القضاء واستدل على هذا الجمع والتاويل بما رواه عن علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه وراسه ثم توضأ وضوء الصلوة فصلى فاجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق فان تحققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت واذا كان جنبا او صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد واعترض في ك بانها مع تطرق الضعف اليها من حيث السند بجهالة الكاتب مجملة المتن بل ربما افادت بظاهرها عدم اعتبار طهارة محال الوضوء وهو مشكل الا ان يحمل قوله ع فان تحققت وصول البول الى بدنك على وجه لا يكون في اعضاء الوضوء وقوله ع لان الثوب خلاف الجسد يمكن ان يكون المراد به ان نجاسة الثوب العينية خلاف نجاسة البدن الحكمية واجاب صاحب ق بان الراوي هو علي بن مهزيار والاعتماد انما هو على قوله فاجاب بجواب قرأته بخطه ولا مدخل لجهالة الكاتب في صحة سند الرواية وضعفها اذ لم يكن هو الراوي ثم قال ما لفظه ويحتمل ان يكون مراده الضعف بجهالة المكتوب اليه كما طعن به جده في الروض على هذه الرواية المذكورة فانحرف قلمه وانصرف الى الكاتب وفيه ايضا ان مثل علي بن مهزيار في جلالة شانه لا ينسب مثل هذه العبارة الى غير الامام ع بل ولا يعتمد على غيره في شيء من الاحكام كما صرح به في امثال هذا المقام انتهى ولو رد صاحب ق على اصل الجمع الذي ذكره الشيخ ره من وجهين احدهما ان من جملة اخبار وجوب الاعادة حسنة محمد بن مسلم المتقدمة وقوله ع فيها وان كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار درهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه وظاهرها كما ترى انه صلى في النجاسة صلوات كثيرة ومن المعلوم ان هذه الصلوات التي بلفظ الجمع ووصف الكثرة اكثرها انما يقع خارج الوقت فالاعادة تقع خارج الوقت البتة فلا يتم ما ذكره ونحوها صحيحة علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد وكتاب المسائل عن اخيه موسى ع قال سألته عن رجل احتجم فاصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان رآه ولم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء فان كان قد رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة فان ظاهره عموم الحكم للعامد والناسي في الوقت وخارجه لان فرضه ع رؤيته وعدم غسله اعم من ان يكون سابقا او حال الصلوة ووقوع الامر بلفظ القضاء والتعبير عن المقضي بقوله جميع ما فاته يعطي ان ذلك في خارج الوقت وان الفائت صلوات متعددة ويؤكده ان فرض الرؤية للنجاسة انما وقع من الغد بعد مضي تلك الصلوات في اليوم السابق وما عدا هذين الخبرين وان كان مطلقا يقبل التقييد بما ذكره الا ان هذين الخبرين لا يقبلان ذلك وح فلا تنطبق اخبار المسئلة على ما ذكره وبه يظهر بطلانه وابقاء الاخبار المطلقة على اطلاقها كما هو المشهور المأثور وثانيهما ان ما استند اليه في حمل تلك الاخبار على وجوب الاعادة في الوقت من صحيحة علي بن مهزيار المذكورة على غاية من الاشكال المانع من الاستناد اليها في الاستدلال فانه لا يخفى على من تامل الرواية المذكورة بعين التحقيق مع ما فيها من الاشكالات العديدة الاول انها تقتضي عدم اشتراط طهارة اعضاء الوضوء قبل ورود ماء عليها او هو موجب لتنجسه فكيف يصح رفع الحدث به الثاني ان ذلك الوضوء الذي قد توضأه اما ان يكون صحيحا ام لا وعلى كلا التقديرين فالمنافاة حاصلة في البين اما على الاول فلان ظاهر امره باعادة الصلوة التي صلاها بذلك الوضوء بعينه مشعر بان منشأ الاعادة فساد الوضوء واما على الثاني فلان اخر الخبر دال على ان الوضوء يقتضي قضاء الفوائت مع انه حكم فيه بان ما فات وقتها فلا اعادة له عليه وقد حمل بعضهم الوضوء في قوله ع بذلك الوضوء بعينه على التمسح والتدهن قال فانه معنى لغوي ولا يخفى ما فيه من البعد التام الثالث ان اليد الماسحة لا ريب في تنجسها بملامسة الراس للنجاسة فتنجس الرطوبة التي عليها الرابع ان قوله ع كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التي صليتهن

بذلك

بذلك الوضوء بعينه يعطي انه لو احدث عقيب ذلك الوضوء وتوضأ وضوءا اخر وصلى صلوات فانه لا يعيدها مع ان العلة مشتركة ثم انه ره حكى عن بعضهم انه اجاب عن الاشكال الاول بالتزام ذلك نظرا الى انه لم يقم دليل تام على بطلان الوضوء ح قلنا ان نلتزم عدم الاشتراط والاكتفاء بازالة الخبث ورفع الحدث بورود ماء واحد ورده بانه مع تسليم صحة ما ادعاه يرد ان المفهوم من الروايات الواردة في تطهير الثوب والبدن من نجاسة البول وجوب المرتين وهذا القائل من جملة القائلين بذلك فكيف يتم ما ذكره ثم انه ره قال واما الجواب في ك عما قدمنا نقله عنه من قوله الا ان يحمل ان تحققت ففيه ان السؤال قد تضمن انه اصاب كفه ولم يشك في انه اصابه الا ان الامام ع في الجواب لاجل بيان شقوق المسئلة واستيفاء احكامها ردد بين التوهم والتحقيق في اصابة البول اليد فوقال ان كان على جهة التوهم فليس بشيء وان تحققت ذلك يعني اصابة البول اليد فالتحقيق راجع الى اصابة البول اليد فكيف يتم الحمل على اصابة اليد على وجه لا يصيب اعضاء الوضوء ثم حكى عن بعضهم ايضا انه اجاب عن الاشكال الثالث بانه ليس في كلام السائل الخ في تبعية الراس بمسح الدهن فلعل مقدار ما يقع عليه مسح الوضوء لم يتنجس بذلك الدهن وهو قد اطلع على ذلك ثم قال ولا يخفى ما فيه من التكلف والخروج عن الظاهر الى اقصى غايات البعد ثم انه ره نقل عن شيخنا البهائي في الحبل المتين انه اجاب عن الاشكال الرابع فقال وللمتكلف ان يقول لعله اراد بذلك الوضوء بعينه النوع الخاص اعني الواقع بعد الدهن وقبل تطهير البدن وهذا التفصي وان كان كما ترى الا انه محمل صحيح في حد ذاته انتهى وبالجملة فمعنى الخبر المذكور على غاية من الخفاء وعدم الظهور وارتكاب هذه التمحلات في دفع هذه الاشكالات لا يجدي نفعا في مقام الاستدلال ولهذا اجاد في الوافي حيث قال بعد نقل الرواية المذكورة معنى هذه الرواية غير واضح وقد تكلف بعضهم بما يوجهه بتكلفات لا فائدة في ايرادها ويشبه ان يكون قد وقع فيه غلط من الناسخ انتهى هذا ما افاده صاحب ق في هذا المقام وبقي الكلام على الجمع بين صحيحة العلاء الناطقة بسقوط الاعادة والقضاء وبين الاخبار الدالة على وجوبهما بحمل هذه على الاستحباب فنقول انه يتجه عليه ان الجمع من حيث هو ليس امرا لازما ولا مستحسنا ومن المعلوم ان ظواهر الاوامر تقتضي الوجوب بحكم الوضع واصل الحقيقة وصرفها الى الاستحباب الذي هو معنى مجازي موقوف على قرينة ظاهرة تصرف اللفظ عن مقتضاه وتعين شيئا مما يخالفه من المعاني ومجرد اختلاف الاخبار ليس صالحا لصيرورته قرينة على المجاز ومقتضى ظاهر صحيحة العلاء هو نفي طبيعة الاعادة شرعا لا نفي وجوبها نظرا الى قوله ع لا يعيد خصوصا مع تاكيده بقوله ع قد مضت الصلوة وكتبت له المستلزم لانتفاء المشروعية للصلوة بعد ذلك فحملها على نفي الوجوب موجب لارتكاب خلاف الظاهر ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان قوله ع لا يعيد مسوق لنفي الوجوب لكون المقام مقام توهم الوجوب قلنا ان قوله ع لا يعيد ظاهر في نفي الوجوب واوامر الاعادة ظاهرة في اثبات الوجوب فيتعارض الدليلان المتباينان المتناقضان بظاهرهما وحمل اوامر الاعادة على الاستحباب ارتكاب للتجوز ولا دليل يسوغ ذلك وعلى هذا فلا بد من ملاحظة الترجيح بين الصحيحة المذكورة والاخبار الناطقة بالامر بالاعادة ولا ريب ان الثانية اقوى من جهة كثرة العدد واستفاضة الصحاح منها وشهرتها بحسب الرواية والفتوى واعتضادها بالاجماع المنقول وبقاعدة عدم الاتيان بالمامور به على وجهه اذ غاية ما هناك تطرق النسيان اليه وهو انما يوجب رفع المؤاخذة الذي حمل عليه حديث رفع القلم ولا يوجب موافقة المأتي به للمامور به لتخالفهما قطعا وعلى هذا يتعين ترجيح اوامر الاعادة على صحيحة العلاء ويكون القول بوجوب الاعادة مطلقا وقتا وخارجا هو الاقوى الثالثة ان يصلي جاهلا بالنجاسة ولا يعلم بها الا بعد الفراغ من الصلوة واختلفوا فيه على اقوال احدها صحة صلوته وعدم الاعادة عليه مط سواء علم بها في الوقت ام في خارجه وهو الاشهر كما في لؤ ي الرياض والمشهور كما في الذخيرة وثانيها وثالثها ما حكاه في ف بقوله ع اذا صلى ثم رأى على ثوبه او بدنه نجاسة تحقق انها كانت عليه حين الصلوة ولم يكن علم بها قبل ذلك اختلف اصحابنا في ذلك واختلف رواياتهم فمنهم من قال يجب عليه الاعادة على كل حال الى ان قال ومنهم من قال ان علم في الوقت اعاد وان لم يعلم الا بعد خروج الوقت لم يعد انتهى ولم يتعرض لذكر القول الاول وعن الشيخ ره في ط وباب المياه من النهاية المصير الى القول الثالث وربما يستظهر الاتفاق من اصحابنا على عدم وجوب القضاء لو لم يعلم حتى خرج الوقت وحكي عن ابن ادريس ره في السرائر وابن فهد ره في المهذب الاجماع عليه لكن عن المنتهى نسبته الى اكثر علمائنا مؤذنا بالخلاف فيه وقد عرفت من ق نقل القول بوجوب الاعادة عليه على كل حال رابعها التفصيل بين الجهل الساذج والظن بعدم النجاسة مع الاجتهاد وبين الظن مع عدم الاجتهاد بعدم وجوب الاعادة مط في الوقت وخارجه في الاولين وبوجوبها في الاخيرة

هذا

هذا القول حكاه في نق عن ظاهر الصدوقين ره والشيخين ره واستشهد لمصير المفيد ره اليه بانه بعد ما ذكر في المقنعة وجوب
الاعادة على من ظن انه صلى على طهارة ثم انكشف فساد ظنه قال ما لفظه وكل من صلى في ثوب يظن انه طاهر ثم عرف بعد ذلك
انه كان نجسا ففرط في صلوته من غير تامل له اعاد الصلوة انتهى وظاهر الشهيد ره في الذكرى الميل الى هذا القول وستعرف
كلامه وكلام غيره ممن نسب اليه هذا القول في طي الكلام على الاحتجاج عليه حجة القول الاول وجوه الاول اقتضاء الامر
بالصلوة اعتمادا على استصحاب الطهارة للاجزاء هنا لعدم ظهور تناول ادلة اشتراط ازالة النجاسة بمثل المقام بالظاهر
انها شرط علمي بل منها ما هو كالصريح في ذلك كصحيح زرارة عن الباقر ع المعلل عدم اعادة الصلوة على من نظر في ثوبه
قبل الصلوة فلم ير فيه شيئا ثم راه بعدها بانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا الخ الثاني دعوى الاجماع من صاحب المفاتيح ره على صحة الصلوة مضافا الى انها تستفاد من صحيح زرارة الذي
جرى ذكره في الوجه الاول كما في الجواهر حيث قال انه يستفاد منه كغيره ان عدم وجوب القضاء لصحة الصلوة السابقة لا ان
القضاء ساقط عنه وان لم يحكم بصحة الصلوة الثالث الاخبار المعتبرة كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ان رايت المني
قبل او بعد ما تدخل الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة وان نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد
فلا اعادة عليك وكذا البول وصحيحة اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم يكون في الثوب الى ان قال وان كان اكثر
من درهم وكان راه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن راه حتى صلى فلا يعيد الصلوة وصحيحة ابن مسكان
عن ابي بصير عن الصادق ع قال سئلته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال قد مضت صلوته
ولا شيء وصحيحة علي بن جعفر في رجل احتجم المتقدم ذكرها في المسئلة السابقة وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد
الله ع عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته قال ان كان لم يعلم فلا يعيد وهذه الاخبار مع صحتها
معتضدة بعمل الاكثر وجملة من الاخبار الاخر موافقة لها في المعنى غير بالغة الى درجة الصحة حجة القول الثاني ما رواه الشيخ
في الصحيح عن وهب بن عبد ربه عن الصادق ع في الجنابة تصيب الثوب ولم يعلم بها صاحبه فصلى فيه ثم يعلم بعد قال يعيد اذا لم يكن علم و
ما رواه عن ابي بصير عن الصادق ع قال سئلته عن رجل وفي ثوبه بول او جنابة فقال علم به او لم يعلم فعليه اعادة الصلوة اذا علم
حجة القول الثالث وجوه اولها اصالة الاشتغال ثانيها قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه وثالثها ما عن المنتهى من
استدلاله للشيخ ره ومن تبعه في المصير الى هذا القول بانه لو علم في اثناء الصلوة وجب عليه الاعادة فكذا اذا علم في الوقت بعد
الفراغ رابعها الجمع بين الطائفتين المذكورتين من الاخبار بحمل ما دل على ايجاب الاعادة على ما اذا كان علمه بنجاسة ثوبه او
بدنه عقيب الصلوة قبل خروج وقتها وحمل ما دل على عدم ايجابها على ما اذا كان علمه بها بعد خروج الوقت وقد اشار الى
هذا الوجه في باب المياه من جامع المقاصد حيث قال وان لم يسبق العلم اعاد في الوقت دون خارجه اذا ثبت ان النجاسة كانت
في الماء وقت الاستعمال ومستند ذلك خبران مطلقان بالاعادة وبعدمها فجمع بينهما بحمل خبر الاعادة على الوقت والاخر
على خارجه وهو جمع ظاهر انتهى وحكي مثله عن روض الجنان وقد لا يقال انه يبعد الالتزام بهذا القول بناء على ان عدم القضاء انما
هو من جهة الصلوة من باب مجرد السقوط والوجه في ذلك ان الحكم بالاعادة في الوقت يصير مبنيا على عدم صحة الصلوة والحكم بعدم
القضاء بعد انقضاء الوقت يصير مبنيا على صحة الصلوة ومعلوم انه يلزم حرج ان يكون صحة الصلوة مراعاة بانقضاء الوقت فيصير شبه
الفضولي في المعاملات المستبعد وقوع مثله في العبادات لانا نقول لا وجه للاستبعاد لانه ان قام عليه دليل معتبر لم يكن عبرة
بمجرد الاستبعاد والا فعدم دليل معتبر عليه كاف في سقوطه مضافا الى ما اجاب به في الجواهر من عدم توقف نفس الصحة واقعا هنا
على ذلك وان توقف الحكم بها عليه ضرورة علم خالق السموات بعلم المكلف في الوقت وعدمه فهي في اول صدورها اما مقبولة او مردودة
في الواقع من غير توقف على شيء اذ علمه في الوقت بناء على تسببه للاعادة لا يورث بطلانها من حينه بل بسببه انكشف لنا عدم صحتها
هذا حجة القول الرابع ما عن الشيخ ره من الاستدلال لقول المفيد ره بما رواه عن منصور الصيقل عن الصادق ع قال سئلته عن رجل
اصابته بالليل جنابة فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا
ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة ومن استدلال الشيخ ره للمفيد بهذه الرواية

استظهر

استظهر صاحب نق ره مصيره الى هذا القول وما رواه الصدوق ره مرسلا في الفقيه فقـ وروي في المني انه ان كان الرجل جنبا فقام
ونظر وطلب فلم يجد شيئا فلا شيء عليه وان كان لم ينظر ولم يطلب فعليه ان يغسله ويعيد صلوته وقال في الذكرى بعد ايراد رواية
محمد بن مسلم عن الصادق ع في البول والمني وان نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك ولو قيل لا
اعادة على من اجتهد قبل الصلوة ويعيد غيره امكن لهذا الخبر ولقول الصادق ع في المني تغسله الجارية ثم يوجد اعد صلوتك
اما انك لو كنت غسلت انت لم يكن عليك شيء ان لم يكن احداث قول ثالث انتهى ووجه دلالة الرواية الاولى ما بينه في نق
من ان ما دل عليه بمفهومها على انك اذا لم تنظر فعليك الاعادة وكان ذيل الكلام هو الذي حكى صاحب نق ره على نسبته عدم
العثور على كلام الصدوقين ره والشيخين الى الشهيد ره وان كان استفادة الاختيار من مجرد الاستدلال كما وقع من الشيخ ره
ومن ايراد الرواية مرسلا كما وقع من الصدوق ره لا تخلو من خفاء الا ان يتم ذلك في الثاني بالتزامه ره بان لا يورد في
الفقيه الا ما هو حجة بينه وبين ربه وزاد في نق انه الى ما فهم من رواية محمد بن مسلم قوله ع في صحيحة زرارة وان كان في كلام
الراوي قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
فان الجواب بعدم اعادة الصلوة قد ترتب هنا على ظن الاصابة مع النظر وعدم الرؤية فيفهم منه ترتب الاعادة مع
الظن المذكور وعدم النظر انتهى ولا يخلو عن الخفاء جدا والعجب منه ره حيث انه مع تفطنه لكون التقييد في كلام الراوي ادعى
ثبوت المفهوم وما كان ينبغي صدور مثله منه لان اللازم انما هو انطباق الجواب على السؤال لا ما يكون ما فيه من افراد ما في الجواب
او كونه عينه ومجرد كون حكم ما في السؤال هو ما ذكر في الجواب كاف في الانطباق المذكور ولا يلزم انتفاؤه من غيره وكون الجواب
مقصورا على محل السؤال والمختار هو القول الاول والعمدة هي الاخبار المعتبرة المتقدمة وتقريب دلالتها واضح لان
الاعادة المنفية تعم الاتيان بالصلوة ثانيا في الوقت وفي خارجه ولا يعارضها الروايتان المذكورتان في حجة القول
الثاني لان الاولى منهما وان كانت صحيحة الا انها لا تقاوم تلك الاخبار من جهة كثرة العدد وكونها باسرها صحيحة
السند ومن جهة عمل اكثر الاصحاب بها بخلاف تينك الروايتين فانهما مهجورتان لجهالة القائل اذ لم ينقل القول به الا الشيخ ره في ف
غير مصرح باسم القائل مضافا الى ما فيها من احتمال غير بعيد في الاولى وهو كون لا لنا وهو ان يكون قوله ع يعيد مبنيا على الاستفهام
الانكاري كما يقربه التقييد بقوله اذا لم يكن علم والوجدان اثبات الاعادة لا يفتقر الى الاحتراز عن صورة العلم فذكر قوله اذا لم يعلم
تقييد للانكار واما ما ذكره حجة للقول الثالث فما كان من قبيل الاصول يندفع بالاخبار الصحيحة المشهورة المذكورة وبقي ان
فيه جمعا بين طائفتي الاخبار ولا يخفى وهنه ايضا اما اولا فلان مجرد الجمع من حيث هو اذا لم يقم عليه قرينة ولم يشهد به شاهد
لا عبرة به واما ثانيا فلان صحة الجمع فرع التكافؤ بين الطرفين وقد عرفت ان الروايتين المثبتتين للاعادة لا تقاوم روايات
القول الاول واما ما ذكره حجة للقول الرابع فقد استشكل فيه صاحب نق ره اولا باعتبار بناء المصلي على يقين الطهارة فانه
لا يجب عليه الفحص في الثوب ولا طلب النجاسة حتى يظنها او يشك فيها لما يفهم من جملة من الاخبار وقد تقدم النهي عن السؤال عما
يشترى من اسواق المسلمين وان ذلك تضييق للدين وما يستفاد من صحيحة زرارة الطويلة وفيها بعد قوله قلت فان ظننت انه
اصابه قلت لم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك الى ان قال فهل
علي ان شككت في انه اصابه ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي في نفسك وهي صريحة كما ترى في البناء
على يقين الطهارة كما هي القاعدة المطردة وان النظر في مقام الظن او الشك انما هو مستحب لاذهاب وسوسة الشيطان والمراد
بالشك هنا ما يقابل اليقين فيشمل الظن بالمعنى المصطلح كما حققناه في محل اليق وح فيمكن حمل الاعادة في تلك الاخبار
على الاستحباب ثم انه دفع الاشكال بانه لا منافاة بين عدم وجوب النظر عليه من اول الامر ووجوب الاعادة لو ظهرت النجاسة
في الصورة المذكورة لعدم فحصه عنها وطلبه لها وتظهر الفائدة في صحة صلوته مع استمرار الاشتباه ونظيره في الاحكام غير
عزيز فان من صلى مع اشتباه الوقت بانيا على ظن دخوله ثم ظهر خلاف ظنه فان كانت صلوته قبل الوقت فانه يعيد وان كانت صلوته
صحيحة مع استمرار الاشتباه وظاهر رواية منصور ان هذا التفصيل حد شرعي للنجاسة في هذه الصور فالتعدي عنه داخل تحت
قوله تع ومن يتعد حدود الله وتحت قولهم ان الله عز وجل جعل لكل شيء حدا ولمن تعدى ذلك الحد حدا وهذه الروايات لا

معارض

معارض لها بحسب اللفظ واطلاق الروايات الدالة على عدم وجوب الاعادة على الجاهل فقضية الجمع توجب تقييد اطلاقها بهذه الرواية
لكونها اخص وعلى هذا فتكون الاخبار مخصوصة بالجهل الساذج الخالي من حصول الظن بالكلية وبذلك يظهر قوة القول المذكور
ويعضده انه اوفق بالاحتياط ثم قال ويبقى هنا شيء وهو ان مورد الاخبار المذكورة انما هو نجاسة المني الا ان ظاهر عبارة
المفيد ره مطلق النجاسة وكذا كلام الشهيد ره وهو كالاول لا تخصيص للمني بذلك وظاهر الاخبار المذكورة ايضا نفي الاعادة وقتا
وخارجا وهو ظاهر القائلين بذلك انتهى ولكنا نقول ان الاخبار المذكورة اعني مستند القول الرابع مما لم يعمل به الاصحاب
اذ لم يعلم قائل بمضمونها سوى المفيد ره لان مجرد استدلال الشيخ ره في شرح كلامه لا يدل على التزامه به والصدوق ره لم
يات الا برواية مرسلة وذلك ايضا لا يدل على الالتزام واما والده فلم ينقل عنه ما يدل على ذلك فليس من علم افتاؤه بذلك الا المفيد ره
ولهذا قال الشهيد ره بعد احتماله القول الرابع ان لم يكن احداثا لقول ثالث فالاخبار المذكورة متروكة لديهم وما حاله من الاخبار
لا يصلح مقيدا ولا معارضا للاخبار المعتبرة المؤيدة بالشهرة مضافا الى ان الصحيح منها واحد وهي رواية محمد بن مسلم وفاعدتها
ضعيف وضعف السند في الثاني كاف في عدم الحجية وعدم الاعتبار واما الاول فلا دلالة فيه لان دلالته على القول الرابع
باب دليل الخطاب وهو ليس بحجة اذ كان الشرط قد خرج مخرج الاغلب كما في الصحيحة المذكورة بل نقول ان الرواية الثانية من
الروايتين اللتين ذكرهما الشهيد ره اعني رواية غسل الجارية ليست ظاهرة الدلالة لان الحكم بالاعادة فيها ربما كان مبنيا
على عدم وقوع الغسل على الوجه المعتبر شرعا تنبيهان الاول انه قال في الجواهر انه قد يقوى بناء على المختار من عدم اعادة
الجاهل مط ان المراد هو العفو عن الاعادة من حيث الجهل بمانعية النجاسة دون غيرها من الموانع المتصفة بها ككونها
فضلة ما لا يؤكل لحمه ونحوه ككونه غير الماكول او ميتة وبوله وخرئه فتفسد الصلوة ح من هذه الحيثية لا للنجاسة ان قلنا ببطلانها
الجاهل بها كالعامد ثم نظر فيه بل ربما يقضى الى المنع واحال وجهه الى ما قدمه في نظائره والوجه فيه واضح لانه لو قيل في جواب السؤال
عن الجهل بالنجاسة التي منها ما هو من اجزاء غير ماكول اللحم وفضلاته ومنها ما هو من اجزاء غير ماكول اللحم وفضلاته انه لا يعيد الجاهل
واطلق القول في الجواب ثم قيل ان المراد هو عدم الاعادة من حيث النجاسة لا من حيث كون النجس من جملة فضلات ما لا يؤكل لحمه
كان سخيفا من القول لان تلك الصفة لا تزول عن موضوعه وقد ترك الاستفصال ثم انه ره حكى عن ظاهر كشف الغطاء ما ذكر من
اختلاف الحيثية ورده بان صحيحة عبد الرحمن المتقدمة سابقا كالصريح في خلافه اذ احتمال تنزيله على ارادة نفي الاعادة من حيث
النجاسة وان وجبت من حيث كونه فضلة كلب كما ترى وهو جيد متين ولا مجال لقياس ما نحن فيه بالحيثيات الناشئة من القيود
المتباينة كسراية البطلان الى الصلوة من جهة تعمد الجهر في موضع الاخفات وعدم سرايته اليه من جهة الطهارة من الحدث ضرورة
ان ما نحن فيه موضوع واحد فلا مجال لان يقال ان من تلطخ ثوبه بجزء الكلب يعيد صلوته من حيث كونه فضلة غير ماكول اللحم
ولكنه لا يعيد من حيث النجاسة واشنع من ذلك اطلاق القول بعدم الاعادة مع كون المراد عدمها من جهة دون جهة والجهتان
لازمتان لوجود صاحبهما لا تنفكان عنه ولا ينفك احديهما عن الاخرى الثاني انه حكى في الجواهر عن كشف الغطاء الاشكال
في الحاق الجاهل بموضوع المعفو او حكم القلة فيما يعفى عن قليله او زعم انه مما يعفى عن قليله او عن اصله او عن محله او عن اهله او انه من بول
الطفل مع الاتيان بالصب عليه او انه من غير المحصور فظهر منه او انه من المشتبه الخارج بعد الحد الاستبرائين او ان النجاسة ليست
بولا فغسلها مرة واحدة فظهرت بولا فالجهل باصل موضوع النجاسة وحكى عنه التصريح بعد ذلك بقوة الفساد في جميع ذلك
ثم استعر بقوله لا يخلو بعضه من نظر وتامل قوله ولو راى النجاسة وهو في الصلوة فان امكنه القاء الثوب وستر العورة بغيره
وجب واتم وان تعذر الا بما يبطلها استانف اذا وجد المصلي على ثوبه او بدنه نجاسة وهو في الصلوة فاما ان يعلم في حال هذه
بمعونة الامارات سبق وقوعها عليه على الاخذ في الصلوة اولا فههنا صورتان واطلاق كلام المصنف يشملهما فيجري فيهما
التفصيل الذي ذكره من انه ان امكنه القاء الثوب وستر العورة بغيره وجب عليه ذلك فيتم صلوته على ذلك الوجه وان تعذر
ذلك الا بما يبطل الصلوة من فعل كثير او استدبار او كلام مثلا استانفها ومثله في الاطلاق الشامل للقسمين كلام
الشيخ ره في ط لانه قال فيه فان راى النجاسة في الصلوة على ثوبه رمى بذلك الثوب وتمم الصلوة فيما بقي وان لم يكن عليه غيره
طرحه فان كان بالقرب منه ما يستر عورته به اخذه وستر به العورة وصلى وان لم يكن بالقرب منه شيء ولا عنده من يناوله قطع الصلوة

واخذ ثوبا يستر به العورة ويستانف الصلوة وان لم يملك ثوبا طاهرا اصلا تمم صلوته من قعود ايماء انتهى ولكن وقع الخلاف
في الصورة الاولى فينبغي تحرير الكلام في مقامين المقام الاول ما لو علم بعد رؤيتها سبقها على الشروع وقد اختلفوا فيه على
اقوال احدها وجوب اعادة الصلوة اي استينافها وحكى المصنف له عن المفاتيح وقال في الذخيرة في ذيل الكلام على هذه
الصورة ان مستند التفصيل المذكور في كلام المصنف وكثير من الاصحاب غير ظاهر وعندي ان اعادة الصلوة في سعة الوقت
مط احوط انتهى واشار بالاطلاق الى تقديري امكان استبدال الثوب وتعذره وجزم به في الرياض مسندا اياه الى جماعة
لانه قال ولو راى النجاسة في اثناء الصلوة مع عدم العلم بها قبلها اعادها مع العلم بسبقها مط عند الاكثر انها ام لا وفاقا
لجماعة من اصحابنا وثانيها التفصيل المذكور في عبارة الكتاب وثالثها ما ذهب اليه صاحب ك من استحباب الاستيناف مط وجواز
المضي في الصلوة مع طرح الثوب النجس اذا كان عليه غيره والا مضى مط ثم انه جعل الاستيناف مط اولى وكان نظره في اولويته
الى كونه احوط في الاتيان بالمامور به اعني الصلوة فيكون احتياطا مستحبا حجة القول الاول الاخبار الصحيحة كقول الصادق ع
في صحيحة زرارة ان رايته اي المني في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع ايضا ان رايت المني قبل او
بعد ما تدخل الصلوة فعليك اعادة الصلوة وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال
عليه ان يبتدئ الصلوة وهذه الاخبار قد تمسك بها في الرياض ثم قال ولا يعارضها الحسن ان رايته اي الدم وعليك ثوب غيره
فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك لقصور سنده عن المقاومة لما مر اولا وعدم وضوح
دلالته ثانيا اما اولا فلعدم التصريح فيه بالعلم بالسبق فيحتمل اختصاص الحكم بغيره ووجوب الاستيناف فيه كما يعرب عنه الامر في
الصحيح الاول حيث قال فيه بعد ما مر وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة و
غسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك واما ثانيا فلتضمنه ما
لا يقول به احد من حيث الحكم بعدم الاعادة مع عدم امكان تبديل الساتر على الاطلاق الشامل لما اذا كان له ساتر اخر ام لا لكن
هذا على النسخة المزبورة المروية في التهذيب واما على الاخرى المروية في الفقيه المتضمنة زيادة على ما مر لقوله فالم يزد على مقدار الدرهم
فان كان اقل من درهم فليس بشيء رايته او لم تره فهو بمفهومه ظاهر الدلالة على الاعادة فيما زاد على الدرهم البتة وعلى هذه النسخة لا دلالة
في الرواية على ما يتوهم منها من جواز المضي في الصلوة مع امكان ساتر اخر وعدم لزوم الاعادة فالاخذ بها بحجة على ذلك ليس في محله انتهى
حجة القول الثاني وجهان احدهما انا قد اثبتنا بالادلة والاخبار المعتبرة ان الجاهل بنجاسة الثوب والبدن الى ان يتم الصلوة لا
يعيد صلوته ومقتضى هذا ان الجهل بموضوعها عذر في صحة الصلوة بدون الطهارة ح ومعلوم ان ابعاض الصلوة تشارك مجموعها
في هذا المعنى لان مانعية النجاسة انما هي من حيث كون الماتي به هي الصلوة التي هي عبارة عن الافعال والاقوال المخصوصة فمع ارتفاع
مانعيتها بالجهل بموضوعها بالنسبة الى المجموع حتى او فعد ضاحبا لها يكون الامر كك بالنسبة الى الابعاض وعلى هذا يتم ما ذكره المصنف
من انه بناء على القول باعادة الجاهل بوقوع مجموعها بالنجاسة يعيد هنا ايضا للاشتراك الذي بينه المستدل بل المجال بالنسبة الى المقصد
المستدل اوسع نظرا الى سريانها بالاولوية بالنسبة الى مدعاه الذي هو بصدد اثباته فيما نحن فيه لانه اذا حكم بصحة الصلوة مع وقوع
مجموعها بالنجاسة المستصحبة عن جهل وجب الحكم بصحتها مع وقوع بعضها بالنجاسة المستصحبة عن جهل بطريق اولى ثم انه بعد صحة
الاجزاء التي تجاوزها مع الجهل بالنجاسة لكونه عذرا يكون الحكم بصحة الاجزاء اللاحقة مبنيا على استبدال الثوب وايقاعها مع الطهارة
فيكون مجموع الصلوة مؤلفا من اجزاء صحيحة وثانيهما الجمع بين اطلاق ما دل على الاتمام من موثقة داود بن سرحان عن الصادق ع في
الرجل يصلي فابصر في ثوبه دما قال يتم وخبر ابن محبوب المروي في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة عن ابن سنان عن الصادق ع قال ان
رايت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رايته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله الحديث وبين اطلاق ما دل على الاستيناف
من خبر ابي بصير عن الصادق ع عن رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة وصحيحة ابن مسلم عنه ع ايضا
ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة الحديث وصحيحة زرارة الطويلة قال فيه قلت
ان رايته في ثوبي قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته بحمل الاول على ارادة المضي بعد طرح النجس مثلا مع
الاستتار بغيره او تطهيره مع عدم مناف للصلوة والثاني على ارادة الاستيناف مع عدم امكان شيء مما تقدم الا بفعل

المنافي والشاهد بالجمع المذكور امران الاول ظهور التلازم المذكور بين القول بمعذورية الجاهل بموضوع النجاسة في مجموع الصلوة وبين معذورية الجاهل بموضوعها في بعض الصلوة ويؤيد الظهور المذكور امران احدهما فتوى الاصحاب بها من غير خلاف يعرف فيه وثانيهما كون ما نحن فيه بعد ما عرفت من كون الجاهل بالنجاسة في مجموع الصلوة معذورا كمن عرضت له النجاسة في الاثناء او لم يعلم بسبقها الذي يستمع اتفاق النصوص والفتاوى على التفصيل المذكور في المتن فيه بل لعل بعض افراده مما نحن فيه كالعالم بالعروض في الاثناء متقدما على حال الرؤية لها الثاني حسن مسلم قلت له الدم يكون في الثوب وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره واذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه فان الامر بالطرح فيه المحمول على الوجوب لا يتم الا على تفصيل الاصحاب ولا ينافيه الشرط الثاني يعني قوله وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك بعد تقييده المضي وعدم الاعادة بما لم يزد على مقدار الدرهم بل مفهومه شاهد على الشق الثاني من تفصيل الاصحاب وهو عدم المضي مع امكان الطرح لعدم ساتر غيره او لغير ذلك مما يبطل الصلوة نعم قد ينافيه بناء على رواية الشيخ ره له بزيادة الواو قبل قوله وما لم يزد وحذف ما كان اقل من ذلك لكن مع كون الكليني اضبط يدفع ذلك اتفاق الاصحاب ظاهرا بل واقعا كما اعترف به في الحدائق على عدم جواز المضي في الصلوة بالنجس فيكون مطرحا لا ينافي الاستدلال به على الشق الاول فدعوى سقوط الاستدلال به من بعض متاخري الاصحاب لما في متنه من هذا الاضطراب بمعزل عن الصواب هذا كلامه بتغيير يسير بحجة القول الثالث ما ذكره صاحب ك حيث انه اشار اولا الى اختلاف الروايات ثم اخذ في التفصيل فذكر قول الص ع في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة مقتصرا على ذلك غير متعرض لذيله وعقبه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة ثم قال ومقتضى هاتين الروايتين تعين القطع مط سواء تمكن من القاء الثوب وستر العورة بغيره ام لا ثم ذكر حسنة ابن مسلم الى قوله ولا اعادة عليك مقتصرا عليه غير متعرض لذيله وعقبه بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله ثم قال ومقتضى هاتين الروايتين وجوب المضي في الصلوة لكنه اعتبر في الاول طرح الثوب النجس اذا كان عليه غيره والجمع بين الروايات يتحقق بحمل ما تضمن الامر بالاستيناف على الاستحباب وان جاز المضي في الصلوة مع طرح الثوب النجس اذا كان عليه غيره والا مضى مط يعني سواء تمكن من استبدال الدم ام لا ولا باس بالمصير الى ذلك وان كان الاستيناف في اولى انتهى وتوضيح المقام وتنقيح المرام يقتضي ان نضع الكلام في موضعين الاول في تحصيل الاخبار سندا ودلالة انه قد جرى في الكلمات التي قدمناها ذكر جملة من الاخبار فنقول اما الاول منها اعني صحيحة زرارة المذكورة في صدر كلام صاحب الرياض ره ومثله صاحب ك ره فانه وان كان مما لا اشكال في صحته الا ان دلالته على المطلوب غير واضحة بل هو دال على خلافه لان المذكور في كتب الاخبار وغيرها انه قال ان رايته وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا فنقض الصلوة مقيد بقوله اذا شككت في موضع منه ثم رايته وهو غير محل البحث وكلامنا هنا فيما لو راى النجاسة ابتداء والكافل لبيان حكمه قوله وان لم تشك ثم رايته رطبا وهو يعطي الغسل والبناء في صورة عدم العلم بسبق النجاسة كما هو مقتضى قوله لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك بل الذي يعطي عدم البناء في صورة حصول العلم بسبقها بعد الرؤية انما هو هذا التعليل دون قوله تنقض الصلوة واما الثاني فهو صحيح محمد بن مسلم فلا اشكال في سنده ولا دلالته على وجوب اعادة الصلوة على من راى النجاسة في اثنائها واما الثالث فقد رواه في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ولا اشكال في سنده الا من جهة محمد بن عيسى عن يونس ومن جهة ابي بصير والمنقول عن تعليقة المحقق البهبهاني في الطهارة هو عدم تحقق موجب لطرح خبر الاول واما الثاني فانه وان كان مشتركا الا ان المحكي عن التعليقة انه عند الاطلاق ينصرف الى الثقة ولذلك ذكر في الرياض هذا الحديث في عداد الصحاح هذا هو الكلام في سنده واما دلالته فهي واضحة لان متنه كما في الوسائل عن ابي عبد الله ع في رجل

و ان لم تشك ثم رايته

صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة قال وسئلته عن رجل يصلي وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال مضت صلوته ولا شيء عليه واما الرابع وهو حسن بن مسلم فقد تامل في دلالته صاحب الذخيرة على وجوب المضي في الصلوة من جهة الاختلاف في متنه في كتب الاحاديث وفصله بقوله ففي يب بعد قوله ولا اعادة عليك وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره وفي الاستبصار ما لم يزد بدون الواو وفي الكافي ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء ثم قال ره وهذه الرواية انما تدل على ما ذكر اذا كانت على الوجه الذي في يب حسب فاذن يرتفع الوثوق في دلالتها واما الخامس فهو من قبيل الموثوق كما عرفت التعبير عنه بهذا اللفظ في عبارة صاحب الجواهر ره قال في الذخيرة وحملها الشيخ ره يعني موثقة داود بن سرحان على ما اذا كان الدم اقل من مقدار الدرهم وهو غير بعيد بناء على تنكير الدم وعدم تقييده بالكثرة اذ لو كان مراد السائل الدم الكثير لكان الانسب تقييده بالكثرة واما السادس فقد حكاه ابن ادريس ره في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة تصنيف الحسن بن محبوب السراد صاحب الرضا قال وهو ثقة عند اصحابنا جليل القدر كثير الرواية احد الاركان الاربعة في عصره ورواه صاحب الكتاب المزبور عن عبد الله بن سنان عن الص ع وقد وقع التصريح من علماء الرجال بكثرة رواية الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان ونجلاله شانهما واما السابع وهو صحيح علي بن جعفر فسنده وان كان لا كلام فيه الا انه اورد على التمسك به من وجهين احدهما انه لم يقل احد بخصوصه وهو المضي في الصلوة مستصحبا للنجاسة لاتفاقهم على عدم جوازه فلا يصلح لان يكون في طرف التعارض مع غيره حتى يجمع بينهما كما فعله صاحب ك وثانيهما ان ظاهر الجواب هو كون ما امر فيه بالمضي عين المورد الذي حكم فيه بالنضح بدلالة اتحاد مرجع الضمير في الجملتين المتعاطفتين الاخيرتين الى قوله ان كان دخل في صلوته فليمض فان لم يكن دخل في صلوته فلينضح فان الضمير المرفوع فيهما يعود الى الرجل الذي اصاب ثوبه خنزير فلا يجوز ان يكون احدهما عبارة عمن مس ثوبه برطوبة والاخر عبارة عمن مس ثوبه بدونها ومعلوم ان النضح ليس مسببا من التنجس الذي لا يحصل الا بالملاقاة مع الرطوبة ولهذا استدرك في ذيل الكلام بقوله الا ان يكون فيه اثر فيغسله ومع كون المفروض هو ملاقاة الخنزير يابسا وعدم تنجس الثوب يكون الوجوب المضي في محله وهو خارج عن محل البحث الموضع الثاني في تحصيل حكم المسئلة فنقول قد تحصل مما تلوناه عليك في الموضع الاول ان الاخبار الواردة في المقام على ثلثة اقسام احدها ما دل على وجوب الاعادة كصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة ابي بصير وثانيها ما دل على الامر بالمضي كموثقة داود بن سرحان ورواية الحسن بن محبوب التي نقلها في مستطرفات السرائر وثالثها ما دل على التفصيل بين طرح الثوب وبين المضي في الصلوة بذلك الثوب النجس بانه ان كان عليه ثوب غير المتنجس طرحه وصلى في الباقي وان لم يكن عليه ثوب غيره مضى في الصلوة بذلك الثوب وهو حسن محمد بن مسلم المدعى دلالته على ذلك اما الاخير فهو لاضطراب متنه الناشئ عن نقله على وجوه ثلثة كما عرفت لا مجال للاعتبار به كما تقدم من صاحب الذخيرة وهو القائل المحق واما ما ذكره صاحب الجواهر ره في رفع الاضطراب من ان الكليني اضبط وقد اورد الحديث في كتابه بهذا اللفظ وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره وانه ينطبق على تفصيل الاصحاب ولا يتم الابناء عليه فيتجه عليه اولا المنع من كون الاضبطية صالحة لتعيين احد طرفي الترديد لعدم قيام الدليل عليه اللهم الا ان يقال ان الدليل عليه يستفاد من بعض اخبار العلاج المحكوم فيه بالاخذ باوثقهما نظرا الى ان المدار على الوثوق وان الاضبطية من جملة اسباب المحصلة له وثانيا ان نفس المتن الذي نقله الكليني لا يخلو عن بتر النظم لان السائل سئل عن رؤية الدم في الصلوة لكن المعصوم ع في الجواب قد اخذ في التشقيق والتقسيم فذكر وجهين احدهما رؤيته وعليه ثوب غيره والاخر رؤيته وليس عليه ثوب غيره ح نقول ان قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم ليس صالحا لان يكون قيدا لجميع الجمل السابقة التي منها قوله فاطرحه ومنها قوله فامض في صلوتك ومنها قوله ولا اعادة عليك وذلك لعدم صحة انضمامه الى الاولى ضرورة انه لا يصح ان يقال اطرحه ما لم يزد الدم الذي عليه على مقدار الدرهم بل نقيضه وهو زيادة الدم على الدرهم اولى بالانضمام الى الجملة الاولى وكذلك لا وجه لاختصاص التقييد به بالاخيرة لانه يصير مؤدى قوله فامض في صلوتك ايجاب المضي مط سواء كان الدم زائدا على مقدار الدرهم ام لا ويكون نفي الاعادة مختصا بصورة عدم زيادته على مقدار الدرهم فمع زيادته على مقدار الدرهم يجب اعادة الصلوة بعد اتمامها وهذا مما لم يقل به احد وعلى هذا فلا يبقى الا احتمال ان يكون قيدا للاخيرتين وهما الامر بالمضي ونفي الاعادة معا فيكون الحاصل انه اذا لم يكن عليه ثوب غيره يمضي ولا يعيد ما لم يزد الدم على مقدار الدرهم وانه اذا زاد

الدم على مقدار الدرهم لم يمض واعاد صلوته وهذا الحاصل في حدّ ذاته صحيح لكن مقابلة قوله ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه في
صلوتك بالجواب لقوله وان لم يكن عليك غيره يقتضي ان يكون المراد بالضمير المنصوب في رأيته مطلق الدم الذي رآه على ثوبه سواء كان
بمقدار الدرهم ام لا وح لا يستقيم وجوب طرح الثوب بقول مطلق لانه اذا كان الدم اقل من مقدار الدرهم لم يجب طرح الثوب
قطعا وعلى هذا فلا بد من التزام التفكيك بين الفقرتين بان يراد بالاولى رؤية الدم الذي هو ازيد من مقدار الدرهم ويراد بالفقرة
الثانية رؤية الدم مط اعم من كونه بمقدار الدرهم او زائدا عليه وهو تفكيك ركيك لان الضمير العائد الى الدم واحد وهو
المنصوب في رأيته وقوله وعليك ثوب وقوله وان لم يكن عليك ثوب متعلقان بقوله رأيته مبينان لحال شخصية وبما ذكرناه من البيان
اتضح لك ان هذه الحسنة لا تصلح لجعلها من شواهد الجمع بين الاخبار الدالة على النقض والاعادة وبين الاخبار الدالة على المضي
كما صدر من صاحب الجواهر ره واما ما ذكره من الشاهد الآخر للجمع وهو ظهور التلازم بين ابعاض الصلوة ومجموعها فهو ايضا مما
لا يجدي في الشهادة بذلك لان غاية ما هنالك انها قاعدة ثابتة في الخارج وذلك لا يعين ان يكون لفظا الطائفتين مستعملين في المعنى
الذي حملهما عليه لانها تجتمع مع الطريق الذي سلكه صاحب ك مثلا ايض من حمل الامر بالاستيناف على الاستحباب وحمل الامر بالمضي على
الجواز او الترخيص لانا ان قلنا بان الجاهل بالنجاسة الى ان يفرغ من الصلوة لا يجب عليه الاعادة لصحة صلوته وقلنا بان لازم ذلك
هو ان الجاهل بالنجاسة اذا علم في الاثناء لا يجب عليه اعادة صلوته لصحتها لم يكن منافيا لكون الاعادة مستحبة وكون المراد بالاوامر
الدالة عليها هو الاستحباب وكون المراد باوامر المضي هو الحكم بصحة الصلوة ويكون استحباب الاعادة لكون الصلوة في الثوب الطاهر
اكمل مضافا الى انك قد عرفت التصريح في صحيحة ابي بصير بالتفصيل بين ما لو رأى النجاسة في اثناء الصلوة وبين ما لو رآها بعد الفراغ
منه بالامر بابتداء الصلوة في الاول والحكم بمضي الصلوة وصحتها في الثاني ومن هنا يظهر سقوط الوجه الاول من وجهي احتجاجه ببنائه
على الملازمة بين وقوع تمام الصلوة بالنجاسة جهلا وبين وقوع بعضها معها وقد تبين لك قيام الدليل على التفكيك بينهما شرعا
وقد اعترف هو ره بامكان التفرقة بدليل شرعي معتبر في مقام دفع ما اورد على المصنف ره من انه لا ملازمة بين القول باعادة الجاهل
بالنجاسة الى ان يفرغ من صلوته وبين القول باعادة الجاهل الذي رآها في اثناء الصلوة هذا كله مضافا الى ما يتجه على الجمع الذي
ذكره من ان من المعلوم ان من شروط الجمع تكافؤ الطرفين زيادة على حجيتهما في انفسهما وقد اعترف هو ره باتفاق الاصحاب على
عدم جواز المضي في الصلوة بالنجس وح يكون ما دل على المضي مخالفا للاتفاق مط وح فلا وجه للجمع بينه وبين ما هو حجة غير مزاحم
بحجة ومن هنا يعلم سقوط ما ارتكبه صاحب ك من وجه الجمع مضافا الى ان حمل احد الامرين على الاستحباب والآخر على الجواز والترخيص مما
لا دليل عليه وانما هو مجرد اقتراح واذ قد عرفت ذلك كله علمت انه صح لنا ان نختار القول بوجوب اعادة الجاهل بالنجاسة حتى
صلى ورأى النجاسة في اثناء الصلوة وان قلنا ان الجاهل بها حتى فرغ من صلوته لا يجب عليه اعادتها وذلك لدلالة صحيحة محمد بن مسلم
المعتضدة برواية ابي بصير التي ربما يقال بصحتها ايض وعدم معارضة اخبار المضي لها لمخالفتها الاجماع وعدم وضوح دلالة حسنة
محمد بن مسلم وعدم بلوغ سندها درجة الحجية ثم ان التعليل في صحيحة زرارة بقوله ع لعلك لا تدري لعله شيء اوقع عليك يكشف عن
ان الاعادة انما هي في صورة حصول العلم بسبق النجاسة على الصلوة كما هو المبحوث عنه هنا وبحكمها لو علم بسبق النجاسة على زمان
العلم كما لو علم بعد رؤيتها في الركعة الثانية مثلا بانها قد وقعت عليه في الركعة الاولى وان شئت حملت ما دل على المضي على صورة عدم
العلم بسبقها على الصلوة وعلى زمان العلم وان كنا في غنى عن ذلك تنبيهات الاولى انه قال المصنف ره في المعتبر على ما حكي من نصه لو
علم بالنجاسة في اثناء الصلوة طرحها ان امكن واتم صلوته وان لم يمكن الا بابطال الصلوة مثل الفعل الكثير واستدبار القبلة بطلت
صلوته واستقبلها بعد طرح النجاسة او ازالتها وبه قال في ط وعلى القول الثاني للشيخ ره يستأنف ان كان الوقت باقيا كيف كان
ولو وقعت عليه نجاسة وهو في الصلوة ثم زالت وهو لا يعلم ثم علم استمر على حاله على ما قلناه وعلى القول الثاني يستقبل الصلوة
انتهى واراد بالقول الثاني ما نقله عن ط من اعادة الجاهل الذي لم يعلم بالنجاسة حتى فرغ من صلوته في الوقت وهذا يشعر بان
نظره في الفرض الاول انما هو الى ما لو علم بسبق النجاسة على الصلوة وان كان كلامه بحسب الظاهر مط لان بناء الحكم على القول باعادة
الجاهل حتى فرغ من صلوته لا يتم الا بالنظر الى هذه الصورة ضرورة ان بناء حكم ما لو لم يعلم بالسبق ولا الاقتران على ما لو علم بانه من
اول الصلوة كان ملتبسا بالنجاسة مما لا وجه له ولهذا قال في الذكرى لو علم بالنجاسة في اثناء الصلوة فان لم يعلم سبقها طرحها

او غسلها ما لم يكثر الفعل واتم وان احتاج الى فعل كثير استأنف لاصالة صحة الصلوة الخالية عن معارضة النقض وكذا
لو اصاب بنجاسة في الاثناء ولم يعلم ثم زالت وعلم وفي المعتبر بناء ذلك على القولين اما لو علم في الاثناء سبقها فلا اشكال
في بنائه عليهما وح لو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس بالصلوة امكن عدم الالتفات مصيرا الى استلزام القضاء المنفي قطعا
وقد نبه عليه في المعتبر انتهى فانه ره لم يفرع حكم ما لو لم يعلم سبقها على القول باعادة الجاهل بالنجاسة حتى فرغ من صلوته و
فرع حكم ما لو اصابه نجاسة في الاثناء ولم يعلم ثم زالت عليه واوضح منه عبارة جامع المقاصد لانه قال بعد نقل قول العلامة
ره ولو علم في الاثناء القى الثوب واستتر بغيره واتم هذا اذا لم يعلم بسبق النجاسة بان جوز حصولها حين الوجدان لان الاصل
عدم التقدم اما لو علم سبقها فعلى القول بان الجاهل بالنجاسة يعيد في الوقت يجب الاعادة وقد نبه على ذلك في الذكرى فلا بد
من تقييد عبارة الكتاب بما يدفع التنافي انتهى واستشكل فيما ذكروه قدس سرهم في ك بمنع الملازمة معللا بان من الجائز ان يكون
الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة فلا يلزم مثله في البعض وبان الشيخ قطع في ط بوجوب المضي في الصلوة مع التمكن من
القاء الثوب وستر العورة بغيره مع حكمه فيه باعادة الجاهل في الوقت انتهى ووافقه على هذا الاشكال صاحب الذخيرة واعترضهم
في الجواهر بعد الاشارة الى البناء المذكور والاشارة الى الاشكال الذي قدمناه من صاحب ك فقال وهو يعني الاشكال متجه ان
اريد امكان التفرقة بدليل شرعي معتبر اما بدونه فقد يمنع لظهور القول باعادة الجاهل في عدم كون الجهل عذرا لاسقاط الشرط
الذي هو بالنسبة للجميع والبعض على حد سواء ضرورة تساويهما في دليل شرطيته فيشتركان في عدم عذريته كاشتراكهما في عذريته
بناء على المختار من معذورية الجاهل المستفاد منها تساوي الكل والبعض فيه ان لم يكن اولى فيصح ح ذلك البعض الذي وقع فيه
قبل العلم بعد منع امكان الازالة والابدال او التطهير من غير فعل مبطل للصلوة من كلام ونحوه بعد العلم لتسلم الصلوة من عروض
مفسد شرعي لها ح ولو بالتلفيق من الامرين ولذا لم يعرف في ذلك خلاف بين الاصحاب على هذا التقدير بل نفى الاشكال عنه في الذكرى
ونسبه الى الوضوح في مجمع البرهان انتهى واقول ان دليل شرطية الطهارة وان اقتضى ثبوت اشتراطها للصلوة التي هي عبارة عن المجموع
باعتبار اجزائه الا ان ذلك لا يستلزم كون سقوط الشرطية مشتركا بين المجموع وبين كل من الاجزاء لانا لا نجد الملازمة بين اسقاط
الشارع للشرطية عن المجموع بسبب من الاسباب كالجهل مثلا وبين اسقاطه لها عن الابعاض وكذا العكس يعني انه لا ملازمة بين عدم اسقاطه
لها للجهل ونحوه عن المجموع وبين اسقاطه لها عن الابعاض لذلك ومحصل ما نقول يؤل الى انه لا مانع من اعتبار الشارع للطهارة
بالنسبة الى مجموع الصلوة شرطا علميا وبالنسبة الى بعضها شرطا واقعيا اذ من المعلوم الواقع في الخارج ان الشارع جعل الطهارة
من الخبث شرطا للصلوة ثم ورد ان الجاهل بالنجاسة حتى فرغ من الصلوة محكوم عليه بصحة صلوته فعلم من ذلك ان الطهارة بالنسبة
الى المجموع شرط علمي ولا يلزم من ذلك ان تكون الطهارة بالنسبة الى البعض ايضا شرطا علميا وغاية ما هناك ان يكون دليل الشرطية
مستعملا فيما هو اعم من الشرطية الواقعية والعلمية وكان استعماله في ذلك خلاف الظاهر كما ان استعماله في الشرطية العلمية خلاف الظ
لان الظاهر من الشرطية هي الشرطية الواقعية بل مقتضى ما شاع وذاع وملأ الدفاتر والاسماع من ان الضرورة تتقدر بقدرها
هو الاقتصار في العدول عن الشرطية الواقعية على القدر المتيقن لان هناك مجازين احدهما استعمال دليل الشرطية في الاعم والآخر
استعماله في خصوص العلمية وقد قام بالنسبة الى المجموع قرينة تدل على كون الطهارة بالنسبة اليه شرطا علميا وهي مستلزمة لكونها بالنسبة
الى البعض ايض شرطا علميا فيقتصر على القدر المتيقن الذي دل عليه دليل الاسقاط وهو مورده الذي هو المجموع هذا كله مضافا
الى ما عرفت من قيام الدليل الشرعي على التفرقة اعني رواية ابي بصير التي ساعدها غيرها من الادلة الثاني انه قال في ك لو علم بالنجاسة
السابقة في اثناء الصلوة لكن مع ضيق الوقت عن الازالة والاستيناف فقد قطع الشهيد ره في البيان بوجوب الاستمرار ومال اليه في
الذكرى موجها له باستلزام القضاء المنفي ويشكل بانتفاء ما يدل على بطلان اللازم مع اطلاق الامر بالاستيناف المتناول لهذه الصورة
والحق بناء المسئلة على ان ضيق الوقت عن ازالة النجاسة هل يقتضي انتفاء شرطيتها ام لا بمعنى ان المكلف اذا كان على ثوبه او بدنه نجاسة
وهو قادر على الازالة لكن اذا اشتغل بها خرج الوقت فهل يسقط وجوب الازالة ويتعين فعل الصلوة بالنجاسة او يتعين عليه الازالة
والقضاء لو خرج الوقت وهي مسئلة مشكلة من حيث اطلاق النصوص المتضمنة لاعادة الصلوة مع النجاسة المتناول لهذه الصورة
ومن ان وجوب الصلوات الخمس قطعي واشتراطها بازالة النجاسة على هذا الوجه غير معلوم فلا يترك لاجل المعلوم وقد سبق نظير

المسئلة في التيمم اذا ضاق الوقت عن الطهارة المائية والاداء مع وجود الماء عنده انتهى وقال في موضع بعد نقل الكلام برمته الظاهر ان وجوب الصلوة في الاوقات المعينة لها شرعاً قطعي كتاباً وسنة واجماعاً من كافة الامة غاية الامر ان صحتها مشروطة بشروط منها استقبال القبلة وستر العورة ومنها طهارة الساتر وقد صرحوا من غير خلاف يعرف بان شروط الصحة انما تعتبر مع الامكان فلو تعذر شيء منها لم يوجب سقوط الصلوة ولا تاخيرها عن وقتها الى ان يحصل الشرط ثم ياتي بها قضاء ولا ريب ان ما نحن فيه من هذا القبيل فلو جاز تاخير الصلوة عن وقتها والاشتغال بازالة النجاسة ثم الصلوة قضاء لجاز لفاقد القبلة او فاقد الستر تاخير الصلوة عن وقتها الى ان يحصل الشرط المذكور وقضاؤها ولا قائل به ولا دليل عليه بل الادلة واجماعهم على خلافه فان فاقد القبلة يصلي الى اربع جهات او جهة واحدة على الخلاف وفاقد الساتر يصلي عرياناً وفاقد طهارة الساتر يصلي مع النجاسة او عرياناً على الخلاف وبالجملة هذه المسئلة من قبيل المسائل المذكورة ولو جاز تقديم مراعاة الشرط فيما نحن فيه لجاز في تلك الصور لان الجميع من باب واحد وليس فليس ولعل ما ذكره من اطلاق الاخبار الذي هو منشأ الاستشكال لاعادة الصلوة مع النجاسة الشامل باطلاقها لهذه الصورة ففيه اولاً انه حقق جملة من المحققين ان الاحكام المودعة في الاخبار انما تحمل على الافراد المتكررة الشايعة المتكثرة فهي التي ينصرف اليها الاطلاق دون الفروض النادرة الوقوع وثانياً انه مع فرض شمول اطلاقها لهذه الصورة فانه يجب تقييده بما ذكرناه من القاعدة المتفق عليها نصاً وفتوى فيجب حمل الاخبار المشار اليها على ما لو حصل رؤية النجاسة في اثناء الصلوة في الوقت الذي فيه سعة للازالة والاعادة دون هذا الفرد النادر الذي ربما لا يتفق وان كان ممكناً وبذلك يظهر ان الانسب بالقواعد الشرعية هو وجوب الصلوة بالنجاسة نعم ياتي الخلاف في مسئلة الصلوة مع تعذر ازالتها من الصلوة فيها او الصلوة عارياً هنا بناء على القول به ثمة انتهى واقتفى اثره جملة ممن تاخر فذكروا ما ذكره بادنى تفاوت واقول ان ما ذكره من قطعية قاعدة وجوب الصلوات في الاوقات المعينة لها ان اراد به قطعيتها في حد ذاتها فذلك لا ينافي تطرق التخصيص او التقييد اليها فكيف يخصص بها ما دل على وجوب الاستيناف لان قطعي الصدور قد يصير ظني الدلالة كما هو الحال في اكثر العمومات والاطلاقات وان اراد به قطعيتها بشمولها لمحل البحث كان دعوى القطعية وقيام الاجماع على خصوص محل البحث اقوى في اتمام المطلوب ولم عدل عنها فالاولى ان يوجه الاستدلال على المطلوب بانه يستفاد من ضم قاعدة كون ما عدا الوقت من الشرائط مقيداً بالامكان الى قاعدة وجوب الصلوات في اوقاتها المعينة لها قطعاً كون مراعات الوقت اهم في نظر الشارع مما عداه من الشرائط عند دوران الامر بينهما وتكون هذه القاعدة ح ابية عن التخصيص لكون مساقها مساق التفسير للادلة الناطقة فيما نحن فيه بالاستيناف وكون لسانها لسان الحكومة وكانه الى هذا اشار الشهيد ره في الذكرى بقوله لاستلزامه القضاء المنفي نظراً الى ان مدخول اللام بمنزلة كبرى كلية ولا بد في الاستناد اليها من كونها قضية مسلمة واوضح من ذلك ما دل ما ذكره صاحب الجواهر ره في تعليل عدم الالتفات من قوله لسقوط شرطيتها يعني شرطية ازالة النجاسة عند الضيق وعدم سقوط الصلوة في الوقت لذلك لتحكيمه ما دل على وجوبها وعدم سقوطها بحال على دليل الشرطية كما في غيرها من الشرائط بل الواجبات من غير خلاف نعرفه بل لعله من الاجماعيات بل الضروريات انتهى وقد تبين مما حررناه ان الحق هو القول بالاستمرار واتمام الصلوة في مفروض المقام اعني صورة الضيق كما حكاه المصير اليه عن جماعة وفي الرياض بعد اختياره هذا القول انه على صورة الضيق يحمل اطلاق بعض المعتبرة كالخبرين في احدهما في الرجل يصلي فابصر في ثوبه دماً قال يتم وفي الثاني المروي في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن ابن سنان عن مولينا الصادق ع قال ان رايت في ثوبك دماً وانت تصلي ولم تكن رايته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله وانت خبير بان الحمل المذكور بمكان من البعد لما ثالثاً انه لو راى في اثناء الصلوة نجاسة رآها قبل دخولها فهل يجري عليه حكم ناسيها الذي رآها بعد الصلوة فيستانف صلوته وفاقاً لجماعة منهم صاحب الرياض والجواهر ره بل وصرح في كشف اللثام بابتناء حكم هذه الصورة على الاقوال الثلثة في ناسيها الذي رآها بعد الصلوة فقال فان تذكرها فيها بعد النسيان فان وجبت الاعادة على الناسي مطلقاً وجب الاستيناف هنا وان لم يجب مطلقاً طرح الثوب عنه ان امكن بلا فعل مناف للصلوة والا استانف الا عند الضيق ففيه اشكال وعلى التفصيل بالوقت وخارجه يستانف مع السعة وعند الضيق يطرح الثوب ان امكن بلا فعل المنافي والا فالاشكال انتهى وقد وقع الاحتجاج على المختار في كلماتهم بوجوه منها اصالة الشغل ومنها انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ومنها ظهور ما دل على اعادة الذاكر في عدم

الحدائق الناضرة

كون النسيان عذراً في ارتفاع الشرط المذكور فيستوي الكل والبعض ح في ذلك وهذا الوجه قد تمسك به في الجواهر بعد تسليم ثم قال ولاحتمال الفرق وتصور امكانه لا يرفع الظهور المذكور ولذا بنى ما نحن فيه في كشف اللثام على ما تقدم من الاقوال الثلثة في المسئلة السابقة وقد عرفت ان الاقوى فيها الاعادة وقتاً وخارجاً انتهى وقد تقدم ما عندنا بالنسبة الى الظهور الذي ادعاه ومنها التعليل للاعادة في بعض اخبارها كموثقة سماعة بالعقوبة للنسيان ففيها عن الصادق ع عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة للنسيان ومنها قول الصادق ع في رواية ابن محبوب المروية في مستطرفات السرائر من كتاب المشيخة ان كنت رايت دماً في ثوبك قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رايته بعد وانت في صلوتك فانصرف واغسله واعد صلوتك وقول الكاظم ع في صحيحة علي بن جعفر ع حيث سئله عن الرجل ذكر وهو في صلوته انه لم يستنج من الخلاء ينصرف ويستنجي من الخلاء ويعيد الصلوة الحديث ومنها قول ابي جعفر ع في رواية زرارة المعروفة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك لكن قال في كشف اللثام انه يحتمل التفريط والاهمال دون النسيان انتهى وكان صاحب الجواهر ره لما راى منه ذلك عدل الى التمسك بالتعليل المذكور فيه والظاهر انه رام التمسك بمفهوم التعليل ومنها السؤال في موثقة سماعة المتقدم ذكرها ناظراً الى قوله فيه فينسى ان يغسله حتى يصلي لمنع ارادة تمام الصلوة من المضارع بعد حتى كغيره من الاخبار قال في الجواهر وفيه ان المنع المذكور غير واف باتمام الاحتجاج به فلا بد في اتمام الاحتجاج به من دعوى ظهوره في الاخذ بالصلوة او ظهوره في مطلق الاشتغال بها في الجملة سواء اتمها ام لا او كان نظره الى الاخير حتى يصح له الاستدلال به في صورة اتمام الصلوة ايضاً وكيف كان فالوجه هو وجوب الاستيناف وفي جملة مما عرفت غنى وكفاية هذا ويبقى في المقام امران احدهما ان صحيحة علي بن جعفر معارضة لما تقدم من الادلة فانه سئل اخاه ع عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في الصلوة فلينضح ما اصاب الا ان يكون فيه اثر فيغسله والوجه في ذلك ان الامر بالمضي منا لكون حكم النسيان وقد يجاب عن ذلك بانه محتمل لارادة الامر بالمضي في صلوته من جهة كون السؤال ناظراً الى صورة احتمال اليبوسة او العلم بها ولهذا قال فلينضح ما اصاب لا يدفعه قوله الا ان يكون فيه اثر فيغسله لاحتمال ارادة وجوب غسله حين دخوله في الصلوة اولاً والا لم يقل احد بجواز المضي في الصلوة بعد العلم بالنجاسة من غير غسل او ابدال ونحوهما والامر سهل بعد كون الصحيحة مخالفة للاجماع والاخبار المذكورة فتطرح ان لم يكن لها محمل صحيح وثانيهما انه قال في الجواهر انه لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الاستيناف بين ضيق الوقت وسعته للادلة السابقة القاضية بكونه كالذاكر بعد الصلوة الذي يجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه نعم قد يتوهم الفرق فيهما في الجملة ان قلنا بعدم اعادة الناسي مطلقاً ضرورة ان المتجه في الفرض مع سعة الوقت طرح الثوب او تطهيره ونحوهما بعد الذكر ان امكن بلا فعل مناف للصلوة والا استانف اما مع الضيق فقد يقال بالقائه واتمام الصلوة عارياً كفاقد الساتر الطاهر ابتداء لمساواة حكم البعض للكل كما انه قد يقال ذلك ايضاً ان قلنا بوجوب الاعادة على الناسي في الوقت دون خارجه فان المتجه عليه ح ايضاً الاستيناف مع السعة اما مع الضيق فيحتمل كونه كالذاكر بعد خروج الوقت فلا قضاء كما هو الفرض ولا اداء لعدم امكانه الا باتمام ذلك الفعل المحكوم بفساد بعضه بالذكر في الوقت اللهم الا ان يستثنى ذلك من فساد الذكر في الوقت او يخص عدم وجوب القضاء بخصوص الذكر بعد الوقت المقام الثاني ان يرى النجاسة في اثناء الصلوة ولكن لا يعلم سبق وقوعها على الحالة التي هو فيها والحكم فيه عند جماعة منهم الشيخ ره فيما عن المبسوط والمصري ره هو وجوب ازالة النجاسة او القاء الثوب النجس وستر العورة بغيره مع الامكان بدون مبطل واتمام الصلوة وان لم يمكن الا بفعل المبطل ابطلها واستقبل الصلوة وهذا الحكم قد وصفه في الحدائق بانه المشهور بين الاصحاب ولم يذكر في مقابله الا ما حكاه المصري ره في المعتبر من قول الشيخ ره قال في المعتبر وعلى قول الشيخ الثاني يستانف واشار بالقول الثاني الى ما تقدم نقله في ط من اعادة الجاهل لو علم في الوقت قال في ك ويشكل بمنع الملازمة اذ من الجائز ان يكون الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة ولا يلزم مثله في البعض وبان الشيخ ره في ط قطع بالمضي في الصلوة مع التمكن من القاء الثوب وستر العورة بغيره مع حكمه فيه باعادة الجاهل انتهى و

استيجوه في ثوب بعد نقله ولكن وجه الاشكال الاول وان كان متجها الا ان الوجه الثاني غير متجه انه لقائل ان يرمي الشيخ ره بالغفلة
عن لازم مذهبه ويقول ان غفلته عن اللازم لا يوجب جواز انفكاكه عن الملزوم فليس غرض المصنف نسبة القول الى الشيخ ره بل غرضه
تفريع لازم مقالته عليها والظ تحقق الشهرة على الحكم المذكور كما عرفت بل في الرياض نفي الخلاف الذي يجده ثم حكى عن المعتبر
تفريع لازم القول الثاني للشيخ ره عليه ومثله في نفي الخلاف عبارة الجواهر بل ادعى فيها استظهار الاجماع ونقل الاعتراف به ونفي
الخلاف عن بعضهم وكيف كان فالحكم المذكور مشتمل على دعويين اوليهما وجوب الاستمرار مع التمكن من الازالة بدون الفعل
الكثير واحتج عليها في ك بالاصل السالم عما يصلح للمعارضة معللا له باختصاص الروايتين المتضمنتين للاستيناف بما اذا كانت
النجاسة متقدمة على الصلوة والظاهر انه اراد بالروايتين صحيحة زرارة المتضمنة لقوله ان رايته وانت في الصلوة فلا تنقض الصلوة
اه وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة واختصاص
الاولى بما ذكره ظاهر من جهة انه قيده بعد ذلك بقوله اذا شككت في موضع منه ثم رايته نظرا الى ان الرؤية اللاحقة تكشف عن سبق
النجاسة وتحقق المشكوك مضافا الى انه عقبه بقوله وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت وعلله بقوله
لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك والتعليل مما يدور الحكم معه نفيا واثباتا واما اختصاص الثانية فالظاهر انه من جهة
سياقها حيث ان المني معرفا باللام وحكم على رؤيته قبل الصلوة او بعدها باعادتها فالسياق مشعر بان الموضوع ثوب ان
راه بعد الصلوة او قبلها اقطعها واعادها والاولى ان يقال ان اطلاقها يقيد بالتعليل في صحيحة زرارة المتقدم ذكرها ثم ان الظ
انه اراد بالاصل اصالة عدم وقوع النجاسة عليه الى زمان رؤيتها وهو اصل معتبر لانه يكفي في ترتب حكم صحة ما اتى به من الصلوة
عدم تلبسه بالنجاسة في حال الاتيان بها ولا يحتاج الى اثبات تاخر وقوعها حتى يصير من الاصول المثبتة وثانيتهما وجوب الاستيناف
مع توقف الازالة على الفعل الكثير واحتج عليها في ك بصحيحة معوية بن وهب البجلي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرعاف اينقض الوضوء
قال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء او من يشير اليه بماء فتناوله فمال برأسه فغسله فليبن على صلوته ولا يقطعها والظ
انه اراد الاستدلال بمفهومها كما لا يخفى على من تدبر وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل ياخذه الرعاف والقيء في
الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته وان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء وصحيحة اسمعيل بن عبد
الخالق قال سئلته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي بهم المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان
يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد وليبن على صلوته ثم قال ومقتضى هذين الخبرين البناء مع عدم الكلام مطلقا الا اني لا اعلم به قائلا انتهى
واستدل في الذخيرة على هذه الدعوى اولا بالعمومات الدالة على بطلان الصلوة بفعل المبطل ثم استدل بالروايتين المشتملتين
على التكلم وذكر ان مقتضاهما البناء مع عدم التكلم ثم ايد ما ذكره من الاستدلال بالعمومات بصحيحة معوية بن وهب ثم قال وفي رواية
ابي حمزة عن ابي جعفر ع دلالة على ان الرعاف ينقض من غير تفصيل وحملها الشيخ ره على رعاف يحتاج ازالته الى الفعل المبطل وهو حسن
جمعا بين الاخبار انتهى وقال في الرياض مشيرا الى الحكم المذكور وكيف كان فالتفصيل اقرب استنادا في المضي مع امكان الازالة بدون مبطل
الى الصحيح الاول المتقدم في الصورة السابقة يعني صحيحة زرارة المذكورة كالحسنة المتقدمة يعني قوله ع ان رايته او الدم وعليك ثوب غيره
فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ثم ذكر ان اطلاقهما مقيد بما مضى من الادلة وصحيحتي
محمد بن مسلم واسمعيل بن عبد الخالق ثم قال وهما وان اطلقا البناء مع عدم الكلام الا انه خرج منهما ما اذا استلزم الازالة الفعل الكثير
ونحوه من المبطلات بالاجماع وبقي الباقي وهو الحجة في الاستيناف مع توقف الازالة او الطرح على المنافي لكنه هو الصحيح في الجملة وسياق
متن صحيحة معوية بن وهب المذكورة هذا وفي الجواهر ان الحجة عليه بناء على المختار من معذورية الجاهل بعد امكان تحصيل الاجماع
عليه هنا ما عرفته سابقا من وجود مقتضي الصحة مع امكان الازالة من غير فعل مبطل ولارتفاع المانع بل ينبغي القطع به في بعض
صور المسئلة كالعالم بالعروض عند حصوله قبل وقوع شيء من اجزاء الصلوة معه ضرورة عدم كون عروض النجاسة من المبطلات الشرعية
كالحدث ونحوه واطلاق الحسنة السابقة الامرة بالطرح وصحيح زرارة السابق المشتمل على التعليل بانه لعله شيء اوقع عليك والصحاح
المستفيضة الواردة في الرعاف انتهى والظاهر انه اراد بمقتضي الصحة كونه محكوما عليه بانه طاهر شرعا لما اشار اليه من انه وان كان
جاهلا الا ان الجهل عذر في حقه فيكون بحكم الطاهر ولا يخفى على من تدبر فيما حكيناه لك ان الحجة على وجوب الاستمرار الذي هو

الدعوى الاولى هو اصالة عدم وقوع النجاسة عليه وبحو مقتضي الصحة واطلاق الحسنة السابقة الامرة بطرح ما عليه من الثوب وصحيحة
زرارة المشتملة على التعليل والصحاح الواردة في الرعاف وان الحجة على الاستيناف الذي هو الدعوى الثانية العمومات الواردة في كل
واحد من المبطلات ويؤيدها مفاهيم الصحاح المتضمنة لحكم الرعاف التي تقدم ذكرها تنبيهات الاول انه لو راى النجاسة الغير
المعلوم سبقها وضاق الوقت عن ازالتها كان الحكم هو جواز المضي في الصلوة واتمامها لما عرفته في المقام الاول من انه اذا دار الامر
بين مراعاة ايقاع الصلوة في وقتها وبين تحصيل الطهارة من الخبث ونحوها من الشرائط كان مراعاة الوقت اولى بل نقول ان هذا
المقام اولى بالحكم باتمام الصلوة لكون من علم بكون النجاسة سابقة كان يجب عليه الاستيناف على المختار وقد حكم عليه باتمام
الصلوة عند ضيق الوقت بخلاف من راى النجاسة وهو في الصلوة مع عدم علمه بسبقها على الصلوة فانه مامور باتمام الصلوة
مع امكان الازالة فمع ضيق الوقت عنها اتفق الثاني انه لو وقعت عليه نجاسة وهو في الصلوة ثم زالت وهو لا يعلم ثم علم استمر
على حاله وهو صريح جماعة منهم صاحب ك وصاحب الذخيرة وصاحب قدهم وعلله الشهيد بانه اذا جاز الاستمرار مع العلم في
الاثناء والازالة بل مع تقدمها والازالة فبالاولى في هذه الصورة ولكن لا يخفى ان هذا التعليل انما يتم على القول بالاستمرار
مع العلم بتقدمها لانه قد يكون زوال النجاسة بعد الاتيان بشيء من افعال الصلوة متلبسا بالنجاسة لاطلاق عبارتهم لان ترتب
زوال النجاسة على وقوعها كما يكون بلا مهلة كذلك يكون مع المهلة والتراخي ثم ان صاحب ك حكى عن المصنف في المعتبر انه على القول
الثاني يعني اعادة الجاهل في الوقت يستانف ثم قال والحق عدم توجه الاستيناف على هذا القول ايضا كما بيناه انتهى واشار بذلك
الى ما قدمه سابقا وحكيناه عنه فيما مضى من عدم الملازمة بين عدم اغتفار الجهل بالنجاسة حتى فرغ من صلوته وعدم اغتفاره
اذا فعل شيئا من افعالها استنادا الى انه لعل لايقاع الصلوة بتمامها مع النجاسة مدخلا في البطلان والاعادة ونحوه في
الذخيرة ره وقال في الجواهر وكذا يعرف منه يعني مما بيناه وضوح جريان التفصيل يعني حكم المذكور في المتن لرؤية النجاسة في اثناء
الصلوة في عروض النجاسة في الاثناء او لم يعلم سبقها ولذا لم اجد فيه خلافا هنا بل الظاهر انه اجماعي كما اعترف
بها بعضهم نعم في ك والذخيرة عن المعتبر الجزم بالاستيناف مطلقا بناء على عدم معذورية الجاهل وناقشاه فيه بما تقدم سابقا الذي
قد عرفت ما فيه مع زيادة عدم صراحة ما في المعتبر بما حكيناه عنه هنا لكن بعد فرض صحة هذا النقل عنه قد يتوجه عليه هنا احتمال
الفرق بين المقامين من غير الجهة التي ذكرناها بعد القطع بوقوع شيء من افعال الصلوة حال النجاسة فيما نحن فيه للعلم بالحدوث
في الاول عملا باصالة التاخر المسلمة له في الثاني بخلاف ذلك المقام فيتجه التفصيل المذكور هنا وان قال بالاعادة هناك
اللهم الا ان يفرض في المقام العلم بسبق النجاسة على حال العلم بها وان كان في اثناء الصلوة كما لو راها في الركعة الثالثة وعلم
بان ابتداء عروضها له في الركعة الاولى فيتجه البناء المحكي عن المصنف الا ان المحكي عن الشيخ ره هنا موافقة الاصحاب في التفصيل
كالمسئلة السابقة انتهى ويحصل من جميع ما ذكره ان التفصيل في المقام هو انه لو راها ان زالت قبل مباشرة شيء من افعال
الصلوة كان حكمه الاستمرار وان علم انها زالت بعد مباشرة شيء منها كان حكمه بطلان الصلوة فيستانف بناء على ما اخترناه
من انه لو راها وهو في الصلوة وعلم بسبقها كان عليه الاستيناف الثالث انه لو صلى ثم راى النجاسة بعد فراغه منها وشك في انها كانت
عليه في الصلوة ام لا فالصلوة ماضية لاصالة عدم وقوعها عليه الى ما دون زمان الرؤية وحكى عن العلامة ره في المنتهى انه قال
لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم عملا بالاصلين الصحة وعدم النجاسة انتهى لكن قال المحقق البهبهاني في حاشيته ان اصالة الصحة
في مثل المقام لم نجد لها اصلا الا ان يكون المستند اصالة عدم التكليف بالاعادة وكون الامتثال مقتضيا للاجزاء وامثال ذلك
انتهى ولا يخفى ان الامتثال عبارة عن الاتيان بالمامور به على وجهه فما لم يتحقق وقوعه على وجهه لا يتحقق امتثال حتى يقتضي الاجزاء
واصالة عدم التكليف بالاعادة في مثل المقام الذي يشك في الخروج عن عهدة التكليف بسبب الاتيان بما اتى به مما لا يجري لو في الذخيرة
انه يمكن الاستدلال عليه بما دل على ان الشك بعد الفراغ من الصلوة غير ملتفت اليه كصحيحة زرارة انتهى وهو مبني على جريان قاعدة
الفراغ في الشرائط بعد الفراغ منه والشروع في المشروط او الفراغ منه كما هو الحق لكن بالنسبة الى المشروط الذي شرع فيه او فرغ منه اما
بالنسبة الى مشروط اخر كصلوة اخرى يريد الاتيان بها بعد ذلك بتلك الطهارة فمشكل وهو مبني على جريانها فيما لو كان قد حصل لم
يكن بفعله كما لو كان عند الغسل في اصبعه خاتم لم يحركه في ذلك الحال قطعا او كان وصول الماء تحته على فرض وقوعه بالاتفاق لا بفعله

المكلف وهو محل توقف وان كان الاظهر جريانها في المفروض ايضا مع لبس المربية للصبي اذا لم يكن لها الا ثوب واحد غسلته كل يوم
قال في لك هذا الحكم ذكره الشيخ ره في يه وط وافقه عليه عامة المتأخرين وفي الذخيرة ذكر ذلك الشيخ في يه وط وتبعه عليه المتأخرون
في الحدائق المشهور بين الاصحاب من غير خلاف العفو عن نجاسة ثوب المربية للصبي ذات الثوب الواحد اذا غسلته في اليوم مرة ثم حكى
عن المصرح انه استدل في المعتبر والمنتهى على ذلك بما رواه الشيخ ره عن ابي حفص عن الصادق عليه السلام قال سئل عن امرأة ليس لها الا قميص واحد
لها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في كل يوم مرة وان تكرار البول يمنع التمكن من ازالته فجرى مجرى دم القروح
الذي لا يمنع من استصحاب الثوب في الصلوة ثم حكى عن المصرح انه قال في تتميم الدليل فكما يجب اتباع الرواية هناك دفعا للحرج فكذا هنا
لتحقق الحرج في الازالة انتهى لكن توقف المحقق الاردبيلي ره في الحكم المذكور فقال واما دليل اكتفاء المرأة المربية للصبي بالمرة
الواحدة في اليوم والليلة في غسل ثوبها فهو الرواية الضعيفة المنجبرة بالشهرة والعمل والعسر والحرج ولو تحقق الاجماع يثبت
المطلوب والا فالعمل بها مشكل انتهى وتبعه صاحب ك وكذا صاحب المعالم ره على ما حكى عنه وخالفهم صاحب الذخيرة حيث
قال بعد حكاية الدليلين المتقدمين فيما حكى عن المصرح وفيه نظر لضعف الرواية لان راويها ابا حفص مشترك بين الثقة والضعيف
وفي طريقها محمد بن يحيى المعاذي وهو ضعيف واعتبار الحرج يقتضي اناطة الحكم به لا تحديده بحد معين والحاق بدم القروح قياس
والعمل هنالك باعتبار صلاحية المستند وهي منتفية هيهنا انتهى وحكى عن صاحب المعالم ره مثله فانه قال بعد حكاية ما تقدم من المعتبر
وكلام المصرح وهذه الحجة بينة الوهن فان الرواية ضعيفة السند فلا تصلح لتاسيس حكم شرعي واعتبار الحرج يقتضي اناطة الحكم
بما يندفع معه لا بالزمان المعين والالحاق بدم القروح قياس ووجوب اتباع الرواية هناك ليس باعتبار الحرج وانما هو لصلاحيتها
لاثبات الحكم وجهة الحرج مؤيدة لها وحيث ان الصلاحية هنا منتفية فلا مغني لكون وجوب الاتباع هناك موجبا له هنا انتهى
وما اورده على الرواية ليس في محله لانجبارها بالشهرة وعدم الخلاف بين الاصحاب بل باتفاقهم الى زمان المحقق الاردبيلي ره
وقد استشعر هو ره بان المقام محتمل لقيام الاجماع ولهذا قال فيما عرفت من كلامه ولو تحقق الاجماع يثبت المطلوب آه ومن هنا
شدد النكير في الحدائق على صاحب المعالم ره وك ربما فقال والعجب منهما انهما في غير موضع قد وافقا الاصحاب في العمل بالخبر
الضعيف متى كان اتفاق الاصحاب على العمل به ويعللان بان المعتمد انما هو على اتفاق الاصحاب والحكم هنا كذلك فانه لا مخالف
فيه ولا راد له انتهى وبعد انجبار الرواية بما عرفت من الشهرة يسقط ما اورده صاحب المعالم ره من الفرق بين رواية القروح
وبين هذه الرواية بكون الحرج هناك مؤيدا لصلاحيتها لاثبات الحكم بخلاف هنا لعدم صلاحية الرواية وذلك لانه مع الانجبار
تكون صالحة وزاد صاحب الجواهر ره ان الرواية المذكورة منجبرة برواية الخصي وهي مكاتبة عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي
الحسن الاول ع اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضأ وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة
ولم اعرف وجه التأييد ضرورة تغاير الموضوعين نعم يستفاد من تلك الرواية ان الحرج صار حكمة في الاكتفاء بالغسل في كل
يوم مرة وهذا المقدار معلوم من الخارج وان لم تكن تلك الرواية ناطقة به ولكن لا يلزم من ذلك كونه هنا ايضا حكمة لتوقفه
على ثبوت اصل الحكم من الشرع نعم بعد الانجبار يثبت اصل الحكم كما عرفت هذا كله هو الكلام في الايراد على الرواية واما ما اورده
على تعليل المصرح بالحرج فقد استجوده واستوجهه صاحب الحدائق ره ولكن رده بعضهم بانه لا يتم على تقدير ارادة الحرج النوعي
لان الحكم لا يدور مدار وجوده في كل مورد على ما ذكره المورد ولا يخفى عليك ان الحرج النوعي اذا ثبت في شيء من التكاليف
كان حكمة في ذلك الحكم لا محالة ولا يكون حجة في مقام الاستدلال كما فعل المصرح حيث قال وكما يجب اتباع الرواية هناك دفعا
للحرج فكذا هنا آه ضرورة ان الرواية ان حازت شرائط الحجية وجب قبولها والا فلا لان ثبوت الحكمة في حكم يتوقف على ثبوت اصل
الحكم واذ قد عرفت اعتبار الرواية وحجيتها بالانجبار بالشهرة وجب البحث عن امور الاول ان مورد الرواية المذكورة انما هي المربية
وظاهر جماعة اختصاص الحكم بها من جهة اقتصارهم في عباراتهم عليها كالشيخ ره والمصرح والعلامة ره في الارشاد وعن التحرير و
المنتهى وصرح بعض الاعلام في مجمع الفائدة والمعالم ره وك والذخيرة والرياض وغيرها وصرح بالالحاق في القواعد والتذكرة
والبيان والذكرى ولك ومال اليه المحقق الثاني ره والاقوى هو الاول والحجة على ذلك ان مضمون الرواية حكم على خلاف القاعدة
فيجب الاقتصار على موردها حجة القول الثاني ان المربي يشارك المربية في علة الحكم التي هي المشقة ولا مدخل للانوثية في ثبوت الحكم وفيه

ان التعليل المذكور ليس منصوصا وانما هو مستنبط فيكون الالحاق قياسا الثاني ان موردها انما هو الثوب فهل يلحق به البدن
في الحكم المذكور المحكي عن السيد حسن ره الذي هو احد مشايخ الشهيد الثاني نعم والمنقول عمن عداه عدم الالحاق وممن صرح به
الشهيد الثاني ره فيما حكى عن روض الجنان قال ره وهذا الحكم مختص بالثوب اما البدن فيجب غسله بحسب المكنة لعدم النص والمشقة
الحاصلة في الثوب الواحد لتوقف لبسه على طهره انتهى واحتمل صاحب الجواهر ره في مستند الالحاق وجهين احدهما غلبة
تعدي النجاسة من الثوب الى البدن فيتعلق التحرز عنه وثانيهما ان الخبر خال عن الامر بتطهير البدن لكل صلوة وعن الامر بالتحفظ
عن الثوب المتنجس ببول الصبي المزبور وعن غسل البدن منه خصوصا في ايام الصيف الغالب فيها العرق بل مطلق الايام
ضرورة احتياجها الى مزاولته برطوبة الاستنجاء والاغتسال ونحوهما وخلوه عن ذلك مشعر بالعفو عن الجميع واجاب عن الاول
اولا بامكان منعه وثانيا بانه على تقدير تسليمه يقضي بالعفو مطلقا عن البول المزبور في البدن لا بالمساواة للثوب في الغسل في كل
يوم مرة الا ان يدعى استفادة ذلك من ذكر الحكم بالنسبة الى الثوب وعن الثاني بان ترك التعرض للبدن في الخبر مبني على ظهور عدم زيادته
لكنه ممنوع لان ترك التعرض للبدن لعله مبني على ايكال حكمه الى اطلاق الادلة وعمومها وعن الثاني بان مقتضاه العفو عن
البدن مطلقا وهو خارج عن محل النزاع اذ البحث في الحاق البدن بالثوب في الحكم المخصوص لا العفو عن تعدي نجاسة الثوب بسبب
المباشرة بعرق ونحوه لان ذلك امر محتمل كما سمعته في نظائره كدم القروح ونحوها لما تقدم من عدم زيادة الفرع على اصله
الا انه قد يمنع سريان هذا الاحتمال وهو مطلق العفو هنا ويفرق بينه وبين دم القروح ونحوها بان العفو عن الثوب هناك
مطلق فسرى ذلك الحكم المطلق الى البدن بمعونة عدم زيادة الفرع على اصله بخلافه هيهنا فانه مقيد بالغسل كل يوم مرة فلا يتأتى
عليه العفو المطلق وانما يترتب عليه بحكم تلك القاعدة القول بغسل البدن كل يوم مرة تبعا للاصل المتنجس بسببه اللهم الا ان يتمسك
من عدم الامر به على عدمه لكن على كل حال هو غير ما نحن فيه من مساواة البدن للثوب في خصوص البول وحكمه المذكور الثالث ان مورد
الرواية انما هو الثوب الواحد مثل عبارات جماعة منهم العلامة ره قال في جامع المقاصد واحترز بكونها ذات ثوب واحد عن ذات
الثوبين فلا يثبت لها هذه الرخصة وقوفا مع ظاهر النص وهذا انما يكون حيث لا يحتاج الى لبس الثوبين دفعة فان احتاجت الى ذلك
لبرد وشبهه فكالثوب الواحد وحكي مثله عن روض الجنان ولك ومجمع الفائدة والحدائق وتظهر من عبارة المتن وما وافقها من العبارات
عدم الفرق عند تعدد الثوب بين ما لو احتاجت الى لبسها دفعة وبين ما لو لم تحتج اليه فلا يجري على التعدد حكم الثوب الواحد وقال
في الذخيرة ولو كان لها اكثر من ثوب ولكن احتاجت الى لبسها دفعة لبرد او غيره فقال بعض الاصحاب انه في حكم الواحد انتهى وظاهره
التوقف وفي الجواهر بعد ان استظهر من المتن وغيره عدم الفرق في صورة تعدد الثوب بين ما لو احتاجت الى لبسها جميعا و
عدمه وانه لا يجري الحكم المذكور مع التعدد مطلقا عقبه بقوله لكنه لا يخلو من تامل وبحث لصيرورته التعدد كالاتحاد في الفرض
المذكور انتهى ولم يظهر وجه التامل والبحث لانه ان كان قد بنى امر النص المذكور الذي هو مستند الحكم على التعبد فلا يتم هذا البحث
لابتنائه على ان المناط فيه هو المشقة وان كان قد بنى امره على تحصيل المناط الذي هو المشقة فلم قال بعدم الحاق المربي بالمربية فقضاء
على مورد النص الرابع لو امكن ذات الثوب الواحد تحصيل ثوب آخر بشراء او استيجار او استعارة فهل يجري الحكم المذكور في الرواية
المبني على العفو فيجوز لها القيام بصلوتها في ذلك الثوب مع غسلها اياه في كل يوم مرة ام لا بل يجب عليها تحصيل ما يمكنها
تحصيله ولازم هذا انها لو تركت تحصيل الثوب الآخر لم يثبت في حقها العمل بالرواية بل وجب عليها غسل الثوب لكل صلوة او صلوتين
يجمع بينهما فالمنقول عن صاحب المعالم ره انه حكى عن جماعة من المتأخرين انهم استقربوا الثاني وانه كتب في الحاشية في تفسير الجماعة المشار
اليهم السيد حسن بن جعفر وشيخنا السيد علي بن الصائغ انتهى ومستند هذا القول كما حكى عن اربابه انتفاء المشقة بامكان تكثير الغسل
عند حصول تعدد الثوب المقدور له تحصيله واستقرب جماعة من المتأخرين الاول ومنهم صاحب الذخيرة وصاحب ئق وصاحب
الجواهر ره قال في الذخيرة ولو اتحد الثوب ولكن امكنها تحصيل غيره بالاستيجار ونحوه ففي ثبوت العفو وعدمه وجهان من صدق
الوحدة المنوط بها الحكم ومن انتفاء المشقة وتوقف فيه الشارح الفاضل واستقرب جماعة من المتأخرين الثاني وبعضهم الاول وهو
اقرب انتهى وقال في ئق بعد الاشارة الى الوجهين وكان الاول اقرب وقوفا على ظاهر النص ونظرا الى ان هذه العلة التي يكررونها ولا اشارة
اليها في النص كما قدمنا ذكره بل هي مستنبطة انتهى وقال في الجواهر بعد نقل القول بعدم جريان حكم ذات الثوب الواحد على القادرة

على تحصيل غيره وتعليله بابقاء المشقة ما لفظه لكن النص كما ترى مطلق فضلا عن التعليل بها حتى يعلم مع انتفائها انتفاؤه انتهى و
الوجه هو الاقتصار في الحكم المذكور على مورد النص كما عرفت الرابع انك قد عرفت ان الوارد في الروايات انما هو لفظ المولود لكن كلمات
اصحابنا مختلفة فمنهم من خص الحكم بالصبي كالمصنف ره في هذا الكتاب بل في كشف اللثام انه خص الشيخ بالصبي وتبعه الاكثر ومنهم
المصنف في بعض كتب العلامة ره قال في النهاية اقتصارا في الرخصة على المنصوص وللفرق فان بول الصبي كالماء وبول الصبية اصفر ثخين وطبعها
احر فبولها الصق بالمحل انتهى ولازم كل من قال بهذا القول هو الحكم باختصاص المولود بالصبي او بكونه القدر المتيقن نظرا الى كونه
محتملا في الانثى كما صرح به الثاني في الرياض وظاهر جماعة ممن عداه هو الاول واما ما ذكره العلامة ره من التعليل فكان المراد
به التقريب والا فكون احد النجسين الصق من الاخر لا يقتضي الفرق بينهما بالاكتفاء في الثاني بالغسل في كل يوم مرة بخلاف الاول
ضرورة ان غير الالصق لا يخرج عن النجاسة ومعلوم ان الصلوة معها غير صحيحة الا ان يريد بما ذكره الاستكشاف عن كون بول
الصبي اخف نجاسة لكن يتجه عليه اولا انه لا ملازمة بين ما ذكره من التفاوت وبين التفاوت في الاخفية وثانيا ان الاخفية لا تستلزم
العفو بهذه الكيفية الخاصة لان الاخفية صالحة لهذه المرتبة ولغيرها ودعوى ان ما ذكر من الاوصاف يقتضي اخفية مستلزمة
لخصوص المرتبة المذكورة موقوفة على النص لعدم احاطتنا بالاسرار والحكم الكامنة في الاحكام الشرعية هذا وقد صرح بما قلنا
فيما نقل عن صاحب المعالم ره حيث انه حكى عن بعض الاصحاب قال ان المتبادر من المولود هو الصبي ثم قال ولا يخلو من قرب وكلام العلامة
مشعر بذلك ايضا حيث قال بعد ذكر الروايته ان الحكم مخصوص بالذكر اقتصارا في الرخصة على المنصوص انتهى بل في جامع المقاصد
ان مورد الروايته عن الصادق ع مولود والمتبادر منه الصبي وهكذا فهم الاصحاب انتهى فقد نسبه الى فهم الاصحاب بصيغة العموم ومنهم من
عممه بالنسبة الى الصبية والقائل بذلك جماعة منهم الشهيد ره في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني
في لك والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام والمحدث البحراني ره في [illegible] ففي الذكرى ان الاولى دخول الصبية للمشقة ولان
السؤال عن مولود انتهى وفي جامع المقاصد في ذيل العبارة المذكورة ما نصه ولا يبعد ان يقال بشمول الحكم للصبية لصدق المولود
عليها انتهى وفي لك لا فرق هنا بين الصبي والصبية لان مورد الرواية المولود وهو شامل لها انتهى وفي كشف اللثام ان العمل
بالنص يقتضي عمومه للصبي والصبية هذا وفي [illegible] ان ظاهر الخبر المذكور شمول الحكم للصبي والصبية حيث عبر فيه بلفظ المولود
الشامل لهما انتهى بل في الذخيرة وعن المعالم ره نسبته الى اكثر المتاخرين وفي ك انه ينبغي القطع به ويمكن الاحتجاج لهذا القول بوجهين
احدهما عموم المولود للصنفين كما عرفت في كلام الجماعة لكنه موقوف على ثبوت وضع ثانوي عرفي تخصصي له والا فمقتضى الوضع
اللغوي الاولي الذي يحصل من قواعد علم الاشتقاق هو اختصاصه بالمذكر وثانيهما تحصيل القطع بان المناط في الحكم المذكور في الروايته
انما هي المشقة وهي موجودة في الصنفين جميعا وان قيل باختصاص المولود بالمذكر او باجماله بالنسبة الى المؤنث المقتضي للاخذ بالقدر
المتيقن ومنهم من تردد كالعلامة ره في التذكرة حيث قال في المربية للصبية اشكال ينشأ من عدم التنصيص على العلة فيقتصر على مورد
النص خصوصا مع غلظ نجاسة بولها ومن الاشتراك في المشقة انتهى ويظهر لمن تدبر فيما قدمناه من الكلمات ان الوضع العرفي
لما يعم المذكر والمؤنث لم يثبت وان كون مناط الحكم وعلته هي المشقة غير معلوم لنا ومقتضى هذين المسلكين هو كون القدر المتيقن من
الحكم هو ثبوته في المذكر خاصة دون المؤنث وهذا المسلك قد سلكه صاحب الرياض قده وهو المنهج الواضح في هذا المقام الخامس ان
الروايته قد نطقت بالبول واختلف في ذلك كلمات الاصحاب فمنهم من قصر الحكم على البول كما في ك حيث قال والرخصة مقصورة على نجاسة
بول الولد فقيل او بغائطه لا بغيرهما من النجاسات وان كانت من الولد اقتصارا بالرخصة على مورد النص انتهى وهذا القول حكي عنه في
الروض ايضا وفي مجمع الفائدة ما لفظه ولا ينبغي التعدي الى المربي ولا الى الغائط ولا سائر النجاسات ولا البدن انتهى ووافقهما على ذلك في ك
فيما حكي عن المعالم وفي الذخيرة حاكيا الجزم عن جماعة من المتاخرين ومنهم من الحق الغائط كما عرفت حكاية القول به في عبارة ك وربما
استظهر هذا القول من الشهيد ره في الذكرى حيث قال وعفي عن نجاسة ثوب المربية للصبي ان الثوب الواحد اذا غسلته كل يوم مرة
للروايته عن الصادق ع انتهى نظرا الى ان النجاسة مطلق شامل للغائط ايضا ومنهم من تردد كالعلامة ره في التذكرة حيث قال والوجه
تعلق [illegible] فاشكال [illegible] ما تقدم انتهى واشار بذلك الى ما قدمه من الاقتصار على النص ومن الاشتراك في المشقة وعلى منواله
نسج المحقق الثاني ره في جامع المقاصد مشيرا الى التعميم الى وجه اخر قال وفي مورد الروايته تنجس الثوب بالبول فيقتصر في الرخصة عليه

الاقتصار

اقتصارا على المنصوص وتمسكا بالبول عن النجاسة الاخرى كما هو قاعدة لسان العرب في ارتكاب الكنايات فيما يستهجن التصريح به انتهى بل في
كشف اللثام ما نصه ما يستظهر منه مصير الاكثر الى هذا القول ان لم يكن مراده مصير الجميع لانه قال فيه ولم يخصوا الحكم بالتنجس ببوله
حتى قيل ان البول في الخبر يعم الغائط توسعا انتهى وذلك لضمير الجمع الذي لا اقل من رجوعه الى الاكثر والا فمقتضاه العود الى الجميع
هذا كله بالنسبة الى الحاق الغائط بالبول واما الحاق غيره كالدم فقد ذكر فيه العلامة ره في التذكرة ما نصه ولو نجس بغير البول و
العذرة كدم فالوجه عدم الالحاق انتهى وقد عرفت من عبارته لك ما يستفاد منه عدم القائل بالحاق الدم لانه قال بعد عطف
القول بنجاسة الثوب بغائطه على نجاسته ببوله لا بغيرهما من النجاسات واما عبارة الذكرى للشهيد ره وعفي عن نجاسة ثوب المربية
فانها في بادي النظر وان كانت في زي المطلقات الا ان الاضافة تشير الى المتعارف من النجاسة الحاصلة من الولد على العادة الغالبة
السادس انه اختلف اصحابنا في الحاق الولد المتعدد بالمتحد الذي هو ظاهر النص في بادي النظر من جهة ذكر المولود فيه بصيغة
الافراد فمنهم من اثبته وهم جماعة منهم الشهيد ره في الذكرى وقد عبر بلفظ الدخول فقال والاولى دخول الصبية الى ان قال ودخول
المربي والمتعدد انتهى وقال في لك ويلحق به المتعدد انتهى وحكي عن روض ونقل عن صاحب المعالم ره انه قال بعد نقله عن والده ولم يوجه
وصرح بعدم الفرق بينه وبين المتحد في كشف اللثام ونفى عنه البعد في الذخيرة واكتفى المحقق الثاني ره بمجرد الاحتمال فقال و
الحق المصنف بالمربية المربي وغيره بالمولود الواحد المتعدد نظرا الى الاشتراك في العلة وعدم تعقل الفرق وهو محتمل انتهى ومنهم من
نفاه كصاحب [illegible] ره قال ره مشيرا الى القول الاول وحجته وردها الحق بعض الاصحاب بالمولود الواحد المتعدد للاشتراك في العلة
وهي المشقة وزيادة فلا معنى لرفع اليد وفيه انه يمكن ان يكون التعدد مقتضيا لكثرة النجاسة وقوتها فمن الجائز اختصاص العفو بالقليل
الضعيف منها دون الكثير القوي فلا وجه للالحاق المذكور انتهى ولكن في كشف اللثام ما يمكن استفادة ما يندفع به الرد المذكور
منه لانه قال ولا فرق بين المولود الواحد والمتعدد لعموم الخبر وان لم يعم المولود مع ازدياد المشقة وان زادت النجاسة انتهى وذلك
ان ازدياد المشقة في مقابلة ازدياد النجاسة بسبب انتشارها في مواضع كثيرة من الثوب الموجب لغسله تماما او كثير من اجزائه يجعل
النجاسة الكثيرة موازية للنجاسة القليلة التي مشقة غسلها قليلة في المربية فتساوي تلك هذه في ثبوت العفو واما قوله لعموم الخبر و
ان لم يعم المولود فهو اشارة الى حجة اخرى على اجراء حكم المتحد على المتعدد مغايرة لما تمسك به غيره لان ذاك مستنبط وهذه دلالة نفس
الخبر وكانه اراد بعموم مطلق لشمول الصادق مع الاطلاق في لفظه نظرا الى ان لفظ المولود وان كان بصيغة الافراد الا انه اذا اخذ انتساب
المولود اليها المستفاد من ادخال اللام على الضمير الراجع اليها لا بشرط صار الكلام من قبيل المطلق الصادق مع انضمام غيره اليه ايضا
والظاهر ان مراده بنفي العموم عن المولود نفيه عنه بحسب نفس الصيغة وهو العموم المصطلح عند اهل صناعة الاصول فلا تدافع وقد علم
مما حررناه ان المختار جريان حكم المتحد على المتعدد السابع ان المذكور في الروايته هو الامر بالغسل في كل يوم مرة ومعلوم ان المولود
مطلق شامل لما اذا كان لم يتغذ بالطعام كما انه شامل لما اذا كان قد تغذى به ومع ذلك تشمل الروايته مورد الصب وقد امر فيها بالغسل
ومقتضى هذا الامر تعينه وعدم جواز الاكتفاء بالصب وكلام من تعرض من اصحابنا للمسئلة مطلق في تعين الغسل في كل يوم مرة عدى
كاشف اللثام فانه احتمل الاكتفاء بالصب يعني فيما يكفي فيه ذلك وهو بول غير المغتذي بالطعام وعلى هذا يتجه الاشكال بالتنافي
حيث ان مقتضى ما ذكروه هناك جواز الاكتفاء بالصب ولا يجوز اجتماعهما في مورد واحد وقد تنبه لهذا الاشكال اية الله في العالمين
فيما حكي عن النهاية واشار الى جوابه ثم ان كاشف اللثام وصاحب الذخيرة وصاحب [illegible] قد تنبهوا لذلك ولما كان الحكم احسنهم
تحريرا للمطلوب هنا اقتصرنا على نقل كلامه قال ره قد دل الخبر المذكور على تعين الغسل مع انه سيأتي ان الحكم في بول الصبي الذي لم يطعم
انما هو الصب والمغايرة بينهما واضحة وبه يظهر المنافاة بين الحكمين مع اتفاق الاصحاب على كل منهما وبه يعظم الاشكال ثم حكى عن [illegible]
انه قال في النهاية الاقرب وجوب تعين الغسل فلا يكفي الصب مرة واحدة وان كفى في بوله قبل ان يطعم الطعام عند كل نجاسة ثم
اخذ في بيان ما حكاه وقال ومرجعه الى وجه جمع بين الامرين بان يقال ان الاكتفاء بالصب في بول الرضيع انما هو مع تكرر الازالة كلما
حصل منه البول بحسب الحاجة الى الدخول في العبادة واما مع الاقتصار على المرة في هذه الصورة فلا بد من الغسل عملا بالخبر ومرجعه
الى تخصيص تلك الاخبار الدالة على الصب بهذا الخبر في هذه المادة المخصوصة وهي اتحاد الثوب ويؤيده الاعتبار وان كان العمل انما هو
على النص من حيث ان تكرر حصول النجاسة من دون الازالة بينهما يقتضي قوتها وتزايدها فيجوز اختلاف الحكم مع تحقق هذا المعنى لا بدونه

انتهى

انتهى وانت خبير بانه وان كان يحصل الجمع بينهما بالوجه المذكور لكن النسبة بين طرفي التعارض هي العموم من وجه ولا بد في ترجيح
تقديم احدهما على الآخر وتخصيصه من مرجح وهو لم يات به وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال بعد الاشارة الى الوجه المذكور
لكن لا يخفى عليك عدم صلاحيته مرجحا لاحد الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه ضرورة تناول ما دل على الاكتفاء
بالصب لبول الصبي للمربية وغيرها كاطلاق ما دل على الغسل الشامل لما كان مولودها صبيا او انثى بناء على المختار من شموله للصبي
لهما وللصبي المتغذي بالطعام وغيره بل قد يقوى في النظر رجحان ذلك الاطلاق من حيث كونه منساقا لبيان حكم بول الصبي و
مقصود ابه ذلك بل في بعضها تعليل ظاهر في الشمول بخلاف هذا الاطلاق فان المقصود منه بيان المرية لا كونه غسلا او
صبا كما يومي اليه ترك ذكر علته البول وصبيه بل يمكن ان يكون التعبير هنا بالغسل لكونه القدر المشترك بين بول الصبي والصبية
والمتغذي بالطعام وغيره اذ الصب فرد من الغسل بل قد يقال انه يغاير الغسل حيث يقابل به والا فهو مندرج في اطلاقه فلا تنافي
ح بين الاطلاقين لكون المراد ح بيان الغسل في الجملة مرة والا فالتفصيل بالصب في غير المتغذي والغسل فيه وفي الصبية وتكرر
الغسل والصب ونحوهما من الاحكام الاخر موكول الى الادلة الاخر ولعله لذلك كله احتمل في كشف اللثام الاكتفاء بالصب هنا
في كل يوم مرة من بول الصبي الغير المتغذي بالطعام ترجيحا لذلك الاطلاق وهو قوي بل يؤيده انه المناسب لما هنا من التخفيف
والامتنان بالحكم المذكور انتهى وهو مبني على اساس التحقيق شكر الله سعيه قال الثاني ان الموجود في متن الرواية انما هو في اليوم
مرة لكن قال المحقق الاردبيلي ره كانه يريد باليوم اوقات جميع الصلوات الخمس انتهى بل حكم بذلك في التذكرة فقال المراد
باليوم هنا الليل والنهار لدخولها تحته انتهى وحكى مثله عن المنتهى والتحرير وفي جامع المقاصد المراد باليوم الليل والنهار
انتهى ويقرب منه ما في الذكرى حيث قال بعد الاشارة الى الرواية والليلة تابعة انتهى بل في الحدائق قد ذكر كثير من الاصحاب ان المراد
باليوم في الخبر ما يشمل الليل ايضا انتهى بل في الذخيرة ان المراد باليوم على ما ذكره اكثر الاصحاب ما يشمل الليل ثم قال وهو حسن
ثم استدل عليه بما ستعرفه ان شاء الله تع لكن قال فيها بعد بيان الاستدلال انه لفظه وقد يتوقف فيه نظرا الى خلو اللفظ عنه انتهى
ويتعين في نق فقال والحكم موضع توقف لاحتمال ما ذكروه واحتمال اختصاص اليوم بالنهار خاصة والخروج عنه يحتاج الى دليل
انتهى والعمدة في المقام معرفة المستند في ذلك وقد صدر منهم في بيانه وجوه اولها وثانيها ما اشار اليه المحقق الثاني ره بقوله
والمراد باليوم الليل والنهار اما لان مسمى اليوم ذلك او بالتبعية والتغليب انتهى وكان الاول هو المراد بما حكى عن المنتهى من ان اسم
اليوم يطلق على النهار والليل فيكتفي فيهما بالمرة انتهى والا فمجرد اطلاق اسم على معنى لا يعين حمله عليه اذا اطلق مجردا عن القرينة والثاني
هو المراد بما حكيناه عن الذكرى من قوله والليلة تابعة لكن يتجه على الاول امران احدهما انه لم يذكر احد من اهل اللغة ممن تداول كتبهم
كالجوهري وابن الاثير والفيروزابادي والفيومي والطريحي ومترجم القاموس ان اليوم اسم النهار والليل نعم قال الفيومي اليوم
اوله من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وهذا من فعل شيئا بالنهار ولخبر بعد غروب الشمس يقول فعلته امس لان فعله في
النهار الماضي الى ان قال والعرب قد تطلق اليوم وتريد الوقت والحين نهارا كان او ليلا فيقول ادخرتك لهذا اليوم اي لهذا الوقت
الذي افتقرت فيه اليك ولا يكادون يفرقون بين قولهم يومئذ وحينئذ وساعتئذ انتهى واقتصر الفيروزابادي فيما حكي عنه على عبارة
على ان اليوم يعتبر من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس والنهار من طلوع الشمس انتهى وانت خبير بان اطلاقه على مطلق الوقت
مع قطع النظر عن كونه ليلا او نهارا غير مجموع الليل والنهار المحدودين بحدين وثانيهما انا لو سلمنا كونه اسما لليل والنهار
كان من قبيل المشترك لان كونه موضوعا للقطعة من الزمان مبدؤها طلوع الفجر ومنتهاها غروب الشمس قطعي ومن المقرر في الاصول
ان حمل المشترك على احد معنييه من دون قرينة معينة غير جائز فحمل اليوم في الرواية على مجموع الليل والنهار مما لا وجه له وعلى الثاني انه
انما يصلح لتقريب تجويز الاستعمال وصحته بعد قيام قرينة عليه لان علماء البيان ذكروا ان جميع باب التغليب من باب المجاز ولم يسوغوه
بل اهل العلم كافة متفقون على ان المجاز لا بد فيه من قرينتين صارفة ومعينة وقد تغني قرينة واحدة مغناهما فلا بد من اقامة القرينة
ومجرد التعرض لما هو مسوغ للاستعمال لا يكفي في اثبات الوقوع نعم ذكر مثل ذلك في الصلوات اليومية كما في جامع المقاصد حيث
قال والمراد باليومية صلوات اليوم والليلة تغليبا لان معظمها في اليوم انتهى وهو جيد لانه قد وقع في محله من حيث ان مراد الفقهاء
معلوم وهذا بيان لوجه صحة الاستعمال ثالثها ما ذكره المصنف ره في المعتبر بقوله وانما قلنا في اليوم والليلة وان لم يتضمن الخبر مط

لانها اذا اجتزئت في اليوم مرة فقد دخلت الليلة في الجملة انتهى واقتفى اثره في الذخيرة فاستحسن التفسير وعلله بقوله لدلالة فحوى الكلام عليه
واذا اجتزئت في اليوم مرة فقد دخلت الليلة في الجملة انتهى والظاهر ان مرادهما ما ذكره صاحب المستند ره بقوله ثم المتبادر من الرواية
كفاية الغسل في اليوم فلا حاجة اليه في الليلة كما اذا قيل يكفي غسل ثوبك كل خميس مرة فانه يتبادر منه كفايته عن غسل ساير
الايام ايضا وهذا هو السر في الكفاية في اليوم والليلة لا شموله لها وضعا او بتبعيته انتهى ومبنى هذا الوجه هو ان الادلة الشرعية دلت
على انه لا بد لكل مكلف بحلا او امرئة من تحصيل الطهارة من الخبث لكل صلوة ودليل هذه المسئلة دل على ان المربية تغسل ثوبها في اليوم
مرة فهو قد ورد في مقام الترخيص والاذن لها في الاكتفاء بمرة فانتيانها في مقابل تلك الادلة افاد كون مؤداه الاجزاء والاكتفاء و
من هنا صح ان يقال ان المتبادر من الرواية كفاية الغسل في اليوم وان مقتضاه عدم الحاجة اليه في الليلة ثم ان مقتضى هذا التفسير ايقاع
الغسل في اليوم والاكتفاء به عن الغسل في الليل لا ايقاعه في الليل والاكتفاء به عن الغسل في اليوم وفي الجواهر ان المراد باليوم ما يشمل الليل
اما لما في المنتهى من ان اسمه يطلق على النهار والليل او للتبعية والتغليب المفهومين هنا بقرينة فتاوى الاصحاب ظاهرا على الاجزاء بالمرة في اليوم
وان توقف بعض الناس لكن قد يقال ان منشأ التأمل ظهور النص في عدم وجوب الغسل عليها في شيء من الاوقات الا كل يوم مرة من غير حاجة
الى دعوى العموم المذكور حقيقة او مجازا للتسلم لجواز ايقاع الغسل ليلا والاكتفاء به لرو للنهار كالعكس معا مكان دعوى ظهور
النص والفتوى في تعينه باليوم وان كان لا يخلو عن بحث انتهى وينبغي الكلام في تفسير المحقق الاردبيلي ره لليوم باوقات جميع صلوات
الخمس فانه ره وان كان قد اراد بذلك تعميم اليوم بالنسبة الى الليل الا ان الاشكال انما هو في وجه استفادة اوقات جميع الصلوات من لفظ
اليوم وكانه ره نظر الى ان المتعارف استعمال الصلوات اليومية في الخمس المعهودة وان المنسوب اليه في لفظ اليومية انما هو بمعنى الليل والنهار فاليوم في
الرواية عبارة عن يوم الصلوة لان الطهارة المقصودة انما هي لها ولكن يتجه عليه ان التعبير باليومية من مستحدثات الفقهاء وليس المعهود المتعارف
في الاخبار حتى يحمل اليوم في الرواية اشارة الى اليوم المنسوب اليه لتناسب انه هل يجب ايقاع الصلوة عقيب غسل الثوب والتمكن من لبسه
قال في آي الاظهر ذلك ان اقتضت العادة بنجاسته مع التاخير انتهى خلافا للمحقق الثاني في جامع المقاصد فانه ذكر ما نصه وهل يجب ايقاع
الصلوة عقيب الغسل الرواية مطلقة والوجوب بعيد نعم هو اولى انتهى وتوقف في الذخيرة فقال وهل يجب ايقاع الصلوة عقيب غسل
الثوب والتمكن من لبسه ان اقتضت العادة بنجاسته بالتاخير فيه نظر انتهى وفي نق فيه توقف انتهى ويمكن الاستدلال لصاحب آي بوجهين احدهما
قاعدة الاشتغال نظرا الى انه مع الاكتفاء عن التطهير لكل صلوة بالغسل في اليوم مرة لا يحصل القطع بالبرائة من التكليف بالصلوة الا مع ايقاعها
عقيب الغسل في مفروض فيجب تحصيل البرائة ولكنك خبير بان اطلاق الرواية الواردة في مقام التخفيف والرخصة حاكم على قاعدة
الاشتغال وثانيهما ان من المعلوم لاهل الصدر الاول وغيرهم حتى العوام ان غسل الثوب والبدن وتطهيرهما ليس واجبا نفسيا وانما
هو واجب غيري فالامر بالغسل في كل يوم مرة انما هو للصلوة غاية ما في الباب انه ورد الامر به في مقام التخفيف ورفع ايجاب الغسل
لكل صلوة فغسلها للثوب مع قضاء العادة بنجاسته يكون لغوا بل منافيا لما هو مقصود الشارع فيجب عليها ايقاع الصلوة عقيب الغسل
في المفروض اما بتقديم الصلوة اذا كان الغسل في وقتها او بتاخيره الى الوقت الذي يمكنها الصلوة عقيبه وفي هذا الوجه وجيه يتعين التعويل
عليه بل يلزم مراعاة قضاء العادة بعدم تحقق الوقت فيما بين الغسل والصلوة ثم ان صاحب آي ره بعد ذكر هذا الفرع وجملة من الفروع المذكورة
قال وعندي في جميع هذه الاحكام توقف لضعف المستند والحاق هذه النجاسة بغيرها من النجاسات في وجوب الازالة مع الامكان
احوط اولى انتهى ولا ينافي توقفه هذا حكمه بالوجوب قبل هذا الكلام لان هذا مبني على ضعف المستند وعدم الاعتبار به كما هو صريح
كلامه وحكمه السابق انما كان بناء على الاعتبار بالخبر الذي هو مستندهم في المسئلة والاغماض عن ضعفه وعدم بلوغه درجة
الحجية عنده لعدم اعتداده بجبر الشهرة ولكنك قد عرفت منا مكررا ان الحق كون الشهرة جابرة للرواية الضعيفة فتعتبر ولكن قال
بعض المحققين ره بعد الاعتراف بالانجبار ان اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مادته لاجتماع الجابر والمنجبر وعدم كفاية
احدهما فضلا عن مورد فقدهما ثم فرع على ذلك عدم لحوق المرتي بالمربية وعدم لحوق الصبية بالصبي وعدم لحوق الغائط بالبول وغير
ذلك وعندي ان ذلك غير سديد خصوصا من مثله ممن لا يرى ان الشهرة جابرة للدلالة وذلك لان السند اذا انجبر بالشهرة صار متن الحديث
بمنزلة المتن الذي رواه عدل لا نعرضه من اصحابنا وح يجب على كل من يقول بحجية الظواهر ان يلتزم بظهوره اللفظي فلا وجه للحاجة
الى قيام الشهرة على معنى ذلك الظاهر نعم لو قيل بجبر الشهرة للدلالة الخبر امكن ان يقال بدوران الدلالة مدار الشهرة وعلى هذا يختص

بالطلاق مستند المسئلة في الحكم بعد وجوب ايقاع الصلوة عقيب غسل الثوب وان لم يقم عليه الشهرة العاشر انه قال بعض المحققين ره
ان ظاهر الرواية عدم الفرق بين تولد المولود منها او من غيرها ولهذا عنون المسئلة في كلماتهم بالمربية انتهى وفيما ذكره نظر اما ظهور
الرواية فلان الموجود فيها فلها مولود ومن المقرر المحقق في محله ان اللام للاختصاص والمتبادر منه في هذا التركيب كون الاختصاص بها
من جهة وصف العنوان الذي هو المولودية وبالجملة الظاهر من هذا التركيب ان المولود انما هو ولدها لا ولد غيرها فلا يشمل ولد
الغير واما الاستشهاد بعنوانهم فلان عنوانهم يمكن ان يكون من جهة الحاقهم ولد الغير الذي هي مربية لها باستيجار او تبرع او غير
ذلك من جهة تنقيح المناط الذي هو المشقة كما وقع التصريح بالتمسك بها منهم في جملة من الفروع المذكورة بل هذا هو الظاهر فلا يكون عنوانهم
شاهدا بان الظاهر من لفظ الرواية هو عدم الفرق الحادي عشر انه هل يجوز للمربية ان تصلي في الثوب المذكور بعد غسله على الوجه المقرر
القضاء عن نفسها او عن غيرها باستيجار او تبرع وكذا النوافل لم ينقل عن اصحابنا فيه كلام الا عن العلامة ره في نهاية الاحكام
حيث قال وهل تصلي قضاء بهذا الثوب فيه اشكال ثم قرب الجواز وكانه استفاد من الرواية انها اذا فعلت ذلك صارت بحكم الطاهر
فيجوز لها ما يجوز له وهو مشكل من عدم انفهام جميعها واما التمسك باطلاقها بالنسبة الى جميع ما ذكر فهو ايضا مشكل واذ ليس هناك
اطلاق لفظي غاية ما هناك ان السائل استكشف عن حالها من دون تصريح بصلوة او غيرها والظاهر المتعارف كون نظره متوجها
الى ما هو المعهود المتيقن من الافعال الموظفة ليومها كالفرائض والنوافل اليومية فالحمل بالفعل المتيقن هنا هو المتعين وظاهرها
ان ذلك من باب الضرورة بمعنى كونها حكمة فيما حكم به الامام ع وهي تنقدح بعقد بها فلم يعلم شمول الرواية للقضاء خصوصا اذا كان عن
الغير وكذا امثاله ولا يلزم من ذلك تاخير القضاء منها ولا تفويتها لمن هي مربية في اكثر اوقاتها لان اللازم عليها حينئذ ان تطهر ثوبها وبدنها
وتشتغل بالقضاء ومحصل ذلك هو عدم تحقق الترخيص المذكور بالنسبة الى غير الاعمال الموظفة ليومها وليلتها بحسب الاصل لان
ذلك هو المساق من الرواية ولا يرد ان القضاء اذا كان فوريا يصير من الاعمال الموظفة لها في يومها وليلتها فتدبر الثاني عشر انه
قال بعض المحققين ره ان ظاهر الرواية التخيير في زمان ايقاع الغسل حتى في غير وقت الصلوة وان اقتضت العادة طرو النجاسة انتقد
على الصلوة انتهى قلت قد عرفت الكلام في الفصل بين الغسل والصلوة اذا اقتضت العادة تنجس الثوب بعده وقبل الصلوة والكلام هنا
من حيث ايقاع الغسل في اي وقت شائت من النهار مع عدم قضاء العادة بتنجس الثوب قبل الصلوة وهنا ينبغي الاعتراف بالتخيير حتى فيما
قبل الوقت اذا اقتضت العادة بعد تنجس الثوب قبل الصلوة الاولى التي يريد ايقاعها بعده لكن اتفق خلاف في ذلك من بعضهم من جهة
مراعاة الوقت ومن بعض اخر من جهة اخرى فالاول من جهة مراعاة وقت الصلوة فانه قال المحقق الثاني في جامع المقاصد الظاهر اعتبار
كون الغسل في وقت الصلوة لان الامر بالغسل يقتضي الوجوب ولا وجوب في غير وقت الصلوة انتهى وتصدى المحقق الشارح البه ره كلامه
فقال ولما ادعوه ظهور الرواية في وجوب الغسل وهو لا يكون الا بعد دخول الوقت فلا دليل على الاجزاء قبله فمدفوع بان المقام مقام
بيان علاج هذه النجاسة ولو في زمان عدم وجوب الصلوة فظاهره ان الغسل مرة في كل يوم بدل عن غسله في كل مرة عرضت النجاسة
لها انتهى وهو جيد الا ان الاولى ابدال قوله بدل عن غسله بقولنا علاج للنجاسات العارضة في كل وقت وتوضيح ذلك ان وجوب
غسل الجنابة غيري توصلي فانه وان كان المقصود به حصول الطهارة للصلوة الا انه اذا اغتسلها قبل وقت الصلوة سقط بذلك الوجوب
في وقتها والرواية المذكورة دلت على ان الشارع اكتفى عن تطهير الثوب لكل صلوة يريد الدخول فيها بغسله في كل يوم مرة والثانية من جهة
ايقاع الغسل في اخر النهار فقد استشكل في وجوبه العلامة ره في التذكرة قال يتخير في وقت غسله والافضل ان تؤخره الى ان تجمع الصلوات
الاربع عقيب الصبح فيه وفي وجوبه اشكال ينشأ من الاطلاق ومن اولوية طهارات اربع على طهارة واحدة انتهى ولم يجد احتمال الوجوب
في كلام غيره وما ذكره في وجه مقابلة للاطلاق لا يصلح لاثباته لو لم يقابله بالاطلاق فكيف وقد قابله به الثالث عشر انه قال في الذكرى
ولو اخلت بالغسل وجب عليها قضاء اخر الصلوات لانها محل الضيق وصلوتها قبل ذلك كانت جائزة لجواز تاخير الغسل انتهى ووافقه
اثره صاحب الذخيرة وحكاه في شرح بهو له وقيل ساكتا عليه ولم يتعرض له بجرح ولا تعديل وهو يشعر بتوقفه فيه وعندك ان هذا من غرائب
الكلام ضرورة ان الغسل ليس بشئ هو واجب نفسيا مامورا به تعبدا حتى يضيع المكلف حيث شاء من اول الصلوات او اواسطها
او عقيبها وانما هو واجب غيري والمقصود منه وقوع الصلوات بالطهارة مهما امكن فهي في اول الابتلاء بها بذلك لا بد وان تغسل ثوبها
قبل الصلوات التي يجب عليها ايقاعها وكلما اوقعت الغسل فلا بد وان يكون يومها وليلتها بعد ذلك قضاء لشرطية الطهارة للصلوة

وليس حال الغسل حال الجائة الفصل لكون مثلها طرف الاصل والقاعدة حتى انها لو صلت في ابتداء امرها صلوة او صلوتين مثلا بغير غسل
ثم غسلت ثوبها لم يحتسب لك الغسل الماضي وانما يحتسب ليوم وليلة بعد فها ولهذا قال بعض المحققين ره انها لو اخلت بغسل الثوب فالظ
فساد كل صلوة وقعت بعد الاخلال بالواجب انتهى وهذا هو القول الفصل وقد حصل من صاحب المستند ره ما هو اغرب مما عرفته عن صاحب
الذخيرة فانه قال فيه ولو اخلت بالغسل فلا شك في عدم قضاء غير الصلوة الاخيرة لجواز تاخيره الى وقته وهل تقضي الاخيرة قيل نعم وفيه اشكال انتهى
فانه تقتضي الاشكال انه يحتمل ان يجوز لها ان تصلي يوما وليلة ثم تغسل ثوبها للصلوات الماضية وهو كما ترى مخالف للقاعدة الشرطية وما
يفهمه اهل العارف من متن الرواية اذا اعرض عليهم الرابع عشر ان المنساق من الرواية هو ان تكون المربية مباشرة للتربية الى تمام الليل
والنهار كما ان المتبادر منها ان تكون منفردة لا تشاركها من الابتداء مربية اخرى ولهذا قال في كشف الغطاء ولو حصل لها بدل في الاثناء انقطع
حكمها ولو اشتركت مربيتان بواحد في اليوم والليلة لم يكن عفو انتهى واما اشتراط ما زاد على ذلك في المربية كالايمان بالمعنى الاخص و
في المربى لكونه متولدا من المؤمن فهو مما لم يتعرض له في دليل شرعي ولكن قال في كشف الغطاء في جرى الحكم في المسلمين غير المؤمنين مربين
او مربين بحث انتهى ولم يظهر لي وجه البحث اما بالنسبة الى المربية فلانها على تقدير كونها من غير الفرقة الاثني عشرية لا تقلد غير اهل مذهبها
ولو فرض رجوعها الينا لم يكن فرق بينها وبين من كان منا نظرا الى اطلاق الرواية واما بالنسبة الى المربى فلان مثل ذلك يتصور على وجهين احدهما
ان يكون ابوه من الاثني عشرية ولمه من غيرهم وحكمه قد علم من حكم سابقه وثانيهما ان يكون متولدا من مخالفين وح يكون تربية المؤمنة لها اما
بالاجارة او التبرع فان قلنا بجريان حكم الرواية على غير الوالدة لم يبق اشكال في دخول هذا القسم فيها والا كان خارجا من هذه الجهة كما لا
وبما اجرى حكم المربية على الخصي الذي يتواتر بوله وقال في الذكرى وعفى عن خصي يتواتر بوله بعد غسل ثوبه مرة في النهار وان ضعف الرواية
عن الكاظم ع بالحرج انتهى وقال في الذخيرة ذهب جماعة من الاصحاب منهم الشهيد ره الى العفو عن نجاسة ثوب الخصي الذي يتواتر بوله اذا
غسله مرة في النهار واحتجوا بالحرج والمشقة مع رواية عبد الرحيم القصير والرواية ضعيفة لجهالة عبد الرحيم وفي طريقها سعدان بن
مسلم وهو ضعيف والذاكرون للمسئلة بعد اعترافهم بذلك جعلوه مجبرا باعتبار الحرج والمشقة وقال المحقق بعد نقل الرواية و
الراوي المذكور ضعيف فلا اعمل على روايته وربما صير اليها دفعا للحرج وفي الاستناد الى الحرج تامل ظاهر وايضا ليس في الرواية حديث
الغسل والمصرح في المنتهى لم يذكر الغسل بل اقتصر على توجيه العمل بمدلول الرواية واستوجه في التذكرة بعد تضعيف الرواية وجوب تكرار
الغسل والعمل بمضمون الرواية مع التعسر دفعا للحرج وفيه تامل انتهى وفي الحدائق بعد نقل عبارة المصرح في المعتبر والاشارة الى كلام العلامة
في المنتهى والتذكرة والشهيد ره في الذكرى قال والصدوق ره في الفقيه قد ذكر هذه الرواية مرسلة وظاهره العمل بها اقول وتحقيق الكلام
في المقام ان يقال ان هذه الرواية لا تخلو من الاجمال فالاستناد اليها لا يخلو من الاشكال وذلك فانه يحتمل ان يكون ذلك البلل بولا فامره بالوضوء
بمعنى البول الذي يخرج معتدلا والنضح مرة في نهاره لاجل هذا البلل وعلى هذا يكون من قبيل المربية للمولود ذات الثوب الواحد فيجب حمل
الصب على الغسل ويجب تقييده بانه ليس له الا ثوب واحد الظاهر بعده فانه على هذا التقدير يكون من قبيل صاحب السلس وحكمه شرعا كما تقدم
في محله انه تصنع ذكره في خريطة محشوة بالقطن ويصلي بعد التطهر من النجاسة ويحتمل ان يكون هذا البلل غير معلوم بكونه بولا بل مظنونا
او موهوما فيكون النضح على ظاهر معناه الشرعي ومضمونه في الاخبار غير عزيز فان من جملة مواضع النضح ما شك في نجاسته ويحتمل انه امر
بالنضح وجعل الثوب رطبا فيمكن استناد البلل اليه ولا يتيقن كونه خارجا من الذكر ولا نجسا ويكون من قبيل الحيل الشرعية كما تقدم نظيره
ولا يخفى ان كلام الجماعة مبني على الاحتمال الاول وقد عرفت ما فيه فالاظهر هو طرح هذه الرواية لاشتباهها وعدم ظهور المعنى المراد منها والرجوع
الى الاصول المقررة والقواعد المعتبرة في النجاسات واذ انتهى انتهى واقول ان الرواية المشار اليها ما رواه الشيخ ره بسند صحيح الى سعدان بن مسلم
عن عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي الحسن الاول ع اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضأ وينضح ثوبه
في النهار مرة واحدة وقوله فيلقى من ذلك شدة معناه انه يبقى من بوله قوة وخروجا مع الدفع فيصير كناية عن انه يحصل له العلم بكونه بولا وقوله
ويرى البلل بعد البلل معناه انه يخرج منه البلل بعد البلل ولكن لا يحصل له العلم بكونه بولا وهذا الاستعمال نظير قولهم رات المرئة الدم او تراه
كناية عن خروج الدم من فرجها ويؤكد هذا المعنى ان مجرد وجدان بلل على ثوبه كما هو مقتضى المعنى الثالث الذي ذكره في الحدائق لا اختصاص
له بالخصي حتى يجعل مورد السؤال فيه مضافا الى ان عطف قوله فيلقى شدة الذي هو في مثل هذا الكلام قد سيق لبيان حال المعطوف
عليه بمنزلة وصف به وهذا افيد مقابلة قوله ويرى البلل بعد البلل به على انتفاء مجرد الوصف الذي هو الخروج بقوة كما ان انتفائه هو

مقتضى التعبير عنه بالبلل في مقابلة البول ومن المعلوم ان يكون حكمه النضح لا يدل على كونه خارجا من الذكر كما يستفاد من كلام صاحب ئق ره
الاعتراف به حيث انه ذكر احتجاجا على المعنيين الاخيرين ويدل على كون المراد بالبلل هو الخارج من الذكر مع عدم العلم بكونه بولا انه قيل انضح
في الجواب بقوله في النهار مرة لانه يلا شيخ ولا يلائم كون البلل مشكوك الطهارة والنجاسة مع عدم خروجه من الذكر لانه كان اللازم ح
الامر بتكرير النضح كلما جفت الرطوبة للمنضوحة فتحصل مما ذكرنا ان كون المراد بالرواية هو المعنى الثاني من المعاني التي احتملها صاحب
ئق متعين ومعناها انه يغسل البول الذي علم بكونه بولا لان المراد بقوله يتوضأ انما هو ذلك في هذا المقام وينضح ثوبه في النهار
مرة واحدة مما لم يعلم بكونه بولا ويتهم منه انه لا يجوز له ايقاع النضح ليلا لكيفية عبر عن النضح في النهار اختصاصا بما بين الحدين اللذين
هما طلوع الشمس وغروبها وليس حاله مثل حال اليوم في اطلاقه على مطلق الوقت الشامل لهما واطلاقه على مجموع الليل على قول
اتفاقا والمراد بالنضح ما يقابل الغسل لمقابلته بالتوضي وقد وقع التصريح ممن يقول بان الصب والغسل واحد بانه اذا ذكر احدهما
في مقابل الاخر كان المراد بالصب ما يخالف الغسل ومن هنا يعلم عدم كون المعنى الاول من المعاني التي احتملها صاحب ئق ره هو المراد و
يعلم مما ذكرنا كله انه يتعين رد الجماعة بان الرواية ظاهرة في خلاف ما افتوا به لما عرفت عن الذكرى من انه استدل بها فيها على العفو
عن خصي يتواتر بوله اذا غسله في النهار مرة ومن المعلوم ان تواتر البول لا يصدق الا مع تحقق كون ما خرج متواترا بولا وان مورد الرواية
تواتر ما شك في كونه بولا والظاهر ان الشهيد ره فسر قوله يبول في السرائر بمعنى تواتر بوله وجعل قوله فيلقى من ذلك شدة بمعنى انه يجد عن تواتر
بوله مشقة وقوله ويرى البلل بعد البلل عطفا على قوله يبول مفسرا بتفسير المعطوف عليه كانه ره جعل قوله في النهار مرة واحدة
قيدا للفعلين المتقدمين عليه كليهما مع كون المراد بقوله يتوضأ انه يغسل مخرج البول وبقوله ينضح ثوبه انه يغسل ثوبه ولكن الانصاف
انه مخالف للظاهر ولا اقل من مساواته لما ذكرناه من التفسير للحديث فيكون مجملا من هذا الباب فلا يجوز الاستدلال به هذا ولكن هذا
الايراد لا يتوجه الى العلامة ره لانه لم يبين المراد بالرواية بل استوجه العمل بها ولعله فهم منها ما فهمناه فلا يتجه عليه وقلة تعبير الرواية
بخلاف ما هو المراد منها هنا كله مضافا الى ضعف السند كما عرفت فيما نقلناه من كلمات جملة من الاصحاب قوله واذا كان مع المصلي ثوبان
واحدهما نجس ولا يعلم بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل واحد منفردا على الاظهر في المسئلة قولان احدهما ما اختاره المصنف ره وعليه اكثر
علمائنا كما في لف واكثر الاصحاب كما في كره والذخيرة وهو المشهور كما في الذكرى وكشف اللثام وعليه الشهرة العظيمة كما في الرياض وثانيهما انه يتركهما
ويصلي عريانا وهذا القول حكاه في ف عن قوم من اصحابنا بعد ما حكاه عن المزني وابي ثور واختاره ابن ادريس ره في السرائر وحكي عن ابن
سعيد حجة القول الاول وجوه الاول قاعدة الاشتغال بالصلوة وهذا هو الذي تمسك به الشيخ في ف حيث قال دليلنا على الثوبين انه
اذا صلى في كل واحد منهما يقطع على انه صلى في ثوب طاهر فوجب عليه ذلك لان الذمة لا تبرء الا بيقين ولا يجوز ان يعدل الى الصلوة
عريانا مع قدرته على ستر العورة انتهى الثاني ما تمسك به في الجواهر من استصحاب بقاء التكليف بثوب طاهر الثالث ما تمسك به فيها
ايضا من اطلاق ادلة التكليف بثوب طاهر ثم قال بل ادلة الصلوة جامعة للشرائط ولا يتم حصول الامتثال الا بما ذكرناه انتهى واشار بذلك
الى قاعدة الاشتغال بالصلوة الرابع ما روى عن صفوان بن يحيى في الحسن او الصحيح قال كتبت الى ابي الحسن ع اسئله عن رجل كان معه ثوبان اصاب
احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا ولو جعلناه من جهة الاختلاف في صحته
بمنزلة الضعيف فلا اشكال في انجباره بالشهرة التي عرفت حالها حجة القول الثاني وجهان احدهما ما احتج به لهذا القول بعض من قال
به وهو ان الشيخ ره ارسل رواية في ذلك حيث قال روي انه يتركهما ويصلي عريانا ثم انه رده اولا ببعد كونه حجة وثانيا بانه لو سلم حجيته
لم يكن له معارضة الرواية المعتضدة بالشهرة وقال ثانيا بان الرواية المرسلة لابن ادريس ره لا يسوغ الا العمل بالاخبار القطعية فكيف يصح ان يكون استناده
الى مثل ذلك وثانيهما ما استند اليه في السرائر من الاحتياط فانه قال فيها واذا حصل معه ثوبان واحدهما نجس والاخر طاهر ولم يتميز
له الطاهر ولا يتمكن من غسل احدهما قال بعض اصحابنا يصلي في كل واحد على الانفراد وجوبا وقال بعض منهم ينزعهما ويصلي عريانا
وهذا الذي يقوى في نفسي وبه افتي لان المسئلة بين اصحابنا فيها خلاف ودليل الاجماع فيه منفي فاذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه
فان قال قائل بل الاحتياط يوجب الصلوة فيهما على الانفراد لانه اذا صلى فيهما جميعا تبين وتيقن بعد فراغه من الصلوتين معا انه قد صلى
في ثوب طاهر قلنا المؤثرات في وجوه الافعال يجب ان تكون مقارنة لها لا متأخرة عنها والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة ان يقطع
على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز عند افتتاح كل صلوة من الصلوتين انه نجس ولا يعلم انه طاهر عند افتتاح كل صلوة فلا يجوز ان يدخل في

الصلوة الا بعد العلم بطهارة ثوبه وبدنه لانه لا يجوز ان يستفتح الصلوة وهو شاك في طهارة ثوبه ولا يجوز ان تكون صلوته موقوفة على
امر يظهر فيما بعد وايضا كون الصلوة واجبة وجه تقع عليه الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعد ومن شأن المؤثر في وجوه
الافعال ان يكون مقارنا لها لا يتأخر عنها على ما بيناه فان قيل اليس الداخل في الصلوة يعلم ان وجوب ما دخل فيه موقوف
على تمامه قلنا معاذ الله ان نقول ذلك بل كل فعل يأتيه في الوقت فهو واجب ولا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال
والمراد بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا يتغير بالوصل والقطع وبين
ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع والوصل وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وليس لاحد ان يقول انه بعد
الفراغ من الصلوتين يقطع على براءة ذمته وان العبادة مجزية قلنا لا يصح ذلك لان بعد الفراغ قد سقط عنه التكليف وينبغي ان يحصل له
اليقين في حال ما وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه ويتميز له من غيره وذلك يكون قبل فراغه من الصلوة هذا كلامه ره ومراده بالاحتياط
ليس هو الاحتياط الذي يدعيه اهل القول الاول من تحصيل الصلوة في الساتر الطاهر بالقطع باتيانها بعد الفراغ من الصلوتين
وانما هو الاحتياط في الامتثال ومشاكلة امر يقتضي ان مراعاة هذا الاحتياط حاكم على ذلك الاحتياط ولهذا اجاب عن السؤال الذي اورده
بقوله فان قال قائل بل الاحتياط يوجب الصلوة فيهما على الانفراد بالوجهين الذين عرفتهما وحاصل الاول انه يجب على المكلف ان يعرف
في حين الاتيان بالفعل حصول كيفيته التي يجب ان يقع الفعل عليها ويجزم به والمكلف فيما نحن فيه اذا لم يعرف طهارة الثوب الذي هو
لابسه في حال الصلوة لم يعرف حصول شرط جواز الدخول في الصلوة التي يأتي بها في حال لبسه اياه نظرا الى ان الدخول فيها بدون تحصيل
شرط صحتها حرام وهذا بخلاف ما لو القى الثوب وصلى صلوة واحدة عريانا فانه يعرف ان الصلوة التي اتى بها هي الواجبة عليه لانه بدن
طاهر ولا ثوب عليه حتى يجب عليه تحصيل العلم بطهارته وحاصل الثاني هو انه يجب في العبادة نية الوجه في حال الاتيان بها ومع تردده
في ان المأتي به من الصلوتين في ثوب طاهر ايهما لا يمكن نية الوجه لشيء منهما وهذا بخلاف ما لو صلى واحدة عريانا فانه لا معادل لها
من صلوة اخرى يشك في ان الواجبة ايتهما فينوي الوجوب بالمأتي به فكانه ره قال انه اذا دار الامر بين ما يحصل فيه معرفة وجه الفعل
ونيته وبين ما لا يحصل فيه شيء منهما وان كان يحصل القطع باتيان المأمور به على الكيفية المطلوبة بعد ايقاع امرين وهو متردد
فيهما كان الاول هو الاولى في مقام الامتثال والجواب عن الاول اولا بالمنع من ذلك فانه عين المبحوث عنه حتى انه لو اراد بلزوم العلم
العلم الشرعي منعناه لان الشرط عبارة عن الطهارة لا العلم بها حتى يجب تحصيله وثانيا ان الخصم لا يدعي ان العلم بحصول الشرط شرط حتى
يقابل كلامه بمثل الجواب المذكور وانما يدعي ان الطهارة هي الشرط والعلم بحصولها طريق اليه فاذا لم يحصل العلم لم يحصل اليقين
بالامتثال وانه لا يكفي العلم الاجمالي الذي يقتضيه حصول العلم بالاتيان بالمأمور به بعد الفراغ عن الفعلين اللذين كل منهما محتمل
لكونه هو المأمور به بعينه مع علمه بانه غير خارج عنهما فالوجه في الجواب هو ان يقال ان العلم بحصول الشرط تفصيلا لازم عند امكانه
تحصيلا للبراءة واما مع عدم امكانه فانه يدور الامر فيما نحن فيه بين مراعاة اصل الساتر وبين مراعاة وصفه الذي هو الطهارة و
معلوم ان الاول اولى والزم مضافا الى انه لو صلى عاريا لزمه الاتيان بالصلوة جالسا ولو عند وجود ناظر اليه وهو مستلزم لتفويت
القيام والاتيان بالركوع والسجود على وجه الايماء فيدور الامر بين تفويت واجب واحد من قبيل الوصف وبين تفويت واجبات متعددة والى
بعض ما قلناه اشار العلامة ره في لف حيث قال والجواب المنع من وجوب علمه بطهارة الثوب ح فان هذا التكليف سقط عنه انتهى
فان التقييد بقوله ح وقوله سقط عنه يشير الى ما ذكرناه اولا وعن الثاني بما ذكره العلامة ره في لف بعد كلامه الذي حكيناه من
ان المؤثر في وجوب الصلوتين هنا هو وجود الفعل لا متأخر عنه فان الحكم بوجوب الصلوتين عليه احديهما للاشتباه والاخرى بالاصالة
وهو لم يسقط لذلك وحسب ان احدى الصلوتين واجبة دون الاخرى ثم تعلم المكلف بعد فعلهما انه قد فعل الواجب في الجملة وليس كك
انتهى وحاصله وحاصل الجواهر ره مع زيادة الاشارة الى ان كون وجوب احديهما بالاصالة والاخرى من باب المقدمة لا يضر فانه قال
بعد كلام له على الوجه الاول بل من التأمل فيما هنا ليقدح للثاني ثاني جوابيه ضرورة تمكنه من نية الوجوب في كل من الصلوتين و
ان اختلفتا بالاصالة والمقدمية اللتين لا يجب التعرض لهما في النية لو قلنا باعتبار نية الوجه اما على المختار من عدم وجوبها فيسقط
الجواب عن اصله انتهى واعلم ان صاحب الرياض ره اقتصر في نقل تعليل ابن ادريس ره على وجوب الجزم عند الافتتاح بكونها هي
الصلوة الواجبة وهو منتف في كل منهما ثم قال وفيه منع ذلك اولا ثم اسقاطه فيما نحن فيه ثانيا لمكان الضرورة وليس باولى من الستر و

القيام واستيفاء الافعال بل بحاول الكونها واجبات متعددة لا يعارضها الواجب الواحد المبتنى ثم النقض به في الصلوة عريانا ثالثا
لعدم الجزم عند الافتتاح بكونها الصلوة الواجبة لاحتمال كونها ما ذكرناه وليس يندفع الا على النص القاطع بكونها ما ذكره ولم
نقف عليه الى آخر ما قال وانت خبير بما في الجواب الاول والاخير اما الاول فلان منع وجوب الجزم مطلقا على وجه يشمل حال الضرورة
وعدمها مما لا وجه له وان اراد بذلك منع كليته وجوبه استنادا الى انه في مقام انتفاء العلم التفصيلي وقيام العلم الاجمالي لا يجب الجزم
لم يكن لما ذكره في قوله ثم اسقاطه فيما نحن فيه ثانيا وجه ولكن الانصاف ان مثل الايراد ساقط لانه اذا اتفق في مورد شيء من الشكوك
الابتدائية عدم امكان ترجيح احد الطرفين صح له ان يأتي بما شك في وجوبه واما الاخير فلان ما ذكره ابن ادريس ره انما هو انتفاء
الجزم في كل من الصلوتين بعد البناء على الاتيان بهما وما ذكره صاحب الرياض ره من انتفاء الجزم في صلوة واحدة عريانا انما يرجع
الى اصل اختيار المذهب فلم ان يجيب بحصول الجزم بواسطة الدليل الظاهري الذي هو الاحتياط كيف لا ولو عورض بذلك كان
الخصم ان يقول ان القول بوجوب صلوتين ينتفي فيه الجزم من وجهين احدهما في اختيار اصل المذهب والثاني في الاتيان بالمأمور
في مقام العمل به بخلاف القول بوجوب صلوة واحدة عاريا فان فيه الجزم من جهة المأمور به وعدمه ومن جهة اختيار اصل المذهب
فيكون اولى مما انتفى فيه الجزم من جهتين هذا ويبقى الكلام في امور الاول ان من يأتي بالصلوتين في ثوبين لا يمكنه في شيء منهما
قصد القربة التي هي عبارة عن الاتيان بالمأمور به لانه مأمور به وهذا هو الاشكال المشهور واجاب عنه في الجواهر بانه
مشترك الالزام اذ هو مع الصلوة عاريا لا يعلم انها الصلوة المأمور بها لاحتمال كون تكليفه ما ذكرناه ولا يدفعه الا نص قاطع ونحوه
وهما مفقودان باعتراف الخصم وبانه لا مانع من نية التقرب بكل منهما بناء على المختار من وجوب مقدمة الواجب بل وعلى غيره في خصوص
المقام للحسنة السابقة ولادلة الاحتياط السالمة عن معارضة اقتضاء عدم الصلوة فيهما مقدمة لامتثال النهي عن الصلوة في الثوب
النجس اذ قد عرفت غير مرة سقوط الحرمة التشريعية للاحتياط دون الذاتية كالمشتبه بالمغصوب والميتة والحرير والذهب ونحوها لعدم تصور
منشأ الحرمة التي هي التشريع معه الا انسداد باب الاحتياط في كثير من المقامات كما انه متعذر ووقوع غالب افراده بناء على ظاهر كلام الخصم
من اعتبار الجزم بكون الواقع هو المكلف به اصالة مع ان المنقول عنه الموافقة في تكرير الصلوة الى اربع جهات وهي في المقام من واد
واحد انتهى ويتجه على الجواب الاول وهو كونه مشترك الالزام ما اورد ناه على صاحب الرياض ره وعلى الثاني وهو بناء قصد القربة على
وجوب المقدمة الغيري والوجوب الغيري لا صلاحية فيه لجعل موضوعه عبادة يتقرب بها نعم يستثنى من ذلك على التحقيق ما لو تعلق بموضوع
خطاب شرعي فيصح ان ينوي بالوضوء القربة بان يقول اتوضأ للصلوة عند ارادة الصلوة امتثالا لامر المولى بالوضوء عند ارادة الصلوة لكن
الجواب الثاني مبني على قطع النظر عن الخطاب الشرعي والمبني على ذلك انما هو الجواب الثالث المتعلق بخصوص المقام واما ما ذكره من التمسك
بادلة الاحتياط لتصحيح قصد القربة في المقام وتوضيح المقال فيه انه لا ريب ولا اشكال في انه لا يصح قصد القربة الواقعية بكل من
الصلوتين لعدم العلم بالامر بكل واحد بخصوصه بل قد علم ان احدهما مأمور بها في الواقع ولهذا وقع من اول المحققين
في تصحيح قصد القربة في امثال المقام وجهان احدهما ما اشار صاحب الجواهر ره من التمسك بالامر الظاهري بكل منهما من باب
الاحتياط ولازم هذا الوجه هو الالتزام بان الاحتياط في العبادة بالتكرير وما في حكمه كالظهر والجمعة المردد بينهما يتم بالاتيان بنفس الافعال
مجردة عن قصد القربة الواقعية لعدم العلم بها لان الممكن من الاحتياط فيها انما هو هذا المقدار فيسقط قصد القربة الذي هو غير مقدور ثم ان
قصد القربة استنادا الى الامر الظاهري بالاحتياط انما يتم لو قلنا بكون الامر به امرا مولويا شرعيا واما على القول بان اوامر الاحتياط للارشاد
وان مجرد حكم العقل بالاحتياط يصحح قصد القربة نظرا الى قاعدة الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع انما يجري فيما كان المقام
مما من شأن الشارع اولا وبالذات بيانه كالاحكام الفرعية واما ما لم يكن كذلك كحكم العقل في طريق الاطاعة فلا يجري فيه تلك القاعدة
لان طريق الاطاعة اولا وبالذات موكول الى العقل غاية ما هنالك انه يجوز للشارع ان يتصرف فيه فقد يقع منه التصرف وقد لا يقع فلا
يتحقق من الشارع الامر به ولا يجري قاعدة الملازمة فح يشكل الحال في بادي النظر ويمكن دفعه بان من يقول بكون اوامر الاحتياط للارشاد
يقول بانها مستعملة في الارشاد المطلق الذي ينطبق على ما كان في مورده لا يرضى الشارع بتركه وعلى ما كان في مورده يرضى بتركه فيكون
المراد مطلق ادراك المصلحة ومعلوم انها قد تكون عبارة عن الارشاد الى التحرز عن العقاب وقد تكون عبارة عن وجود مصلحة غير ملزمة
كما في مورد الندب وعلى الاول يستلزم الارشاد الى التحرز عن العقاب على الترك ايجاب الفعل فينوي المكلف في مثل المفروض اطاعة

ذلك الامر الظاهري وثانيهما انه يقصد القربة بالمأمور به الواقعي الذي يحصل به الاتيان بهما الثاني انه ربما قيل بان الاحتياط هنا
يتحقق بالجمع بين الوظيفتين اعني الاتيان بالصلوة مرة وتكريرها في الثوبين وان هذا هو الذي يحصل به اليقين ببراءة ذمته
اورد عليه اولا بان الظن الاجتهادي الحاصل من الادلة السابقة يقضي بفساد القول بتعين الصلوة عاريا بل في الجواهر انه يمكن
دعوى القطع بفساده كما صدر عن بعضهم وفيه ان القطع على فرض تسليم حصوله وان كان رافعا لموضوع الاحتياط الا ان الظن
الاجتهادي ليس صالحا لرفع الاحتمال الذي هو مبنى الاحتياط وثانيا بانه لا يتصور الاحتياط بالصلوة عاريا بعد فرض الصلوة بالثوبين
ضرورة حصول القطع بوقوع صلوة مشروعة بثوب طاهر منهما فح بحث الادلة المقتضية للاجزاء والامتثال المانعة من وقوعها
عريانا بعد ذلك فدعوى ان تلك الصلوة بدل الثوب الطاهر وان قلنا بمشروعيتها للاحتياط بمنزلة العدم لعدم العلم بمشروعيتها واحتمال
كون التكليف عريانا كما ترى واضحة الفساد ولعل لهذا لم ينقل في السرائر الاحتياط المذكور مع اعترافه بعدم دليل خاص الجائز الى القول بما
عرفت فكان عليه الاخذ بما يتيقن به البراءة فلو ان الاحتياط بتكرير الصلوة كان يمكن عنده لاتجه له القول به لا بتعيين الصلوة عاريا ولا
يخفى سقوط هذا الايراد ايضا اما اولا فلان ما ذكره لا ينفي جواز الاحتياط بايقاع الصلوة عاريا قبل الاتيان بصلوتين في الثوبين و
اما ثانيا فلان باب الاحتمال لا ينسد حتى لو فرض الاتيان بهما في الثوبين حتى مع الاستناد الى الرواية الضعيفة المنجبرة بالشهرة لوقوع
الخلاف في المسئلة فالاتيان بصلوة عاريا بعد الاتيان بصلوتين في الثوبين نظرا الى الاحتياط المبني على الخروج عن شبهة الخلاف مما لا
اشكال فيه واما ما ذكره المورد من وضوح فساد دعوى ان تلك الصلوة في الثوب الطاهر بمنزلة العدم لعدم العلم بمشروعيتها فهو
ليس باولى من دعوى وضوح صحة تلك الدعوى لما عرفت من عدم انسداد باب الاحتمال المقتضي لحسن الاحتياط واما ما ذكره من تشهيا الا
على بطلان الاحتياط بالثلث بعد مصير ابن ادريس ره اليه فهو واضح سقوطا لامكان عدم تفطنه لذلك ولم ينقل احد بعضهم ابن
ادريس ره ولا غيره من اهل الفضل والفقاهة لكن لا يخفى عليك ان ما ذكرناه كله مبني على ان يكون المراد بالاحتياط بالثلث هو مطلق
الاحتياط كما يقتضيه اطلاق الكلام المنقول عن قائله وان اريد به الاحتياط الواجب كما هو احتمال غير بعيد بناء على الاعتماد في
تقييد الاطلاق بذكره في مقابلة الاحتياط الذي بنى عليه ابن ادريس ره ضرورة كونه من قبيل الاحتياط الواجب عنده كما ان الاحتياط
الذي صار اليه الاكثر من قبيل الاحتياط عندهم ايضا كان ما ذكره المورد متجها الثالث انك قد عرفت تقييد المصنف بكون الصلوة
في كل منهما منفردا وبه فسر الصدوق ره قول ابي الحسن ع في الرواية المذكورة يصلي فيهما جميعا حيث انه قال على الانفراد وعن المنتهى انه
قال فيه لو جمعهما وصلى فيهما لم تصح صلوته سواء غسل احدهما او لم يغسل مع عدم الاجتهاد او معه اما مع عدم الغسل فلانه صلى
في ثوب متيقن النجاسة واما اذا غسل احدهما فلانه اذا جمع بين الثوبين فقد صار في حكم الثوب الواحد وقد تيقن حصول النجاسة و
لم يتيقن زوالها والجواز ان يكون المغسول هو الطاهر فكان حكمه حكم الثوب الواحد اذا اصاب بعضه نجاسة انتهى الرابع ان قول المصنف ره ثوب
واحد منهما نجس قد اريد به الحصر يعني انه ليس له غيرهما وقد صرح باشتراط تعدد الصلوة ح بانتفاء ثوب متيقن الطهارة جماعة منهم
العلامة ره قال في التذكرة لو وجد المتيقن طهارته مع الثوبين المشتبهين صلى في المتيقن لان وجه الوجوب وهو التمكن من الصلوة في ثوب
طاهر موجود في الثوب فيتعين انتهى ولكن ما ذكره وحده لا يكفي في بطلان الصلوة في الثوبين المتنجسين فلا بد من ضم مقدمة اخرى
وهو عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع امكان الامتثال التفصيلي ولهذا قال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره وفقد غيرهما ما نصه
انما اشترط ذلك لان الجزم في النية شرط الصحة ومع الصلوة في الثوبين لا جزم اذ لا يعلم اي الصلوتين فرضه لعدم علمه بالثوب الطاهر اما
مع فقد غيرهما فالمانع لان الجزم انما يجب بحسب الممكن انتهى ومنهم الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان وفي لك والفاضل الاصبهاني
ره في كشف اللثام لكن في ك بعد ان حكى عن المنتهى انه قال فيه لو كان معه ثوب متيقن الطهارة تعين الصلوة فيه ولم يجز ان يصلي في الثوبين
لا متعددة ولا منفردة ذكر ما نصه وهو حسن الا ان وجهه لا يبلغ حد الوجوب وحكى في ق كلام صاحب ك وعقبه بقوله وهو جيد انتهى
ولا يخفى ان عدم كفاية الامتثال الاجمالي عند امكان الامتثال التفصيلي مما يحكم به العقل فلا وجه للعدول عنه الخامس انه حكي عن بعض
انه قال فيه ولو كان احدهما طاهرا والآخر نجاسة معفوا عنها تخير في الصلوة في ايهما كان والاولى له الصلوة في الطاهر وكذا لو كانت
احدى النجاستين المعفو عنهما في الثوب اقل من الاخرى كان الاولى له الاقل انتهى ونفى الريب عن الاولوية المذكورة صاحب ك لكن قال صاحب
ق ره بعد حكاية عبارة المنتهى اما حكمه بالاولوية في الصورة الاولى فجيد ويدل عليه بعض الاخبار بالتقريب المذكور في ذيلها وقد تقدم في

بعض فروع المسئلة الرابعة من البحث الثاني فيما يجب ان يستر من النجاسات من المقصد الثاني في الاحكام ولما في الصورة الثانية فمحل توقف لانه مع بقاء النجاسة وصحة الصلوة معها لا يظهر الاولوية بقضائها وجه كما لا يخفى انتهى وهذا اشار اليه من بعض الاخبار سيوما رواه الشيخ ره في الصحيح عن عبد الرحمن ابن ابي عبد الله عن الصادق قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فانه يقال من السنة وعن عبد الله بن المغيرة في الحسن مثله وما ذكره في ذيله عبارة عن قوله ره اذا ثبت ذلك في النعل ثبت لغيره بطريق اولى انتهى ويتجه عليه انه لا وجه لمنع الاولوية في الصورة الثانية بعد الاعتراف بها في الصورة الاولى لان الاولوية فيهما انما يلتزم بها من جهة وجوب نوع حزازة في الصلوة مع النجاسة وانكان التحريم وبطلان الصلوة معفوا عنهما اذ اكان ايقاع الصلوة في الثوب المتنجس بنجاسة معفو عنها مرجوحا بالنسبة الى ايقاعها في الثوب العاري عن مثل تلك النجاسة عنده ودوران الامر بينهما استلزم ذلك كون ايقاع الصلوة في المتنجس بالنجاسة الكثيرة المعفو عنها مرجوحا بالنسبة الى ايقاعها في الثوب المتنجس بالنجاسة القليلة المعفو عنها ضرورة كون الثاني اخف حزازة من الاول وهو مقتض للاولوية السادس انه لا اشكال في تكرر صلوة واحدة في ثوبين اشتبه الطاهر منهما بالمتنجس لكن اذا كان عليه صلوتان فلا يخلو اما ان تكونا مما ثبت الترتيب بينهما كالظهر والعصر والمغرب والعشاء اما على الاول فيأتي بهما كيفما شاء وقضية الحكم المفروض من عدم اعتبار الترتيب بينهما وقد صرح بذلك فيما يأتي ذكره من عبارة البيان واما على الثاني فيعتبر هناك ايقاع تكريرها على وجه لا ينافي مراعاة الترتيب المقرر بين الصلوتين بحسب الاصل ولهذا قال فيما حكي عن المنتهى لو صلى الظهر في احدهما ثم كررها في الاخر صحت له الظهر ولو صلى الظهر في ثوب ثم العصر في اخر ثم الظهر فيه ثم العصر في الاول صحت له الظهر لا غير ووجب عليه اعادة العصر في الثاني انتهى وعن البيان ما لفظه ولو صلى الاولى في ثوب ثم الثانية في اخر ثم الاولى فيه ثم الثانية في الاول صحت الاولى لا غير لامكان طهارة الثاني ولو كان الصلوتان لا ترتيب فيهما صحتا معا انتهى وفي جامع المقاصد صورته ولا يخفى انه يجب رعاية الترتيب في الثياب والصلوات المتعددة فلو صلى الظهر في احد المشتبهين ثم صلى العصر في الاخر ثم الظهر فيه ثم نزعه وصلى العصر فيما صلى به الظهر اولا لم يبرأ لامكان كون الطاهر هو الثاني فيختل الترتيب انتهى والظاهر ان مراده ره مع عدم حصول البراءة من الصلوتين جميعا ولا ينافي ذلك صحة الظهر وحدها فيوافق ما صرح به العلامة ره والشهيد ره واوضح منه عبارة ك حيث قال فيها لو صلى الظهر في احدهما ثم العصر في الاخر ثم صلى فيه الظهر ثم العصر في الاول صح له الظهر لا غير ووجب عليه اعادة العصر في الثاني لجواز ان يكون الطاهر ما وقع فيه العصر اولا انتهى ثم ان الترتيب بينهما يتصور على وجهين تعرض لذكرها الشهيد فيما حكي عن البيان حيث قال اذا صلى في المشتبهين فليصل الفريضة الواحدة في كل واحد ثم تصلي الاخرى كك فلو صلاهما في ثوب واحد ثم في الاخر فالاقرب الاجزاء وقال في ك لو كان عليه صلوات متعددة مرتبة وجب مراعات الترتيب فيها فلو كان عليه ظهر وعصر مثلا صلى الظهر في احد الثوبين ثم نزعه وصلى في الاخر ثم صلى العصر ولو في الثاني ثم يصليها في الاول ولو صلى في كل ثوب الظهر والعصر لم استبعد جوازه وبه قطع العلامة ره في النهاية لترتب الثانية على الاولى على كل تقدير انتهى وذكر مثل ذلك في الذخيرة لكن قال في الحدائق ولو صلى الظهر والعصر في احدهما ثم نزعه وصلى الفرضين ايضا في الاخر فقد صرح بعض الاصحاب بالصحة لتحقق الترتيب واستشكل بعض للنهي عن الشروع في الثانية حتى يحقق البراءة من الاولى وهو جيد انتهى وقد علم من هذه الكلمات ان تحصيل الترتيب اما بتمام جميع محتملات الظهر ثم الشروع ثم في محتملات العصر مثلا مسلم الاجزاء بينهم وان تحصيله بايقاع محتمل العصر عقيب محتمل الظهر المساوي بان يصلي الظهر والعصر في ثوب ثم يصليهما في الاخر وهكذا محل خلاف بينهم وحاصل الكلام يؤل الى انه هل يتعين الوجه الاول او يجوز الثاني ايضا وقد جرى هذا الخلاف بعينه في مسئلة اشتباه القبلة في اربع جهات في صورة ترتب الفرضين فقيل بانه يجب ان يكون ايقاع الفريضة الثانية الى اربع جهات بعد تمام ايقاع الاولى الى الجهات الاربع وهو المحكي عن صريح ابن فهد ره وثاني الشهيدين ره والصيمري ره بل قيل انه ظاهر بعض الاجماعات وقواه في الجواهر وقيل بانه يجوز ان يصليهما معا الى اول جهة وكذلك الثانية والثالثة والرابعة وحكي هذا القول عن نهاية الاحكام والعلامة الطباطبائي ره وحكاه في الجواهر عن شيخه ره بما قيل انه ظاهر اطلاق جماعة واطلاق معقد بعض الاجماعات حجة القول الاول ما عرفت الاشارة اليه في كلام صاحب ق ره من النهي عن الشروع في الثانية حتى يتحقق البراءة من الاولى وهذا هو مقتضى ترتب الثانية على الاولى ولهذا استدل في الجواهر بترتيب العصر على الظهر مثلا ثم قال ومع الشك في المرتب عليه لا يتصور الجزم الذي هو من مقومات النية بان ما يفعله عصر ثم قال وعدم الجزم به من حيث عدم الجزم بان خصوص تلك الجهة

قبلة لا يقتضي جوازه من غير هذه الجهة بعد حرمة القياس وكونه مع الفارق بالمقدمة التي يعني الجزم بالتقرب بامتثال امرها عن الجزم بانه عصر وعدمها ضرورة تمكنه من اتيان العصر بعد ظهر متيقنة ثم قال وما يقال ان المرتب العصر اليقينية على الظهر اليقينية والمحتملة على المحتملة وما نحن فيه من الثاني وبعد الفراغ من سائر الاحتمالات يحصل اليقين بحصول الترتيب الواقعي لا محصل له عند التامل بل لعله مغالطة اذ ليس الثابت من الترتيب سوى العصر الواقعي على الظهر الواقعي والفرض امكانه بتاخير محتملات العصر عن محتملات الظهر واقول هذا المقدار الذي اعترف به من اختصاص ثبوت الترتيب بين الظهر والعصر في الترتيب بين الظهر والعصر الواقعيين يكفي الخصم لانه يقول اذا كان الامر على هذا المنوال فاني اقول ان العصر الواقعي مترتبة على الظهر الواقعية فيما لو صليهما الى جهة ثم الى جهة اخرى او صليهما في ثوب ثم في اخر واليه اشار بعض خصمائه فيما تقدم من كلماتهم بقوله لترتب الثانية على الاولى على كل تقدير ولا حاجة الى اثبات ترتب المحتمل على المحتمل وغاية ما هناك سوان ذلك المحتمل لو فرض مطابقته للواقع كان محصلا للترتيب وما عدى صاحب الجواهر ره وموافقته امر زايد على ذلك وهو انه في حال المباشرة يلزم العلم بان الماتي به عصر مترتبة على الظهر والاختصاص ثبوت الترتيب في الترتيب بين الواقعيين لا ينتج هذا المطلوب نعم يبقى هيهنا شيء وهو انه ره اعتبر الجزم في اصل الاستدلال على مطلوبه وذكر ان الجزم واجب من جهتين احديهما كون الصلوة واجدة للشرط والاخرى كونها عصرا مثلا وقد تعذر العلم تفصيلا بالجهة الاولى نظرا الى ان المفروض عدم امكانه فسقط من تلك الجهة فيبقى لزوم العلم تفصيلا من الجهة الاخرى فلابد من مراعاة تحصيله ومعرفة ان الماتي به عصر لا ظهر ولا يكفي الاحتمال لكنا نقول ان هذا هو الذي وقع الخلاف فيه فطالب مدعيه بالدليل والذي نلتزم به فيما وقع فيه الاشتمال على الاجمال من جهتين ولم يكن بد من الامتثال الاجمالي من جهة انما هو عدم جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي من جهة الاخرى اذا استلزم ذلك ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل فيه بخلاف ما لو لم يستلزم وقد اجاد بعض المحققين حيث جعل القولين متفرعين على وجوب مراعاة العلم التفصيلي بقدر الامكان مبنيين على وجهين احدهما انه يجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الواجب فلا يجب الا اذا اوجب اهماله ترددا في اصل الواجب كتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع جهات مع امكان تحصيل تعيين الجهة فانه يوجب ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما يجب رفع التردد مع الامكان يجب تقليله اذا امكن اما اذا لم يوجب اهماله ترددا زائدا في الواجب فلا يجب كما فيما نحن فيه فان الاتيان بالعصر المقصورة او في ثوب او الى جهة بعد الظهر المقصورة او المأتي بها في ذلك الثوب بعينه او الى تلك الجهة بعينها لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر والاتمام او طهارة الثوب ونجاسته او كون الجهة قبلة وعدمه لان العصر المقصورة او المأتي بها في الثوب المخصوص او الى الجهة الخاصة ان كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وان كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية لان الترتب انما هو بين الواجبين الواقعيين ثم قال ومن ذلك ظهر عدم جواز التمسك باصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي وذلك لان المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعية وهو مسلم ولهذا لا يجوز الاتيان ح بجميع محتملات العصر وهذا المحتمل غير معلوم انه العصر الواقعية والمصحح للاتيان به هو المصحح لاتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك وجريان الاصلين فيه وثانيهما ان الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب اهماله ترددا في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الاتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في اهماله من الجهة الممكنة فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلوة قصرا او تماما او نحو ذلك هو العلم التفصيلي بكون المأتي به مرتبا على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته هذا كلامه بتغيير يسير والوجه الثاني هو الذي اشار اليه في الجواهر واعتمد عليه فيحق بمنع من لزوم مراعاة العلم التفصيلي بهذه المرتبة وطالب المدعي باقامة الدليل عليه ثم انه ربما يتوهم الايراد على القول بوجوب اتيان جميع محتملات الفريضة الاولى وتعقيبه باتيان محتملات الفريضة الثانية بوجهين الاول انه يجب عليه تعيين الاربع للعصر لو فرض عدم ادراك الزائد عليها من اخر الوقت حتى انه التزم به في الروض على ما قيل لكن عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس انه يصلي الظهر الى ثلث ويخص العصر بالباقي وكذا المغرب والعشاء واجاب عنه في الجواهر بوجهين احدهما انه يمكن دعوى خروج ذلك عما نحن فيه بادلة الاختصاص فيخرج ما في الروض تنزيلا لاربع صلوات منزلة الركعات الاربع ولان فعل المجموع مقدار ادائها الذي اختصت به في رواية داود بن فرقد وثانيهما انه قد يمنع الاختصاص المذكور لمعلوم ترجيح امتثال خطاب الاصل على خطاب المقدمة وان كان تنزيل ادلة الاختصاص على ارادة ذلك بالنسبة الى الفعل ومقدمات الصحة لا مقدمات

اليقين فيخرج ح مما في الموخر من فعل الظهر الى ثلث واختصاصه بالمقدمة لسبقه ولهذا وسابقه احتمل الوجهين في كشف اللثام ثم قال وكذا
ان بقي مقدار سبع او اقل فهل يصلى الظهر اربعا او ثلثا مثلا او لا باس فتامل جيدا ومعلوم ان مراده بالعصر وبالمقدمة المحتمل
الرابع من محتملات الظهر وكانه اراد بترجيح امتثال خطاب الاصل امتثاله على سبيل الاحتمال الذي يكون المكلف به كر قاطعا بعد
الامتثال لكن يتجه عليه ح ان المحتمل الرابع من محتملات الظهر محصل لليقين بحصول الظهر والاتيان بصلوة العصر الى جهة واحدة
محتمل لحصول العصر في ضمنه والامتثال اليقيني الواجب مقدم على الامتثال الاحتمالي لغيره لكون الاول اقوى واهم نعم هنا امر اخر وهو ان
العصر ذات الوقت الذي تختص به فيتعين الوقت لها فيقدم امتثال الاحتمالي لها على الاتيان بما يحرم ايقاعه فيه وهو المحتمل الرابع
للظهر المختص الوقت متعينا له فكان حق العبارة ان يقول لمعلومية ترجيح امتثال خطاب ذات الوقت على خطاب غيرها بل في الحقيقة
ليس ترجيحا لانقطاع خطاب الظهر قطعا عند تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا مقدار اربع ركعات وحيث لم يتضيق الوقت بهذه
المثابة جاز الاتيان بثلث من محتملات الظهر ثم تعقيبها بمحتمل العصر تقديما للامتثال الاحتمالي للواجبين على الامتثال القطعي
لاحدهما المستلزم للمخالفة القطعية للاخر لكن يتجه على هذا ان ممتاز الواجبين ليس لاحدهما من الاخر فلا وجه لاختصاص الظهر بثلث
من المحتملات والعصر بواحدة ومجرد سبق الظهر لا يوجب اختصاصها بثلث مقدمات لانه وجه اعتباري فلا بد من الالتزام بانه ياتي
من الظهر بمحتملين ومن العصر بمحتملين والظاهر ان هذا مبني ما ذكره في الجواهر في ذيل كلامه بقوله لكن مع ذلك كله قد يقال ان الظهر و
العصر مترتبتان فعلا لا امرا والا لكان وجوب العصر مشروطا باداء الظهر لا وجوبا مطلقا فيتجه مراعاتهما معا بالنسبة الى الجهة اذ هما
ح بعد التامل كالفعل الواحد المترتب بعضه على بعض فان قوله عم اذا زالت الشمس صل الظهر والعصر الا ان هذه قبل هذه ظاهر في
ارادتهما معا بامر واحد الا ان هذه قبل هذه ففي الفرض ينبغي فيما لو بقي من الوقت مقدار اربع صلوات يصليهما الى جهتين ولا يخص العصر
بالاربع كما هو وجه في المسئلة ولا الظهر في الثلث كما هو وجه اخر فيها نعم لو كان الباقي ثلثا مثلا بان بقي من الوقت عند الشروع في اول المحتمل
مقدار خمس صلوات امكن القول بصلوتهما معا الى جهة واختصاص العصر بالثلث لانه مع فرض عدم اصابة الجهة في فعلها الظهر يختص
العصر بالاربع المزبورة ولا جهة صحة للظهر فيها ولهذا اختصت العصر بذلك ثم قال وفيه انه لا داعي لهذه التكلفات ضرورة كونهما فعلين
مستقلين فيعتبر في كل منهما نية مستقلة واشتراط صحة الثاني منهما في بعض الاحوال باداء الاول لا وجوبه لا ينافي ذلك قطعا الثاني ان
مقتضاه لو لزم الاحتياط بالقصر والاتمام وجوب صلوة الظهر اولا مقصورة وتامة ثم يصلي العصر كذلك واجاب عنه في الجواهر بانه لا باس
بالالتزام به مع انه قيل انه يمكن الفرق بين المسئلتين بانه هنا يجوز ان يصليهما تامتين ليس له ان يصلي العصر مقصورة قبل ان يصلي
الظهر مقصورة وان كان قد صلى الظهر تامة وان كان هو كما ترى فالتزامه في الجميع ح هو الوجه ونحوه لو لزم الاحتياط بالجمع بين الجمعة والظهر
في يوم الجمعة فانه لا يصلي العصر قبل ان يصلي الظهر والجمعة وكذا غيره من موارد الاحتياط انتهى السابع انه لو فقد احد المشتبهين قال الشهيد
ره صلى في الاخر وعاريا ثم قال ره وعلى القول بجواز الصلوة في متيقن النجاسة يكفي الصلوة في الباقي انتهى وقال في ك لو فقد احد المشتبهين
قيل صلى في الاخر وعاريا والاجود الاكتفاء بالصلوة في الباقي لجواز الصلوة في متيقن النجاسة ففي غيره اولى انتهى وقال في الحدائق
مشيرا الى مبنى القولين قيل لو فقد احد المشتبهين صلى في الاخر وعاريا وقيل بالاكتفاء بالصلوة في الباقي لجواز الصلوة في متيقن
النجاسة ثم قال وهو جيد بناء على القول بذلك كما هو الاظهر واما على قول من يوجب الصلوة عاريا فالمتجه هو القول الاول انتهى
ولا يخفى ان القول الاول في كلامه هو ايقاع صلوتين احديهما في الثوب الباقي والاخرى عاريا ووجه ترتب هذا القول على
القول بوجوب الصلوة عاريا اذا كان له ثوب واحد متيقن النجاسة هو ان نجاسة الثوب الواحد الباقي لو كانت متيقنة كان
اللازم هو الصلوة عاريا وحيث ان الثوب المذكور هيهنا محتمل الطهارة والنجاسة كان اللازم هو الجمع بين ايقاع الصلوة فيه و
بين ايقاعها عاريا من باب المقدمة العلمية بالنسبة الى الصلوة المعلوم عدم سقوطها المشكوك في حصولها عاريا او حصولها في الثوب
المحتمل النجاسة بمعنى كونه احد الثوبين المشتبهين اللذين فقد احدهما وبقي الاخر ورد العلامة ره في التذكرة حيث قال لو تلف احد
الثوبين لم يجتهد عندنا وهو ظاهر على مذهبنا وللشافعي وجهان هذا احدهما اذ المقصود من الاجتهاد معرفة الطاهر من النجس
بالتمييز بينهما وقد تعذر بثبوته لتمكنه من التوصل الى معرفة صفة الباقي من طهارته او نجاسته بامارات تدل عليه ثم قال اذا ثبت المنع
من الاجتهاد فماذا يصنع يحتمل وجهان الصلوة فيه واعادتها عريانا لانه ان كان طاهرا حصل بالصلوة فيه الصلوة في ثوب طاهر

وهو المامور به فيخرج عن العهدة وان كان نجسا اجزاته الصلوة عاريا خاصة لاصالة البراءة السالم عن معارضة اليقين بالصلوة في ثوب
طاهر مع التعذر بخلاف الثوبين انتهى واشار بقوله على مذهبنا الى ما ذكره سابقا في الفرع الرابع من التعليل المذكور في ذيل
قوله ولو جمع بين المغسول والطاهر بالتحري والاجتهاد ثم صلى فيهما لم يصح عندنا لان المشتبه بالنجس كالمتيقن نجاسته في المنع انتهى
والسر في ذلك انه مع تاخر تلف احد المشتبهين عن العلم الاجمالي بنجاسة احدهما يتنجز التكليف بالاجتناب عن كل منهما ولهذا لا يجوز
مباشرة احدهما وترك الاخر عند وجودهما فمع فقد احدهما بعد العلم الاجمالي يبقى الاخر تحت التكليف المنجز بالاجتناب بخلاف ما
لو فقد احدهما ثم حصل العلم بنجاسة شئ من المفقود والموجود فان قاعدة توجه التكاليف على قانون الابتلاء توجب عدم تنجز
التكليف بالاجتناب عن الموجود واما ما ذكره من التعليل بقوله اذ المقصود من الاجتهاد اه فالظاهر انه صدر من الشافعي في توجيه اختياره احد
الوجهين الذي عرفته ولا يخفى سقوطه لرجوعه الى امر لفظي وهو ان معرفة حال الثوب الواحد لا يسمى اجتهادا وتحريا والا فالمعنى الذي
هو معرفة صفة الباقي ليس الا كمعرفة صفة احد الموجودين مضافا الى ان توجه المنع الى ان طلب معرفة صفة الباقي لا يسمى اجتهادا جلي
واضح ثم ان ما ذكره هو من تعليل الوجه الثاني وهو تعين الصلوة عاريا باصالة البراءة السالم عن معارضة اليقين بالصلوة في ثوب
طاهر لا يخلو عن خلل لان اليقين بالصلوة في ثوب طاهر وان كان مما لا مجال له هنا من جهة عدم امكانه الا ان اليقين بتحصيل البراءة من
الامر بالصلوة الذي لا يسقط على شئ من الاحوال مع دورانه الامر فيما يحصل المامور به في الفرض المذكور بين الصلوة عاريا والصلوة
عاريا والصلوة في الثوب المحتمل النجاسة مما لا اشكال في توجه الامر به على القول بتعين الصلوة عاريا اذا لم يجد الا الثوب الواحد المتيقن
نجاسته واما على القول بتعين الصلوة في متيقن النجاسة فالقول بتعينها في المفروض اولى واقوى فتدبر قوله و في الثياب الكثيرة كك مقتضى
سياق العبارة من حيث عطف هذه الجملة على قوله واذا كان مع المصلي ثوبان واحدهما نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل
واحد منهما منفردا هو ان يكون معناها انه اذا كان معه ثياب كثيرة واحدها نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل منهما منفردا و
على هذا الفرض فالحكم الذي ذكره المصنف غير صحيح اذ ليس للازم ح الا تكرير الصلوة في ثوبين لحصول العلم بوقوع واحدة منهما في ثوب طاهر
اللهم الا ان يقال ان قوله كك كناية عن ايقاع صلوتين في ثوبين اشارة الى قوله في كل واحد منهما لكن هذا لا يخلو عن حزازة في سبك
العبارة من جهة اشتمال العبارة السابقة على قوله جميعا وعدم مناسبته هيهنا من جهة وجود غيرهما وعلى هذا التفسير لا تشمل العبارة
صورة تعدد النجس كما لو كان له خمسة ثياب وهو يعلم ان ثلثة منها متنجسة ولا يعلمها بعينها فانه لا يجب عليه ان يصلي الصلوة الواحدة
في خمسة ثياب بل الواجب عليه ان يكرر الصلوة فيما يوازي عدد النجس من تلك الثياب بزيادة واحدة فيحصل له البراءة اليقينية في المثال
المفروض باربع صلوات في اربعة ثياب ولا يلزم ايقاعها في الخامس وعبارة العلامة ره في القواعد في هذه المسئلة اوفى بالمطلوب من عبارة
المصنف ره انه قال ولو كان له ثوبان واشتبه الطاهر بالمتنجس وفقد غيرهما صلى في كل واحد منهما الصلوة الواحدة ولو تعدد النجس زاد
في الصلوة على عدده بواحد انتهى وهذا الحكم اعني الزيادة في الصلوة على عدده بواحد ان كان كليا منطبقا على صورتي اشتباه الثوب
المتنجس بمثله واشتباهه في ثياب كثيرة فكان له ان يكتفي به في الحكم على الصورتين الا ان ما ذكره اوضح بحسب غالب افهام الناظرين ولما اشرنا
اليه من انطباقه على الصورتين قال في الذكرى ولو اشتبه النجس بغيره صلى فيما زاد على عدد النجس في المشهور لحسن صفوان عن ابي الحسن في
الثوبين وعليه يحمل الزائد انتهى تنبيهان الاول انه هل يعتبر الظن بطهارة احد الثوبين او الثياب حتى يكون مسقطا للتكرير ام لا قال في
كرى ولو حصلت امارة يظن بها طهارته بعضها امكن الاقتصار عليه ثم قال والوجه الجميع انتهى فظاهره جميع الثوبين او الثياب لانه عنونه
اعم كما عرفت وهو غير مستقيم على مذهبه لانه اختار في صورة اشتباه النجس بغيره ايقاع الصلوة فيما زاد على عدد النجس بواحد كما ذكره اراد
جميع ما شانه ان يحصل اليقين وهما الاثنان في اشتباه ثوب باخر وما زاد على عدد النجس في اشتباه الثياب المتعددة بغيرها ثم ان ظاهر العبارة
تعلق هذه العبارة باصل المسئلة وهو عنوان اشتباه الثوبين او الثياب لا تعلقها بما قبلها الا ان ما قبلها هو قوله ولو ضاق الوقت صلى
المحتمل ولو كثرت الثياب في شق ذلك فالتحري وجه للحرج انتهى ومعلوم ان التحري عبارة عن طلب الحري الذي يليق بان يصلي فيه وهو انما يكون بالظن فمع
ذكره ذلك فيما قبله يكون تعلق العبارة المذكورة به مستلزما للتناقض بقوله في ذيلها والوجه الجميع وعلى هذا البيان يكون الوجه المرضي عنده
ره هو انكار اعتبار الظن في ترك الاتيان بالمحتملات ويحتمل ان يكون قوله ره ولو كثرت الثياب متفرعا على قوله ولو ضاق الوقت صلى
المحتمل ويكون قوله ره فالتحري اشارة الى الاتيان بالمحتمل من الصلوات بان يكون معناه انه لو كثرت وشق الاتيان بالمحتمل فالتحري وجه ويكون

قوله ولو حصلت امارة آه متفرعا على كون التكرير للمحتمل شاقا في صورة ضيق الوقت ويكون معناه انه لو اتفق مجرد حصول امارة يظن بها
طهارة بعض من دون اجتهاد خرج انه احتمل انه لو اجتهد تبدل ذلك الظن بغيره فيمكن الاقتصار على ذلك البعض لكن الوجه هو
الاتيان بجميع المحتملات وان شق لان مجرد الامارة الحاصلة من دون اجتهاد لا عبرة به وعلى هذا يكون انكار الامارة بدون الاجتهاد
في صورة وجود المشقة في الصلوة في جميع الثياب المشتبهة لكن هذا الاحتمال بعيد من وجهين احدهما ان ظاهر سبك الكلام هو ان
كل واحد من الجمل المذكورة مسئلة مستقلة كما هو دابه ودأب غيره في ذكر الجمل مصدرة بالواو دون الفاء وثانيهما ان الالتزام بوجوب
الاتيان بجميع ما امكن مع وجود المشقة في اتيانه مما لا يناسب مذاقه ومذاق غيره في هذه المسئلة وغيرها فالظاهر ان مقصوده هو انكار
اعتبار الظن في تعيين احد الثياب من دون نظر الى ضيق الوقت ولا الى وجود المشقة في ايقاع الصلوة في الثياب الكثيرة ثم ان ظاهر
عبارة العلامة ره في التذكرة لا يخلو من غموض لانه في مبحث لباس المصلي في الفرع الخامس من الفروع العشرة التي ذكرها في ذيل مسئلة
تنجس احد الثوبين واشتباههما قال ما نصه لو لم يغلب على ظنه طهارة احد الثوبين صلى في كل منهما منفردا على ما اخترناه وعريانا على قول
بعض علمائنا انتهى فان مفهومه انتفاء الحكم المذكور عند غلبة ظنه على طهارة احد الثوبين وقال في الفرع السادس ما صورته لو اشتبه
الثوبان ولا ظن ومعه من الماء ما يغسل به احدهما لزمه عندنا تحصيل اليقين بالطهارة انتهى ومفهومه انه لو اشتبه الثوبان وهو ظان
طهارة احدهما لم يلزمه تحصيل اليقين بالطهارة ولكن لا يخفى عليك ان مقتضى التحقيق خلاف ما استظهرناه من كلامه ره لما حررناه
في محله من ان اللازم اولا هو الامتثال القطعي التفصيلي ثم الامتثال العلمي الاجمالي ثم الامتثال الظني التفصيلي وانه لا يجوز العدول من
مرتبة سابقة من المراتب المذكورة الى لاحقها الا بالدليل الشرعي او التعذر العقلي فالوجه في مفروض المقام هو وجوب ايقاع الصلوة
في جميع الثياب المشتبهة وان حصل الظن بطهارة احدها نعم لو كان الظن بها لامارة معتبرة شرعا كان متبعا وهو خارج عما نحن بصدده
نعم يلزم تقييد هذا الاطلاق في المفهوم بان يكون الظن حاصلا من امارة بدلالة قوله ره في الفرع الرابع لو اداه اجتهاده الى نجاسة
احدهما فان كان لامارة فالوجه لزوم الصلوة فيه مع ضيق الوقت ويحتمل مع السعة تعدد الصلوة فيه انتهى ويحتمل ان يكون
مراده بالامارة الامارة المعتبرة شرعا لكونها الظاهر افرادا واكملها لكنه بعيد لانه لم يتحصل لنا غلبة استعمال فقهائنا رض لفظ
الامارة فيها بخصوصها والاكملية لم يثبت كونها سببا للانصراف فيما عدا الاوصاف والالوان كما حررناه في الاصول بل نقول انه
قد اشتمل كلامه ره هذا على التقييد بضيق الوقت ويصير الحاصل ح اعتبار الظن الحاصل من الامارة عند ضيق الوقت وفي قدر فيه
انه مع السعة اكتفى بالاحتمال وسوق كلمات الفقهاء رض ليس فتوى وح لا يوافق هذا الحاصل لمفهوم عبارته في الفرع الخامس والسادس
وعلى هذا فلا بد من الالتزام بان التقييد المذكور بين فيهما انما سيق لاحراز الموضوع واعطاء العنوان الذي يراد الحكم عليه لا لافادة
انتفاء الحكم عند انتفائه فلا مفهوم لهما فيصير الحاصل مجموع كلماته ما عرفت لكن يتجه عليه انه ان اراد بالامارة ما هو المعتبر شرعا
لم يكن لتخصيص اعتبارها بصورة ضيق الوقت وجه وان اراد بها ما هو غير معتبر شرعا لم يكن للتقييد بكون الظن حاصلا من الامارة
ح وجه لان المدار انما هو على الظن لكونه حالة راجحة ولا مدخل لخصوص السبب فالحق عدم اعتبار الظن نعم لو ضاق الوقت
عما زاد على صلوة واحدة في ثوب واحد من تلك الثياب وحصل الظن بطهارة واحد معين منها وجب ايقاع الصلوة فيه بعينه لدوران
الامر بين التعيين والتخيير في صورة العلم بالتكليف والشك في الامتثال المكلف به ومثله ما لو ضاق الوقت عن ايقاع الصلوة فيما
زاد على ثلثة من تلك الثياب وظن بكون الطاهر فيما بين ثلثة معينة منها فانه يتعين تكرير الصلوة في تلك الثلثة دون ثلثة اخرى
منها وكذا الحكم لو اجرينا مثل هذين المفروضين في صورة تعسر ايقاع الصلوة فيما زاد على واحد او فيما زاد على ثلثة الثاني انك
قد عرفت اختصاص النص بالثوبين وعلمت في مطاوي الكلمات المتقدمة اجراء حكم الثوبين على الثياب ولو من جماعة وقد صرح
بذلك طائفة ويظهر من اخرين لكن قال الفاضل النراقي ره في المستند بعد الاعتراف بانه ظاهر كثير من المتاخرين ان النص مخصوص
بالثوبين المشتبهين والاجماع البسيط او المركب في المقام غير معلوم واصالة الطهارة في كل منها خالية عن المعارض فالاختصاص
بهما متجه ثم قال وكذا القول فيما اذا تعددت الثياب النجسة المشتبهة بالطاهرة ومن تعدى في الحكم من الثوبين قال بوجوب الصلوة
فيما زاد على عدد النجسة انتهى ومنشأ ما ذكره هو انه يستند في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالمحصور الى النص والاجماع لا الى القاعدة
ويرى انهما انما يقومان باتمام المطلوب في المشتبهين لا فيما زاد على ذلك ولهذا حكم بكون اصالة الطهارة في كل من الثياب خالية عن المعارض

ويتضح ذلك بذكر كلامه ره قال في المسئلة الاولى من الفصل الذي عقده للبحث عن الماء المشتبه لا خلاف في وجوب الاجتناب عن الانائين
المشتبهين اللذين احدهما طاهر والاخر نجس وعليه الاجماع عن الخلاف والسرائر والغنية والمعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام وفي اللف
وهو الحجة عليه مضافا الى موثقتي سماعة والساباطي المتقدمتين في بحث القليل والطعن في حجيتهما ضعيف من وجوه ثم قال والاحتجاج
للمطلوب بان يقين الطهارة في كل منهما معارض بيقين النجاسة فلا دليل على الطهارة المجوزة للاستعمال وبان اجتناب النجس واجب
هو لا يتم الا باجتنابهما معا وبان اشتغال الذمة بالصلوة يستدعي البرائة اليقينية وهي لا تحصل الا بالطهارة بغير هذا الماء وبان النجس
القطعي موجود فالحكم بطهارة الجميع حكم بطهارة النجس وبطهارة واحد ترجيح بلا مرجح ضعيف جدا اما الاول فبان مورد يقين النجاسة
احدهما لا بعينه ومورد الطهارة كل منهما معينا بدلا فاختلف المحل فلا يتحقق التعارض مع ان اصالة الطهارة الشرعية خالية عن المعارض
واما الثاني فبمنع وجوب اجتناب النجس مط بل اللازم الثابت وجوب الاجتناب عن العلم باستعمال النجس وهو يحصل باجتنابهما معا وان
لم يجتنب عن كل منهما بدلا واما الثالث فبان اللازم تحصيل البرائة الشرعية وهي تحصل بملاحظة الاصل لولا الاجماع والاجتماع
الطهارة بذلك الماء واما الرابع فلان المحكوم بطهارة كل منهما على البدلية فلا ترجيح بلا مرجح ثم انه ره قال ثم الحكم هل يختص بالانائين
او يتعدى الى الاكثر فيه وكلماتهم بين مطلق في المشتبه كما في يع وس ومقيد بالانائين مثل النافع وشاذ مصرح بالانسحاب نحو التحرير وغرر
المجامع بل المع فناص على نفيه كجماعة من المتاخرين منهم والدي العلامة ره في كتابيه والقائل بالانسحاب يخصص بالمحصور لتصريح الجماعة
بخروج غيره عن هذا الحكم ففي المسئلة قولان الانسحاب مط بمعنى جواز استعمال غير المساوي للنجس للاصل الخالي عن المعارض وهو الحق و
الايراد بان التمسك بالاصل في كل فرد ينتج الحكم بطهارة الجميع ضعيف لانه انما هو اذا لم يكن في كل فرد مما يساوي النجس على سبيل البدلية
والانسحاب في الزائد المحصور للادلة الاربعة الاخيرة المردودة وللاجماع المنقول في بعض الغير القابل للاخراج عن الاصل لعدم حجيته و
لتنقيح المناط المردود بعدم قطعية العلة انتهى ونتيجة هذا الكلام على ما يقتضيه ظاهره استعمال ما عدا المساوي للنجس وعدم جواز
استعمال الجميع وقد صرح به في المناهج حيث قال ثم انه فرق جماعة منهم بين القسمين يعني المحصور وغير المحصور وقالوا بوجوب الاجتناب
فيما اذا كان محصورا وبالاصل والاباحة في غير المحصور ونسب ذلك الى الاكثر والظاهر خلو كلمات القدماء من ذلك التفصيل
فالمراد الاكثر من غيرهم وهو الظاهر من المعتبر والشرايع والتحرير والدروس وغرر المجامع ونص جماعة من المتاخرين منهم والدي المحقق
ره في كتبه الاصولية والفروعية على عدم الفرق ولزوم اجراء حكم الاصل في الجميع وهو الظاهر من النافع والارشاد وهو الحق لاشتراك
الدليل فاخراج المحصور من دون مخرج ومخصص ظاهر البطلان فالاصل فيهما الاباحة بمعنى انه يجوز استعمال غير المساوي للحرام واما
الجميع فلا اذ باستعماله يحصل القطع باستعمال الحرام ومن الاخبار المتقدمة ما يدل عليه بل يدل كما يأتي وذلك في المحصور وغيره فاذا اشتبه
اناء نجس مع طاهرين او اكثر فالاصل في كل هو الطهارة وجواز الاستعمال نعم لما كان يقطع من استعمال الجميع باستعمال النجس فلا يجوز
انتهى والتحقيق يقتضي المصير الى خلافه وان المحصور يجب الاجتناب عنه بحكم القاعدة وعلى هذا فلا يبقى فرق بين الانائين او الثوبين اللذين
هما مورد النص والاجماع بين الانية والثياب ومن المعلوم ان واحدا من تلك الادلة الاربعة التي رتبها يكفي في اثبات القاعدة على تقدير
تماميته وح نقول ان ما اورده عليها مدفوع اما الاول فلانه لا فرق بين احدهما لا بعينه وبين كل منهما معينا بدلا الا بان الاول
ناظر الى الذهن والثاني ناظر الى الخارج وان الثاني مصداق الاول فدعوى ان الاول مورد يقين النجاسة والثاني مورد الطهارة ساقطة
من وجهين احدهما ان كلا من المفهوم والمصداق عين الاخر فكون احدهما مورد الحكم مناف ومناقض لحكم الاخر مما لا وجه له وتوضيح
ما ذكرنا ان احدهما لا بعينه مفهوم منتزع لا وجود له الا في ضمن المنتزع منه وكون المفهوم المنتزع معروضا للنجاسة مما ليس له وجه صحة
فالحكم اللاحق له لا يتقوم الا بالمنتزع منه وهو احدهما بعينه بدلا ويعبر عنه بقولنا اما هذا او ذاك وثانيهما ان دعوى ان مورد يقين
النجاسة احدهما لا بعينه ومورد الطهارة هو كل منهما معينا بدلا ليست باولى من عكسها ثم ان مراد المستدل بهذا الوجه هو ان اليقين
الاجمالي بان احدهما نجس اذا لوحظ بالقياس الى كل منهما كان على حد سواء كما ان اليقين الاجمالي بان احدهما طاهر كذلك وعلى هذا فيتعارض
الاصلان المفيدان للطهارة من الجانبين ولهذا قال فلا دليل على الطهارة المجوزة للاستعمال واما الثاني فلان مجرد المنع عن وجوب
اجتناب النجس مط لا يجدي مع قيام الدليل عليه لان النجاسة والنجس امران واقعيان وقد وقع الامر باجتناب النجس والالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية فلا يكون المامور بالاجتناب عنه الا النجس الواقعي وهو موجود بين المشتبهين قطعا فيجب الاجتناب عنه من باب المقدمة ودعوى

ان الواجب هو الاجتناب عن استعمال النجس المعلوم او العلم باستعمال النجاسة لا يتم الا على تقدير كون العلم جزء الموضوع في قضية وجوب
اجتناب النجس وليس كذلك قطعا اذ ليس موضوع الدليل الدال على وجوب الاجتناب هو العلم بالنجس او استعمال النجاسة وانما هو النجس والعلم طريق
عقلي وقد اكتفى الشارع بنفي طريقية غيره بقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقد علم وجود النجس الواقعي بين المشتبهين كما هو المفروض و
لا يتوهم ان كل واحد من المشتبهين اذا انه صدق عليه انه شيء فيجري فيه حكم قوله كل شيء طاهر لانه ناظر الى كل فرد فرد من الاشياء بخصوصه
لان الاخر ايضا كذلك فاصالة الطهارة في كل منهما معارضة باصالة الطهارة في الاخر والعلم بوجود النجس قطعا بينهما بالاجمال فيجب الاجتناب
واما الثالث فلان الاصل في كل من المشتبهات معارض بالاصل في الاخر بحكم العلم بوجود النجس بينها اجمالا ولا فرق في ذلك بين اصالة
الطهارة وبين استصحابها وترجيح احدها بالافراد عن الاطراف الاخر والحكم بنجاسة واجراء اصالة الطهارة فيما عداه ترجيح بلا مرجح
ودعوى انه مخير في افراد ما شاء منها والحكم عليه بالنجاسة موقوفة على الدليل وليس في مفروض المقام دليل على ذلك ومنه يعلم سقوط ما اورد
على الدليل الرابع للزوم الترجيح بلا مرجح في تعيين احدهما للحكم عليها بالنجاسة والاجتناب عنه وتعيين ما عداه لاجراء الاصل فيه كما
عرفت فالحق انه لا فرق بين الانائين والثوبين وبين الانية والثياب بحكم العقل واقتضاء القاعدة ومن هنا يمكن ان يقال ان ذكر الانائين و
الثوبين في الادلة الشرعية انما هو من باب المثال الثالث ان ما ذكر من الحكم انما هو حكم صورة من صور المسئلة وهي ما لو كانت الثياب
المشتبهة اعني النجسة معلومة العدد والمشتبه فيها محصورة وهناك صورتان اخريان الاولى ان تكون الثياب المشتبهة غير معلومة العدد سواء
كانت الثياب المشتبهة فيها محصورة ام لا والحكم ح ان يصلي عددا يحصل به اليقين بوقوع صلوة في ثوب طاهر والوجه فيه ظاهر الثانية
ان تكون الثياب المشتبهة فيها غير محصورة سواء كانت الثياب المشتبهة معلومة العدد ام لا قال في كشف اللثام ولو اشتبه النجس واحدا او
متعددا بما لا ينحصر من الطاهرات احتمل العفو للحرج لعدم اوجه للفرق بينه وبين المرئة المشتبهة بالمحللات والحيوان الموطوء المشتبه
بغيره لخفة المشقة هنا وزوالها غالبا بالتطهير انتهى ويرد عليه وجهان الاول ان ما ذكره من تعليل عدم العفو في النجاسة بالتطهير
غالبا خروج عن مفروض المسئلة لان المفروض فيها موكول التطهير متعذر الثاني ان احتمال العفو معللا بالحرج لا وجه له لان الثوب
النجس المشتبه بغير المحصور من الطاهرات اما ان يكون متحدا او يكون متعددا وعلى كل تقدير ليس المكلف به سوى الاتيان بالصلوة
بعدد النجس بزيادة واحدة وهذا المعنى لا يتفاوت فيه الحال بين ما لو كانت الطاهرات المشتبه بها كثيرة او قليلة محصورة او غير
محصورة لعدم اختلاف الحكم باختلافها لعدم ايجاب خروج الطاهرات عن الحصر مشقة في الاتيان بالمامور به وانما يختلف بكثرة عدد النجس
الموجبة لكثرة المشقة في التكرير وعلى فرضها المستلزم لقلتها فاحتمال العفو للحرج مما لا مسرح له في المقام ولا مناسبة له معه وكذلك التعرض
للفرق بما ذكره بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه مع عدم العلم بعدد النجس ايضا لا يتفاوت الحال من جهة كون الطاهرات محصورة او غير محصورة
لان المشقة لا تنشأ من كون المشتبه فيها غير محصورة وانما تنشأ من كثرة عدد النجس فتوجد بوجودها وتنتفي عند انتفائها وعدم انحصار
الطاهرات لا يورث تفاوتا في محتملات النجس نعم لو فرض انه علم بنجاسة ثياب كثيرة وتردد بين كونها بحيث لو اطلع على تفصيلها بلغت
مرتبة عدم الانحصار وبين كونها غير بالغة الى تلك المرتبة امكن ان يقال انه يجب عليه الاتيان بما امكنه من الصلوات الرابع ان تكرير
الصلوة بما هو الموظف لو استلزم المشقة والحرج كان اللازم هو الاتيان بما امكن سواء كان ذلك مع العلم بعدد النجس ام مع عدم العلم
الاول اذ لزم المشقة من تكريرها بما يزيد على النجس بواحد مع عدم التمكن وفي الثاني تعدد لعدم المشقة عن تكريرها الى ان يحصل
له العلم بوقوع الصلوة في ثوب طاهر الى ذلك وهو الذي تقتضيه قواعد الامامية وهو المعتمد ويظهر من كلماتهم فيها وجوه احدها التحري
وهو الذي استوجهه العلامة ره في التذكرة حيث قال لو لم يعلم عدد النجس صلى فيما يتيقن انه صلى في ثوب طاهر فان كثر ذلك وشق فالوجه
التحري دفعا للمشقة انتهى والمصرح به في كلامه وان كان هو صورة عدم العلم بعدد النجس الا ان التعليل بدفع المشقة لو تم يسري الى
صورة العلم بعدده ايضا عند استلزامها وقال في الذكرى ولو ضاق الوقت صلى المحتمل ولو كثرت الثياب وشق ذلك فالتحري وجه للحرج
انتهى والظاهر ان قوله ولو كثرت مسئلة منفصلة وليس متفرعا على ضيق الوقت فيكون مطلقا شاملا لصورتي العلم بالعدد وعدمه
والفرق بين كلامه وكلام العلامة ره هو ان من دابه في التذكرة ان يصدر كل مسئلة بقوله مسئلة بخلاف الذكرى فان داب
الشهيد هو ان يسبك المسائل واحدة بعد واحدة ولهذا استظهر منه كون قوله ولو كثرت الخ متفرعا على ضيق الوقت ولا يخفى
ان ظاهر لفظ التحري هو طلب الحري الاولى بان ينتخب ويختار ويكون هذا بالرجوع الى الامارات المفيدة للظن بان الطاهر منها

ماذا قابلها ما في الجواهر من انه ان كان المشتبه من الثياب مما يشق معه التكرير او يتعذر لكثرتها فالمتجه الاكتفاء بالصلوة في احدها ثم قال انه
وان اطلق في المتن الا انه يجب تقييده به لانه من المشتبه غير المحصور ثم ارجع كلامي التذكرة والذكرى المذكورين الى ما استوجهه بناء على ان
مراد بالتحري فيهما التخيير كما يشهد به بعض الامارات لكنه ره لم يبين سنخ الامارات المشاهدة في المقام فما ذكره من التعليل بانه
من المشتبه غير المحصور مبني على ما بينه قبيل ذلك من ظهور الادلة في طهارة افراد المشتبه بغير المحصور نظرا الى ان المذكور من التعليل
صغرى لتلك الكبرى التي عرفت الاشارة الى انه بينها قبيل ذلك ثم انه اشار في طي كلام له بعد ذلك الى احتمال القول بان مدار
غير المحصور انما هو مشقة الاجتناب لا مشقة التكرير وانها اعم من الاولى ومنع اختصاص اعتبار مشقة الاجتناب في الحصر و
عدمه وعلله بان المعتبر مطلق المشقة الناشئة من الكثرة في تكليف المقدمة فعلا او تركا ثالثها احتمال التخيير قال في ك ولو
كان معه ثياب نجسة وطاهرة وحصل الاشتباه صلى الفرض بعدد النجسة وزاد صلوة واحدة على ذلك العدد ليعلم وقوع الصلوة
في ثوب طاهر ولو كثرت الثياب وشق ذلك احتمل التخيير للحرج انتهى ومعلوم ان الكثرة اعم من العلم بالعدد وعدمه فكلامه شامل
للصورتين ومثله بعينه عبارة الذخيرة الا انه قال في ذيلها ولو كثرت الثياب بحيث يشق ذلك يحتمل الوجوب بقدر الممكن
ويحتمل التخيير انتهى والذي اراه ان مقتضى القاعدة انما هو تعين تكرير الصلوة بما دون المشقة ضرورة ان الحرج اذا لزم
في تكليف اقتصر فيه على ما يندفع به لان الضرورة تتقدر بقدرها وبهذا يندفع احتمال التخيير كما يندفع به التحري ان
اريد به تحصيل الظن بكون احدها طاهرا بامارة غير ثابتة الاعتبار شرعا كما هو المراد في امثال المقام ضرورة ان الظن المعتبر
شرعا برفع الشبهة من باب كونه حكما ظاهريا بوجوب العمل به واما ما افاده كلام صاحب الجواهر ره من ان ما تعلق فيه التكرير
او تعسر لكثرته من قبيل المشتبه غير المحصور ومن ظهور الادلة في طهارة افراد المشتبه بغير المحصور فيتجه عليه المنع صغرى وكبرى
اما الاول فلان مجرد قيام المشقة في الامتثال لا يجعل المشتبه غير محصور عندهم بالضرورة فان مجرد صدق الكثرة وان كان قد
اقترن به المشقة غير كاف في صدق غير المحصور الا ترى انه لو اشتبه ثوب متنجس في جملة مائة ثوب لم يكن ذلك من غير المحصور مع ان
تكرير صلوة الظهر بذلك العدد مشتمل على المشقة قطعا خصوصا اذا اقترن به تكرير الاصل ايضا بذلك العدد مع ان مطلق الكثرة
المشتملة على المشقة ليس هو الضابط لغير المحصور والا لم يوجد في المحصور نعم المشقة علة في سقوط وجوب الاجتناب عن غير المحصور
عند بعضهم لكن غير مختصة به فلذلك لم يجعلوها ضابطا ولو مقيدا بمطلق الكثرة وضابط غير المحصور وان كان مما اختلف
فيه فمنهم من جعله عبارة عما يعسر عده كما عن الشهيد وصاحب ك ومنهم من جعله عبارة عما يعسر عده في زمان قصير كما عن المحقق
الثاني ره في فوائد الشرايع وحاشية الارشاد ومنهم من جعله عبارة عما يؤدي الالتزام بترك الجميع الى ترك المامور به او المباح
اللذين لا يحصلان الا بالاقدام على شيء من افراد الشبهة كالفاضل الاصبهاني ره حيث قال فيما حكي عنه في مسئلة المكان المشتبه
بالنجس لعل الضابط ان ما يؤدي اجتنابه الى ترك الصلوة غالبا فهو غير محصور كما ان اجتناب شاة او امرأة مشتبهة في صقع
من الارض يؤدي الى الترك غالبا انتهى ومنهم من جعله عبارة عما بلغ من كثرة الوقايع المحتملة للتحريم الى حيث لا يعتني العقلاء
بالعلم الاجمالي الحاصل فيها كبعض المحققين ره في رسالته التي عملها للبحث عن البرائة والاشتغال لكن جميع ما ذكرنا ناظر الى
الكثرة المعتد بها في اطراف الشبهة فلا يكون من غير المحصور ما لم يكن بتلك المرتبة ويبتني على ذلك ايضا تعبيرهم بغير المحصور وبما ذكرنا
ظهر ايضا سقوط ما حكاه صاحب الذخيرة عن بعضهم من انه يمكن جعل المرجع في صدق الحصر وعدمه الحصول الضرر والحرج بالاجتناب
عنه وبهذا تامل فيه بعد حكايته ومن جميع ما ذكرنا علم انه لا وجه لجعل معيار غير المحصور عبارة عما يشق الاجتناب عنه
ولا عما يشق الامتثال به واما الثاني فلان ما استدلوا به على وجوب الاجتناب عن غير المحصور انما هي الاجماعات المنقولة على ذلك
ولزوم المشقة في الاجتناب والاخبار الدالة على حليته كل ما لم يعلم حرمته بعد حملها على غير المحصور وقول ابي جعفر في الجبن امن
اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض واصالة البرائة نظرا الى ضعف العلم الاجمالي عند كثرة اطرافها
فلا يعلم ولا يظن الضرر بالاقدام على الارتكاب فيما يشك فيه فيجري اصالة البرائة وخروج كثير من اطراف الشبهة عن محل الابتلاء
لاختصاص الابتلاء ببعض منها وعدم ظهور ما عدا الاجماع المنقول والرواية المذكورة في طهارة افراد المشتبه واوضح ان غاية ما
يحصل منها انما هو عدم وجوب الاجتناب وهو لا يستلزم الطهارة لاحتمالها العفو واما الاجماع فقد ادعى على عدم وجوب الاجتناب

فلا يتأتى عند الظهور في الطهارة واما الرواية فلانها على تقدير كون السؤال فيها ناظراً الى الاشتباه في غير المحصور لا يكون معنى قوله عليه السلام من اجل
مكان واحد يحرم جميع ما في الارض انكار جريان حكم الحرمة على جميع ما في الارض وهو وجوب الاجتناب ثم انا نقول انه لا ملازمة
بين عدم وجوب الاجتناب وجواز الصلوة كما يشهد به اختلاف كلماتهم في هذه المسئلة بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان مراد صاحب
الجواهر ره بطهارة افراد الشبهة ان كان هو طهارتها ظاهراً فليست الا عبارة عن عدم وجوب الاجتناب فلا يترتب عليها الا ما يترتب عليه
وان كان هو طهارتها واقعاً فانها غير معقولة لكون بعضها نجساً واقعاً كما هو معلوم بالضرورة وبما بيناه ظهر ما في كلامه ره حيث قال بعد
ان حكى عن الذخيرة احتمال التكرير بقدر الممكنة وهو ضعيف الا ان يمنع كونه من غير المحصور وان قلنا بان مداره المشقة لكن مشقة الاجتناب
لا مشقة التكرير وهي اعم من الاولى ثم اورد بمنع اختصاص اعتبار تلك المشقة في الحصر وعدمه معللاً بان المعتبر مطلق المشقة الناشئة
من الكثرة في تكليف المقدمة فعلاً او تركاً هذا ولا يخفى عليك ان جميع ما ذكرناه من المنع بالنسبة الى الكبرى انما هو بناء على الجمود على ظاهر تعبيره
من ان المشتبه بغير المحصور طاهر ويمكن ان يكون مراده انه في حكم الطاهر يعني مطلقاً لا في خصوص وجوب الاجتناب فح يسقط ما اوردناه من
الترديد في السؤال عن مراده هو الطهارة الواقعية او الظاهرية والانصاف ان قيام الاجماع على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور مما لا
اشكال فيه وان الملازمة بينه وبين جواز الصلوة في فرد من افراده موجودة ويرشدك الى هذا امعان النظر في الموارد فهل ترى انه لو اشتبه
الماء المضاف في افراد غير محصورة من المياه وجب تكرير الطهارة بتلك المياه بما امكن او انه لو اشتبه قطعة من الارض في قطعات غير محصورة
لزم تكرير الصلوة ساجداً في كل منها على قطعة حتى يحصل له العلم بالصلوة ساجداً على ارض طاهرة او انه يجب عليه تكريرها بما امكن
كلا ولا اراهم الا يفتون بالطهارة بما شاء من تلك المياه وبالسجود على ما شاء من تلك القطعات بل نقول ان الحكم في هاتين المسئلتين و
ما ضاهاهما انما يشاركهما في كون الاشتباه في غير محصور مورد الاجماع والسيرة ولا حاجة الى دعوى الملازمة بين عدم وجوب الاجتناب من جهة النجاسة
وبين جواز الصلوة فيه وان كانت محققة فالحق في المسئلة هو التفصيل بين ما لو كان مشتبهاً في محصور فيجب التكرير بما امكن وبين ما لو كان
مشتبهاً في غير محصور فيكتفي الصلوة في واحد منها الخامس انه لو ظن بكون احد الثوبين نجساً فان كان لامارة معتبرة شرعاً كان حكمه حكم
القطع بنجاسة احد الثوبين وان كان غير مستند اليها لم يكن عبرة بها وجاز له الصلوة فيما شاء منهما لعدم الدليل على اعتبار الظن في النجاسة
بل لقيام الدليل على عدمه فان قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر كما ينفي اعتبار الظن بالنجاسة تفصيلاً كذلك ينفي اعتبار الظن بها
اجمالاً بل هو اولى قوله الا ان يضيق الوقت فيصلي عرياناً في المسئلة قولان احدهما ما اختاره المصنف ره هنا وتردد في القواعد تبعاً
لابن البراج في جواهره كما حكاه عنه في كشف اللثام وثانيهما تكرير الصلوة في تلك الثياب بالقدر الممكن حتى انه لو لم يمكنه الا صلوة واحدة
صلاها مستتراً بشيء منها وهذا القول خيرة العلامة ره في التذكرة والشهيد ره في الذكرى وما في البيان والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد
والشهيد الثاني ره في ك وما عن روض الجنان والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد والسيد ره في ك والفاضل السبزواري في الذخيرة والفاضل
الاصبهاني ره في كشف اللثام والمحدث البحراني في الحدائق وتحرير محل البحث ان عنوان هذه المسئلة وان كان مطلقاً الا انه مقيد من وجهين
احدهما ان المراد بضيق الوقت هو ضيقه عن الجميع فيؤول الى نفي العموم ويدل على هذا الوجه وجود القول الثاني لانه لو كان المراد بضيق
الوقت هو ما لو كان يسع صلوة واحدة لم يكن لتكرير الصلوة بقدر الممكن وجه وثانيهما انه يتخير فيما بين الثياب الا اذا ظن بكون احدها
طاهراً فانه يقدم على غيره نظراً الى ان الحاكم بالتخيير في امثال المقام انما هو العقل وحكمه بالتخيير انما هو ومدار التخيير ومع حصول
الظن يرتفع التحير لرجحان بعض اطرافه فيحكم بالاخذ بالراجح وقد نبه على الوجهين في التذكرة حيث قال لو ضاق الوقت عن الصلوة في
الجميع صلى فيما يحتمله الوقت وان كانت واحدة وتخير في الساقطة والمأتي بها اذا لم يغلب عنده النجس انتهى حجة القول الاول
بعد ابتنائه على ان من لم يجد الا ثوباً متنجساً يقيناً يصلي عرياناً انه قد تعذر الاحتياط الذي كان مسوغاً للصلوة في الثوب عند عدم
ثبوت طهارته شرعاً فيبقى ح النهي عن الصلوة بالنجس الذي لا يتم الا باجتناب الثوبين سالماً عن المعارض حجة القول الثاني وجوه الاول
ما تمسك به في جامع المقاصد من استصحاب ما قبل تضيق الوقت من وجوب الصلوة في كل واحد واحد من الثياب الثاني كون الصلوة في شيء
من الثياب المشتبهة اولى من الصلوة عارياً لاحتمال كونه هو الطاهر فيحتمل ح وقوع الصلوة في ثوب طاهر وهذا الوجه اشار اليه في جامع المقاصد
وكذلك فيما حكي عن روض الجنان الثالث ما عن روض الجنان من ان فقد وصف الساتر اسهل من فقد نفسه وفي ك ان فقد وصف الساتر اولى
من فوات الساتر بنفسه وفي ك ان احتمال فقد الوصف اولى من فوات الموصوف انتهى والاولوية في نظر العقل واضحة وربما علت بفوات كثير

من الواجبات عند فقد نفس الساتر بخلافه مع فقد وصفه الرابع ما في جامع المقاصد من ان النجاسة مغتفرة مع تعذر ازالتها كما سيجيء وحكى مثله عن روض
الجنان ما تمسك به في ك من رجحان الصلوة في متيقن النجاسة فالمشكوك اولى انتهى واشار بذلك الى ما اختاره في المسئلة الآتية من انه اذا لم يجد الا ثوباً متيقن
النجاسة كان الاولى له ان يصلي فيه واجاب في الجواهر عن الاول بالقطع بسقوط المقدمي يعني الصلوة في الثوب الواحد عند سقوط ذيها الذي
هو الصلوة في الثوبين وذلك يمنع من جريان الاستصحاب هنا ثم انه ره استشعر في المقام اعتراضاً وهو انه يحتمل ان يكون المستصحب غير الوجوب
المقدمي وهو الوجوب المستفاد من اطلاق الرواية فانها تضمنت الامر بالصلوة في كل منهما على الانفراد عند كونهما موجودين فكانت في كل
منهما مأموراً بها في حد نفسها ثم انه بعد فقد احدهما اذا شك في وجوب الصلوة في الباقي استصحب بل يمكن الاستغناء بالاستدلال بالرواية
عن الاستدلال بالاستصحاب ورد ظهورها في عدم اشتراط وجوب الصلوة في احدهما بوجوب الثاني بل هي كالعام بالنظر الى افراده خصوصاً مع
تأيدها بقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور واجاب بوضوح فساده معللاً بوضوح انصراف الوجوب في الرواية المذكورة الى ارادة المقدمي
منه بل ينبغي القطع بعدم ارادة غيره فيجري فيه ح ما عرفت وعن الثاني بعدم ثبوت تلك الاولوية شرعاً اذ احتمال مصادفة الطاهر معارض
باحتمال عدمه وعن الثالث بان اسهلية فوات الوصف عن فوات الموصوف واولويته ونحوهما من الامور الاعتبارية التي لم يقم على اعتبارها
شيء من الادلة الشرعية لا تصلح لاثبات حكم بحيث ينطبق على قواعد الامامية كما يومي اليه ما في المسئلة الآتية من عدم التزام معظم الاصحاب بمقتضاها
من تعيين الصلوة بالثوب النجس مع فقد غيره وعن الرابع والخامس بابتنائهما على الصلوة بالثوب النجس عند فقد غيره وستعرف البحث فيه
ثم قال على ان مقتضى الحاق المقام به ثبوت التخيير كما هو المعروف هناك بين القائلين بالصلوة فيه بل لم يعرف القول بالتعيين الا من بعض متأخري
المتأخرين الذي يمكن دعوى عدم قدح خلافه في الاجماع ولاحتمال الفرق بينهما بيقين النجاسة وعدمه بل يدفعه عدم ثبوت اعتباره شرعاً بل
لعل الثابت خلافه من حيث الحاق المشتبه بالنجس في اكثر الاحكام ثم انه ره زاد على ذلك وقال بل قد يقال ان التخيير هو المتجه هنا وان لم نقل
به هناك للفرق الواضح بينهما بيقين النجاسة التي يمكن دعوى مانعيتها فيه للنص او غيره وعدمه فلا ح الصلوة عارياً لعدم تيسر الساتر المعلوم
الطهارة والصلوة فيه لانه غير محكوم بنجاسته شرعاً حتى يكون مقتضياً للفساد بل من هذا الاخير يقدح وجه الصحة فيما لو صلى في احد الثوبين
المشتبه احدهما بعد غسل واحد منهما والاستتار به لعدم العلم بكون الآخر هو النجس والشك في موضع المانع غير معتبر على الاصح عندنا
بل هو في الحقيقة كالصلوة بثوب طاهر لا في احدهما برطوبة واحتمال التمسك باستصحاب منع الصلوة فيهما اذ لم يتيقن ان المغسول هو
النجس منهما يدفعه عدم اعتبار مثل هذا الاستصحاب اذ هو من استصحاب الجنس عند التأمل ولابتنائه على ما ذكرنا على الخلاف بينهم في تعيين الصلوة
بالطاهر لو كان عنده مع المشتبهين بل الاتفاق ظاهراً مع ظهور وجهه بل وضوحه اذ مرادهم بذلك عدم جواز تكرير الصلوة الذي كان متناسباً
عند فقد الطاهر وعدم جواز الصلوة بالثلثة مجتمعة لا ان المراد الصلوة بالطاهر واحد المشتبهين كما هو المفروض فما في صريح
المنتهى وظاهر البيان ح من القول بفساد الصلوة في الفرض المذكور لا يخلو عن بحث كتمسك الاول له بالاستصحاب المزبور نعم قد يكون
وجهه اعتبار طهارة مطلق لباس المصلي ولو شرعية لا خصوص الساتر منه دون الزائد عليه فيكفي عدم العلم بنجاسته لا انه يشترط
طهارته كالساتر وهو جيد وان كان لا يخلو من بحث ايض لكن على كل حال لا ينافي ما ذكرناه من التخيير في المقام عند التامل الا اني لم
اعرف احداً صرح به هنا كما اني لم اعرف احداً صرح فيه ايض باحتمال وجوب الصلوة عليه عارياً وفي بعض الثياب المتمكن من تكرار الصلوة
فيها قبل انقضاء الوقت اذ هو بعض افراد ما نحن فيه مع وضوح وجهه بناء على عدم جواز الصلوة بالنجس بل صرح الشهيد في الذكرى بذلك
في نظيره من الفاقد لاحد المشتبهين فاوجب الصلوة عليه فيه وعارياً وان استجود في ك والذخيرة الصلوة فيه خاصة لكن ذلك منهما على
صحة الصلوة في متيقن النجاسة مع التعذر وما سمعته مبني على خلافه فتامل انتهى ولا يخفى ما في كلامه ره من الاضطراب لان الاعتراف بكون
المشتبه كالنجس في اكثر الاحكام يعني غير الحكم بتنجيس ما يلاقيه برطوبة ينافيه تعليل التخيير بان المشتبه غير محكوم بنجاسته شرعاً مضافاً الى انه في
حد ذاته غير صحيح فيجب الاجتناب عن المشتبه لانه محكوم بنجاسته شرعاً وقد تنجز الخطاب بالاجتناب عن كل واحد فمباشرته حرام ومن هنا يعلم
ان الحق خلاف ما اختاره من صحة الصلوة اذا غسل احدهما ثم لبسهما جميعاً لما عرفت من وجوب الاجتناب عن كل واحد والاحراز المباشرة
على وجه التدريج واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه يمكن الاستدلال على القول الثاني باطلاق ما دل على وجوب التستر في الصلوة وما دل
على اشتراط كونه طاهراً بتقريب ان التكاليف كلها منوطة بالقدرة فتقييد الساتر بكونه طاهراً اينما هو منوط بالقدرة فينتفي بانتفاء القدرة على
التطهير وانتفاء القدرة على تحصيل العلم بايقاع الصلوة في ثوب طاهر فيبقى اطلاق وجوب التستر بحاله فيجب الامتثال به وقد استدل في الذكرى

علی وجوب ستر العورة فی الصلوة باجماع العلماء وعلی اشتراطه فی صحة الصلوة باتفاق اصحابنا واکثر العامة لقوله تعالی یا بنی آدم خذوا زینتکم
عند کل مسجد ثم قال قیل اتفق المفسرون علی ان الزینة هنا ما یواری به العورة للصلوة والطواف لانهما المعبر عنهما بالمسجد والامر للوجوب
الی ان قال ولقول النبی ص لا یقبل الله صلوة حائض الا بخمار وهی البالغ فغیرها کذلک اذ لا قائل بالفرق والاجماع المدعی وان کان لیس مما
یتصف بعموم ولا اطلاق وانما یثبت الحکم فی الجملة ولهذا اختلفوا فی هذه المسئلة فبین قائل بوجوب الصلوة عاریا وبین قائل بوجوبها
فی واحد من المشتبهین مع اتفاقهم علی وجوب ستر العورة فی الصلوة الا ان الآیة الکریمة من قبیل المطلقات بل العمومات ولیس لنا رد
الاستدلال بها بان مقتضی تفسیر المفسرین وقوع استعمال المشترک فی اکثر من معنی نظرا الی ان اطلاق المسجد علی الصلوة انما هو باعتبار
کونه من اسماء المکان نظرا الی ان الطواف یستلزم الکون عند المسجد لوقوعه فیه وعلی وقوعه فی غیره والوجه فی ذلک انا انما منعنا من جواز
استعمال المشترک فی اکثر من معنی استنادا الی اصالة التوقیف ومعلوم ان الاصل لا یقاوم دعوی الوقوع نعم لنا ان نطالب بالدلیل علی دعویه
واتفاق المفسرین یورث الظن بالمراد علی فرض تحققه لکن یوهنه هنا امور احدها ان ناقل الاتفاق مجهول وثانیها التعلیل بان الصلوة
والطواف هما المعبر عنهما بالمسجد وثالثها انه قال فی مجمع البحرین عند التعرض للآیة الکریمة المذکورة وروی ان الحسن ع کان اذا قام الی الصلوة
لبس اجود ثیابه فقیل له یا ابن رسول الله لم تلبس اجود ثیابک فقال ان الله جمیل یحب الجمال فاتجمل لربی وهو یقول خذوا زینتکم عند
کل مسجد فاحب ان البس اجود ثیابی ثم قال وقیل المراد باخذ الزینة التمشط عند کل صلوة وبه روایة عنهم ع وقیل المراد بها التمسک بالسنة
وبالکیفیة المسموعة منهم عند کل عبادة انتهی ومعلوم ان الامر باخذ الزینة بناء علی الروایتین مع عدم ارتباطه بالمطلوب هنا یکون للندب هذا
هو الکلام علی التمسک بالآیة واما الروایة فانها لا تتم الا بعد القول بالفصل ولا یتحصل منه الاطلاق حتی یتمسک به فیمکن الاستدلال بوجه آخر و
هو انه یوجب فوات الوصف اولی من فوات الموصوف ویدفع ما اورده علیه صاحب الجواهر بکونه من الامور الاعتباریة لا عبرة بها فی ثبوت الاحکام
الشرعیة بانه لا ریب فی ان ما نحن فیه من تزاحم الحقین لدوران الامر هنا بین ترک شیء من الواجبین فاما ان یترک الستر واما ان یترک طهارة ثوب من
المقرر عندهم انه یؤخذ حینئذ بما هو اقوی واولی واهم ومعلوم انه یرجع فی الاولویة الی الامور والوجوه الاعتباریة من جهة تحیر العقل الذی یقطع بان فی ما
مصلحة ان یکون مرجحا فیحکم العقل بمراعاته لکن یرد علی هذا الوجه من الاستدلال وسابقه ان الطهارة لیست شرطا فی الساتر من حیث کونه ساترا
حتی یکون الشرط راجعا الی الموصوف والصفة او الی شیء واحد هو الستر بشیء طاهر وانما هو شرط فی مطلق اللباس من حیث کونه ملبوسا او محمولا ولا
نقص فیه من حیث الستر اصلا والاجود فی الاستدلال ان یتمسک بوجهین آخرین احدهما ثانی الوجوه التی استدل بها للقول الثانی وتوضیحه انه
مع الصلوة عاریا وان حصل عدم استصحاب النجاسة قطعا لکن حصل القطع بفوات الستر الذی هو شرط فی الصلوة ولکنه مع الصلوة فی
الثوب المشتبه بالنجس یحصل القطع بالستر ولا یحصل القطع بوقوع الصلوة فی النجس واقعا لاحتمال ان هذا هو الطاهر ومع کون المقام
من قبیل ما تعارض فیه الحقان الواجبان لزم ارتکاب ما فیه احتمال فوات الشرط وترک ما فیه القطع بانتفاء الشرط وعلی هذا البیان لا یتجه
علیه ما اورده صاحب الجواهر ره من عدم ثبوت الاولویة اذ احتمال مصادفة الطاهر معارض باحتمال عدمه وثانیهما ان الصلوة عاریا مستلزم
لفوات واجبات عدیدة من الستر والرکوع والسجود وکذا القیام اذا لم یأمن وجود ناظر الیه بخلاف الصلوة فی واحد من تلک الثیاب فان غایة ما هناک
لزوم فوات طهارة اللباس ومع التعارض لا بد من ارتکاب الثانی دون الاول قوله ویجب ان یلقی الثوب النجس ویصلی عریانا اذا لم یکن
غیره قال فی نو الظ انه لا اشکال ولا خلاف فی العفو عما یتعذر ازالته من النجاسة التی فی البدن من ای نوع کانت وکانه لما علم من اباحة الضرورة للمحظورات
ولم یتعرض احد من الاصحاب هنا للاستدلال علی ذلک ویمکن ان یستدل علیه بالاخبار الواردة فی المسلوس والمبطون فقد تقدمت فی المسائل الملحقة
بالوضوء فانها صریحة فی الصلوة بالنجاسة لمکان الضرورة وفی حسنة منصور انه یعقد علی حبسه فالله اولی بالعذر وفی موثقة سماعة فلیتوضأ
ولیصل فانما ذلک بلاء ابتلی به ونحو ذلک ویؤید ذلک بان الادلة الدالة علی شرطیة الطهارة من الخبث فی الصلوة غیر شاملة لحال الضرورة
فیبقی عموم الاوامر سالما عن معارضة ما یقتضی الاشتراط والتخصیص وهو جید هذا کلام صاحب نو ره ذکرناه توطئة لتمییز محل الخلاف وهو الثوب عن غیره
وقد اختلفوا فیه علی اقوال الاول ما اختاره المصنف ره هنا من وجوب الصلوة عاریا وترک الثوب النجس وفی الدروس انه اشهر وفی ک انه قال به الشیخ ره واکثر الاصحاب وفی کری
انه المشهور وفی ل انه هو المشهور وفی الذخیرة کالمفاتیح ان الخبرین الدالین علیه منجبران بالشهرة وفی نو الظ انه المشهور وفی الریاض ما لفظه صلی عریانا وجوبا عینیا علی الاظهر
الاشهر الی ان قال بعد الاشارة الی الروایات ان قصور اسانیدها منجبر بالشهرة العظیمة انتهی بل فی ف ان اجماع الفرقة علی ذلک انتهی وعن المنتهی انه لو صلی عریانا
لم یجب الاعادة قولا واحدا انتهی الثانی وجوب الصلوة فی ذلک الثوب ففی کشف اللثام ان الاحوط والاقوی الصلوة فی الثوب ومال الی المصیر الی هذا القول عن صاحب

المعالم ره وفی ک انه لا ریب ان الصلوة فی الثوب اولی انتهی ومثله کلام صاحب الذخیرة ره ویظهر من المحقق الاردبیلی ره المیل الی هذا القول لانه قال فی شرح
الارشاد ولولا دعوی المصنف ره فی المنتهی انه لو صلی عریانا لم تجب الاعادة قولا واحدا لامکن القول بوجوب تعیین الصلوة فی الثوب النجس للصحاح انتهی الثالث التخییر بین
الصلوة عاریا وبین الصلوة فی الثوب النجس حکی القول به عن ابن الجنید ره وهو خیرة المصنف ره فی المعتبر والعلامة ره فیما حکی عن المنتهی والمحقق الثانی فی جامع
المقاصد والشهید فیما حکی عنهما وجعله فی کشف اللثام اقوی فی مقابل القول بتعیین الصلوة عاریا ثم اضرب الی تقویة القول الثانی وعن ابن الجنید ره و
الشهید ره التصریح بافضلیة الصلوة فی الثوب النجس حجة القول الاول وجوه تمسک بها الشیخ ره فی ف الاول انا قد علمنا ان النجاسة ممنوع من الصلوة
فیها فمن اجاز الصلوة فعلیه الدلالة الثانی اجماع الفرقة علی ذلک الثالث روایة زرعة عن سماعة قال سألته عن رجل یکون فی فلاة من الارض ولیس علیه
الا ثوب واحد فاجنب فیه ولیس عنده ماء کیف یصنع قال یتیمم ویصلی عریانا قاعدا یومی وروایة محمد بن علی الحلبی عن ابی عبد الله ع فی رجل اصابته جنابة و
هو بالفلاة ولیس علیه الا ثوب واحد واصاب ثوبه منی قال یتیمم ویطرح ثوبه ویجلس مجتمعا ویصلی ویومی ایماء والجواب عن الاول بان الدلالة علی
تعین الصلوة فی ثوبه النجس من الاخبار الصحیحة الدالة علیه ویأتی ذکره ان شاء الله تعالی وعن الثانی بمنع ثبوت الاجماع وعن الروایة الاولی بضعف
السند للقطع ووجود زرعة وسماعة فی الطریق وهما واقفیان وعن الثانیة بان فی طریقها محمد بن عبد الحمید لم یوثق صریحا حجة القول الثانی
صحیحة محمد بن علی الحلبی انه سأل ابا عبد الله ع عن الرجل یکون له الثوب الواحد فیه بول لا یقدر علی غسله قال یصلی فیه وصحیحة الحلبی ایضا قال سألت ابا
عبد الله ع عن رجل اجنب فی ثوبه ولیس معه غیره قال یصلی فیه فاذا وجد الماء غسله وصحیحة علی بن جعفر انه سأل اخاه موسی بن جعفر ع عن رجل عریان
وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او کله ایصلی فیه او یصلی عریانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم یجد ماء صلی فیه ولم یصل عریانا وصحیحة عبد الرحمن بن
ابی عبد الله انه سأل ابا عبد الله ع عن الرجل یجنب فی ثوب لیس معه غیره ولا یقدر علی غسله قال یصلی فیه ووجه استناد ارباب هذا القول الی هذه الاخبار هو
ضعف الروایتین اللتین ذکرنا فی الاحتجاج علی القول وکون هذه صحیحة السند کثیرة العدد فالعبرة بها دون ما قابلها من الروایتین وقد عرفت انهما قد
تضمنت الامر بالصلوة فی الثوب النجس وهو ظاهر فی الوجوب العینی ما لم تقم قرینة علی خلافه حجة القول الثالث امور احدها الجمع بین الاخبار المذکورة
فی حجة القول الثانی وبین الاخبار الدالة علی القول الاول بحمل الامر الموجود فی الطائفتین علی الوجوب التخییری ومما یعترض علیه بان الجمع فرع التکافؤ
والاخبار المتاخرة اکثر عددا واقوی سندا فلا تکافؤها الاخبار الدالة علی وجوب الصلوة عاریا ویجاب تارة بان سماعة علی تقدیر کونه واقفیا
ثقة وقد وقع فی ذلک خلاف بینهم وکذا زرعة فان من علماء الرجال من ذکر وثاقته ولم یذکر وقفه فتکون الروایة من قبیل الموثق ولا ضیر فی
الاضمار الحاصل من تقطیع الاخبار واما محمد بن عبد الحمید فقد حکی فی منتهی المقال توثیقه عن النجاشی والعلامة ره فی الخلاصة والکاظمی فی المشترکات
فعلا ولیس انه کان ثقة من اصحابنا الکوفیین انتهی ولکن لا یخفی ان هذا المقدار لا یجدی فی مقام التعارض لکون الاخبار الناطقة بالصلوة فی الثوب صحیحة
السند مع کونها اکثر واخری بان روایتی سماعة والحلبی وان کانتا ضعیفتین الا انهما منجبرتان بالشهرة فالمرجح الداخلی وان کان مع اخبار الصلوة
فی الثوب الا ان المرجح الخارجی مع اخبار الصلوة عاریا فیتکافئان وانت خبیر بان هذا موقوف علی التساوی فی الرتبة فلو ترجح احد الطرفین لم یکن
للجمع بالتخییر وجه والشهرة وان کانت من المرجحات الخارجیة الا انها اقوی من غیرها من حیث قوة الظن بمطابقة الخبر للواقع فان تقدیم خبر العدل علی
خبر غیره انما هو من جهة بعد مخالفة الواقع عنه من جهة انتفاء احتمال کذب المخبر ومع افادة الشهرة الظن بمطابقة ما وافقها من الخبر للواقع
لا یحصل الظن من خبر العادل وثالثها انه قد یحصل الاتفاق علی العمل بمضمونهما فی الجملة وهو یشهد بکونهما من المعتبرة عند الجمیع وکان المجیب اراد دعوی
تحصیل الاجماع الذی حکی عن المصنف ره فی المنتهی من انه لو صلی عاریا کانت صلوته مجزیة قولا واحدا نظرا الی ان مقصد القائلین بتعیین الصلوة عاریا
وقد حصل بذلک وکذا القائلون بوجوب الصلوة فی الثوب النجس جملتهم انما یریدون ان الوجوب تخییری لا عینی وهذا الجواب یتم بدعوی ان خلاف القائلین
بکون الواجب معینا هو الصلوة فی الثوب النجس غیر قادح فی دعوی الاجماع ولا الاتفاق لکون القول مستحدثا او عدم کون بعضهم جازما بالحکم وقد صرح
بذلک المجیب فی طی کلماته وثانیها ما استند الیه المصنف ره فی المعتبر حیث انه حکی عن الشیخ ره انه جمع بین الروایتین بانه یجب نزعه الا ان یخشی من برد او
غیره ویصلی فیه ثم اورد علیه بقوله وعندی فی هذا الجمع اشکال لان نزعه یستلزم فوات ستر العورة وهو شرط فی الصلوة والصلوة فیه تستلزم فوات
طهارة الثوب وهو شرط وکلاهما متساویان فلا ترجیح اذن والاولی القول بالتخییر انتهی وانت خبیر بان المسئلة مما ورد فیها النص ومع امکان
العلاج بین النصوص لا وجه للاستناد الی مثل هذا الوجه وستعرف العلاج ان شاء الله تعالی وثالثها ما تمسک به صاحب المستند ره حیث قال اما جواز الصلوة
عریانا فللروایات الثلاث موثقتی سماعة وروایة الحلبی واما جوازها فی الثوب فللصحاح الاربع لعلی والحلبی والبصری وخبر آخرین ولا تعارض
بین الفریقین من الاخبار علی المختار لورود الکل بلفظ الاخبار وهو لا یثبت ازید من الجواز والقول بانه یفید الایجاب بعید عن الصواب مع انهما لو تعارضا

لكان المرجع الى التخيير الذى هو المرجع عند فقد ما يصلح للترجيح كما فى المقام وترجيح الاول بالاشهرية عملا او الاعتضاد بنقل الاجماع معارض بترجيح الثانية بالصحة سندا او الاكثرية عددا او الاحدثية فى بعضها صدورا او الاوفقية للاعتبار مع ان شهرة القدماء لو سلم تعارض بشهرة المتاخرين فى الثانية ومنه يظهر فساد ما قيل من ان الاصل فى الوجوب العينى والحمل على التخييرى مجاز فانه ليس هذا الحمل بل اما لعدم الدلالة على الوجوب او بواسطة الاخبار العلاجية انتهى هذا والمختار هو القول الاول ويتم المطلوب بامور اولها ان الشهرة المنقولة معتبرة معول عليها من جهة كون الناقل لها جماعة غير بعيد التعويل على نقلهم لافادته الوثوق بما اخبر وابه ولا وجه للمناقشة فيها كما يرى فى وقوعها فى صدد كلام صاحب الجواهر ره وقد عدل عنها بعد ذلك لكن ينبغى ان يراد بها الشهرة الى زمان المصـ ره فقد اختاره هو وجماعة ممن تاخر عنه القول بالتخيير ولكن لم ينقل ممن قبله خلاف فى ذلك الا عن ابن الجنيد ره حيث نقل عنه القول بالتخيير وعن الصدوق ره حيث استظهر منه بعضهم القول بتعين الصلوة فى الثوب النجس نظرا الى ذكره فى الفقيه الاخبار الدالة على ذلك غير معقب لها بما ينافيها من قول او رواية ومعلوم ان خلاف هذين لا يقدح فى تحقق الشهرة وان الشهرة الى زمان المصـ ره كافية بجبر الاخبار الموافقة لها او كان العلامة ره فى دعوية الاتفاق المحكى عن المنتهى على اجزاء الصلوة عاريا لم يعبأ بخلاف الصدوق ره او لم يعتقد ظهور ما وقع منه فى الفقيه فى افتائه بذلك ثانيها كون الاجماع الذى ادعاه الشيخ فى ف معولا عليه حيث اعتبار الاجماع المنقول وعدم تطرق الوهن اليه من جهة كون طريقته الاعتماد فى الاجماع الى قاعدة اللطف فهو كما لا نا لو قلنا بتطرق الوهن الى اجماعه حيث يطلق لفظ الاجماع لا نقول بتطرقه اليه فى مثل هذا المقام مما اضاف لفظ الاجماع الى الفرقة لظهور ذلك فى اتفاقهم مضافا الى تايده فى المقام بانه لم ينقل فيه خلاف ممن قبل زمن المصـ ره الا من ابن الجنيد ره ومن ظاهر ما فى كلام الفقيه واما احتمال كون مراد الشيخ ره فى ف هو دعوى اجزاء الصلوة عاريا لا وجوبها كما وقع الاشارة اليه فى كلام بعضهم فهو مما لا يعبأ به لانه ره قال فى ف ما نصه من لا يجد الا ثوبا نجسا نزعه وصلى عريانا ولا اعادة عليه ثم نقل اقوال العامة ثم قال دليلنا انا قد علمنا ان النجاسة ممنوع من الصلوة فيها فمن اجاز الصلوة فيها فعليه الدلالة وايضا اجماع الفرقة على ذلك ثم ذكر الروايتين اللتين تقدم ذكرهما فى الاحتجاج على القول الاول ثم قال وروى اصحابنا انه يصلى فيه وروى ذلك محمد بن على الحلبى وعلى بن جعفر وقد رووا انه يصلى فيه ثم يعيد فيما بعد وروى ذلك عمار الساباطى وقد بينا الوجه فى هذه الاخبار وقلنا انما يجوز له ان يصلى فيه اذا خاف على نفسه من البرد فانه يصلى فيه ويعيد تكون قد جمعنا بين الاخبار انتهى وهذا الكلام يدل على ان مراده الوجوب العينى من جهة كون صدره ظاهرا بل صريحا فيه وان مقتضى دليله الاول نفى جواز الصلوة فى الثوب النجس وان قوله فى ذلك فى دليله الثانى اشارة الى ما ذكره فى صدر الكلام وان الروايتين اللتين استدل بهما ظاهرتان بل صريحتان فى الوجوب العينى وانه جمع بين الاخبار بحمل ما دل منها على الصلوة فى الثوب النجس على صورة الاضطرار ولم يجمع بين الطائفتين بالتخيير بين الصلوة عاريا وبين الصلوة فى الثوب النجس ثالثها ان الترجيح بالشهرة مقدم على الترجيح بصحة السند وكثرة العدد وقد عرفت الوجه فى ذلك ولا عبرة عندنا بمجرد كون المرجح داخليا وانما العبرة بقوة الظن وزيادة الوثوق الا ترى ان اخبار الصلوة فى الثوب النجس كانت بمرئى ومسمع منهم وقد عرفت الاشارة اليها والى الجمع بينها وبين غيرها فى كلام الشيخ ره ومع ذلك لم يحكموا بمقتضاها وبما ذكرناه من البيان يسقط القول بتعين الصلوة فى الثوب النجس كما يسقط القول بالتخيير بينها وبين الصلوة عاريا مضافا الى ان ما اخترناه اوفق بالاحتياط نظرا الى اقوال المسئلة لان القائل بالتخيير يلتزم بصحة الصلوة عاريا بخلاف القائل بتعينها فانه لا يلتزم بصحة الصلوة فى الثوب النجس وان القول بتعين الصلوة فى الثوب النجس لم يتحقق وجوده قبل زمان المحقق الاردبيلى ره نعم استظهر من الصدوق قده وليس كلامه ره مما يطمئن به النفس بظهوره وقد نشا من المحقق المذكور الميل اليه وتبعه من اصحاب المعالم ره ولك والذخيرة وكشف اللثام مع عدم قوة الظهور فى كلامهم كلا مرجلة منهم مثل كلام من عبر منهم بان الصلوة فى الثوب النجس اولى ومما يوهن الجمع بالتخيير امران احدهما انتفاء الشاهد به ودعوى عدم احتياج الجمع المذكور الى شاهد غير مسموعة وكانها مبنية على ان كلا من الصلوة عاريا والصلوة فى الثوب النجس قد ورد به الامر والامر بالمتعدد يلزمه التخيير ولكن لا يخفى اندفاعه من الصلوة عاريا والصلوة لان كلا من الامرين ورد فى خطاب مستقل وانه ظاهر فى الوجوب العينى فصرفه الى التخيير مستلزم لاخراج كل من الكلامين عن ظاهره وارتكاب مخالفة اصلين فيها واستلزام تعلق الامر بامور متعددة فى خطابات متفرقة للتخيير ممنوع وربما يدعى شهادة صحيحة الحلبى به قال سئلت اباعبدالله ع عن الرجل يجنب فى الثوب او يصيبه بول وليس معه غيره قال يصلى فيه اذا اضطر اليه والتقريب ان قوله ع يصلى اريد به الانشاء فيكون للوجوب وجواب الشرط اعنى قوله ع اذا اضطر محذوف بقرينة فيصير مفهوم الجملة الشرطية انه اذا لم يضطر لم يجب الصلوة ونفى الوجوب لا يستلزم نفى

الاذن بل ينبئ عن وجوده فتكون الصلوة فى الثوب النجس عند عدم الاضطرار مأذونا فيه غير واجب وهو لازم التخيير واجاب عنه فى الجواهر بان المفهوم من الامر الواقع فى جواب الشرط وان كان هو انتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط الا ان المفهوم هيهنا ليس ذلك لان قوله ع يصلى المراد به الانشاء قد ورد فى مقام توهم السائل محظورية الصلوة فى الثوب النجس فيكون المفهوم هنا عدم الاذن فى الصلوة فى الثوب النجس عند عدم الاضطرار وهذا لا يلائم التخيير ثم ذكر ما نصه ولا يرد عليه استلزام ذلك ح للاباحة مع الضرر المعلوم نفيها عقلا ونقلا كمعلومية وجوب الصلوة فيه كذلك لان المراد هنا الاذن التى لا تنافى الوجوب وان قلنا بظهور الامر فى مقام توهم الحظر فى الاباحة المنافية له لكن لخصوص المقام خصوصية واضحة كما لا يخفى على من لاحظ نظائره مما علق الحكم فيه على ضرورة الاضطرار فتامل جيدا فانه لا يخلو عن دقة انتهى ولا يستقيم ذيل الكلام الا بان يقال ان مراده ره هو ان قوله ع يصلى قد اريد به الاذن بالمعنى الاعم الذى هو عدم المنع من الصلوة فى الثوب النجس حتى يصح اجتماعه مع الوجوب ولكن لا يراد الوجوب من اللفظ بان يقيد الاذن بكونه فى ضمن الوجوب والا كان المنتفى فى المفهوم هو قيد الاذن الذى هو الوجوب ويعود المحذور وعلى هذا يكون الوجوب مفهوما من الخارج لا من هذا الخبر بخصوصه نظير قوله تع لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة وثانيهما ان فى اخبار الصلوة فى الثوب النجس ما يدفع الجمع بالتخيير وهو قوله ع فى صحيحة على بن جعفر وان لم يجد ما صلى فيه ولم يصل عريانا ضرورة ان المراد بالنفى انما هو النهى وح فكيف يصح الجمع بين الطائفتين بالتخيير بين الصلوة فى الثوب النجس وبين الصلوة عريانا ولا مجال لحمل النهى هنا على الكراهة لما فى الجواهر من انه لم يقل احد بكراهة الصلوة عريانا بل قضية كراهة الصلوة عريانا هو استعمال الاوامر الواردة فى مجاز بعيد جدا ان لم يكن ممتنعا واما الوجه الذى تقدم للتخيير عن صاحب المستند ره فهو مبنى على انكار ارادة الوجوب والانشاء من الجمل الخبرية الواردة فى الاحكام وذلك دعوى لم يدعها احد من الاولين والاخرين لكون الخطابات اذا عرضنا الى اهل العرف لم يفهموا منه الا الوجوب واما ما ذكره من دعوى شهرة المتاخرين فتحققها ممنوع ولو سلم فمقاومتها الشهرة القدماء فى العمل الجبر وطرح معارضه ممنوعة وقد عرفت رجحان الشهرة على ساير المرجحات فلا مسرح لاقتضاء الاخبار العلاجية للتخيير فتدبر تنبيه مقتضى ما سلكناه من الطريقة اعنى ترجيح اخبار الصلوة عريانا على اخبار الصلوة فى الثوب النجس هو طرح الطائفة الثانية ولا حاجة بنا الى ارتكاب التكلفات والتاويلات البعيدة عن ساحة متفاهم الخطابات الجارية فى المحاورات لكن قد عرفت ان الشيخ ره حملها على ما اذا خاف على نفسه من الحر والبرد او نحوهما مما يوجب الاضطرار وربما يستشهد لهذا الحمل بقول ابى عبدالله ع فى صحيحة الحلبى المتقدمة عن قريب يصلى فيه اذا اضطر اليه حيث انه ع قيد الصلوة فيه بما اذا اضطر اليه وقد تنبه له المصـ ره فى المعتبر وتعرض له فقال ولو قيل الدليل على ما قلته يعنى الصلوة فى الثوب عند الحر والبرد وغيرهما من الضرورة والصلوة عاريا عند عدمها ما رواه الحلبى عن ابى عبدالله ع فى الرجل يجنب فى الثوب ويصيبه بول وليس معه غيره قال يصلى فيه اذا اضطر اليه قلنا الاضطرار يكفى فيه عدم التمكن من غيره انتهى ولكن الانصاف ان ما افاده ره لا يخلو من بعد لان عدم التمكن من غيره هو المفروض فى كلام السائل والمذكور فالتقييد به يكون تاكيدا وهو خلاف ظاهر سياق الكلام بل الظاهر انما هو كونه تاسيسا الا انه يبعد الحمل المذكور ورود تلك الاخبار الكثيرة مما عدا صحيحة الحلبى المذكورة فيها بصورة الاطلاق مهملا فيها التقييد الا ان يدعى ان الغالب وجود الضرورة فى التعرى عن الحر او البرد او غيرهما وان تلك وردت مورد الغالب لا يخلو عن تامل **قوله** فان لم يمكنه صلى فيه واعاد وقيل لا يعيد وهو الاشبه هذه العبارة تضمنت مسئلتين يتفرع الثانية على اوليهما الاولى انه ان لم يمكنه نزع ذلك الثوب النجس ولو لمشقة برد ونحوه صلى فيه فالمراد بالامكان هو المتعارف دون العقلى والقول بوجوب الصلوة هيهنا مما وقع الاتفاق عليه كما صرح به جماعة لعدم جواز التكليف بغير المقدور وعدم وقوع التكليف بالعسير فى الشرع وعدم سقوط الصلوة بحال ويدل عليه اطلاق الاخبار الدالة على الصلوة فى الثوب النجس وخصوص صحيحة الحلبى المقيد فيها الحكم بما اذا اضطر اليه الثانية انه يعيد الصلوة واختلفوا فيها على قولين احدهما انه يعيد وهو المحكى عن الشيخ ره فى جملة من كتبه وابن الجنيد ره وحكاه فى لك والرياض عن الشيخ ره وجمع وانكر عليهما فى الجواهر حصره من عدى الشيخ ره وابن الجنيد ره اليه وثانيهما ما هو المشهور المعروف بل لم يتحقق فيه خلاف من غير الشيخ وابن الجنيد ره اليه وثانيهما ما هو المشهور حجة القول الاول ما رواه عمار الساباطى عن ابى عبدالله ع انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلى فاذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة وردها فى كذ بانها مع ضعف سندها باشتمالها على جماعة من الفطحية انما تدل على الاعادة اذا كان المصلى فى الثوب النجس متيمما انتهى

وفي الذخيرة ان سند الرواية لم يبلغ حد الصحة فحمل الرواية على الاستحبا غير بعيد انتهى واجيب عن ذلك بان الرواية من قبيل الموثقات وهي حجة حجة القول الثاني وجوه الاول انه صلى صلوة مامورا بها والامر يقتضي الاجزاء الثاني اصالة البراءة من وجوب الاعادة الثالث ظواهر الصحاح المتقدمة الواردة في مقام الحاجة مع تضمن بعضها الامر بغسل الثوب خاصة بعد زوال الضرورة من دون تعرض لاعادة الصلوة بالمرة فلا باس ح بحمل الرواية المذكورة على الاستحبا ولا يخفى ان قاعدة الاجزاء وان كانت مما يصح الاعتداد في امثال المقام من جهة كون الامر من قبيل الامر الواقعي الاضطراري الذي حققنا القول باقتضائه الاجزاء في الاصول الا انها لا تقاوم الرواية الموثقة المذكورة التي نقول بحجيتها وكذلك الحال في اصالة البراءة واما ظواهر الصحاح فانها مطلقة يجب تقييدها بحكم الدليل الخاص المعتبر الذي هو الخبر الموثق المذكور ومن هنا قال في الجواهر وان كان الموثق عندنا حجة في نفسه والمعارض كله قابل للتقييد به لكنه لاعراض المشهور عنه قصر عن المقاومة الا انه مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بالعمل بمضمونه خصوصا مع احتمال بل ظهور كون الاعراض لعدم القول بحجية الموثق كما صرح به غير واحد الا انهم اعرضوا عنه لقوة المعارض عليه فتامل انتهى ويمكن ان يكون الامر بالتامل اشارة ان عدم القول بحجية الموثق مختص بصاحب ك ونفر قليل ضرابه والقائلون بحجية الموثق اكثر الاصحاب خصوصا ممن تقدم على صاحب ك فليس عدم التزامهم بمؤدى الموثق المذكور من جهة عدم اعتبارهم بالموثق بل من جهة عدم مطابقة هذا الخبر الخاص الواقع عندهم وناقش في دلالة الموثق صاحب المستندرة مضافا الى مناقشة صاحب ك فيها باختصاصها بالمتيمم الذي صلى في ثوب متنجس فلا يجري في غيره بانه لا دلالة فيه على وقوع صلوته في الثوب اصلا فلعلها اوقعها عاريا وانت خبير بان مساقه واضح الدلالة على وقوعها في الثوب فلا مجال للاشكال من هذه الجهة **فروع** الاول ان المنقول عن بعض المتاخرين كما في الذخيرة ان لكل من الثوب والبدن بالنظر الى تعذر الازالة حكما براسه فاذا تنجسا كلاهما واختص تعذر الازالة باحدهما وجب الازالة عن الاخر نظرا الى انه تعلق الامر بازالة النجاسة عن كل منهما استقبالا وعدم امكان الامتثال في احدهما لا يوجب سقوط الامتثال عن الاخر فيجب امتثال ما امكن وفرع على ذلك في المستند امرين احدهما انه لو تعين الممكن تطهيره منهما طهره والا تخير في تطهير ما شاء منهما لوجوب الامتثال المحتمل عند تعذر الامتثال القطعي وثانيهما انه لو لم يكن تطهير شيء منهما اصلا ولكن امكن نزع الثوب فهل يجوز تخفيفا للنجاسة بناء على القول بالتخيير بين الصلوة عريانا وبين الصلوة في الثوب النجس فيما اذا كان بدنه طاهرا او ثوبه منحصرا في النجس ويجب على القول بوجوب نزع الثوب النجس والصلوة عريانا قال في المستند ظاهر بعض القائلين بالصلوة عريانا هناك وجوب التستر هنا وعدم جواز نزع الثوب ثم اختار هو رحمه التخيير لمصيره اليه هناك استنادا الى الروايات اقول للمنع في اصل الحكم الاول مجال لان الظاهر من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن امر واحد وهو التنزه عن النجاسة وترك استصحابها ولا نسلم كون كل منهما مامورا به مستقلا وبعد ذلك يبتني وجوب الازالة عن احدهما عند تعذرها عن الاخر على وجوب تخفيف النجاسة وهو ايضا ممنوع كما ستعرف الحال فيه انشاء الله تعم وبما ذكرنا ينتفي موضوع ما فرعه عليه في المستند اولا واما ما فرعه عليه ثانيا فالحق فيه ما استظهره من بعضهم بناء على ما اخترناه من وجوب الصلوة عريانا هناك لان التلبس بالنجاسة حاصل على كل حال فقد تعذر احد الشرطين الذي هو الطهارة فيجب مراعاة الاخر اعني الستر ولا ينافي ذلك تعدد الامر بالنسبة الى المتعلق اعني ازالة النجاسة عن الثوب وعن البدن لما عرفت من ان مآل ترك الازالة في كل منهما الى امر واحد هو التلبس بالنجاسة ولو اختصت النجاسة بواحد من الثوب والبدن قال في الذخيرة نقلا عن بعض المتاخرين ان كانت متفرقة وامكن ازالة بعضها وجب بتقدير اجتماعها فان كانت دما وامكن تقليله بحيث ينقص عن مقدار الدرهم وجب ايضا والا ففي الوجوب نظر انتهى ما نقله عن ذلك البعض ثم انه ره قال ولا يخفى ان التفرقة التي ذكرها بين المتفرق والمجتمع محل تامل انتهى والظاهر ان نظره في ذلك الى غير الدم وهو جيد لانا ان قلنا بوجوب التخفيف وجب في كليهما والا لم يجب في شيء منهما اما بالنسبة الى الدم فالوجه ما ذكره لانه ينتهي الى مقدار العفو فيجب تحصيله لكن في المستند بعد الاشارة الى ما ذكره ذلك البعض من التفرقة ما نصه والحق الوجوب مطلقا لدلالة ما يدل على وجوب ازالة الكل على وجوب ازالة البعض ايضا بدلالة المطابقة على السواء وتعذر امتثال الكل غير صالح لرفع وجوب امتثال البعض ويجب ايضا ازالة الكل بعض اوله لم يكن معه غيره ووجوب الغير غير مانع عن الوجوب نعم كان للاشكال انما يرد لو كان المامور به في الاخبار هو مطلق التطهير وليس كذلك بل هو ازالة كل نجاسة بخصوصها انتهى وقد عرفت المنع من كون ازالة كل نجاسة بخصوصها مامورا بها ودلالة الامر بالمركب على الامر باجزائه مطلقا ممنوع قال في الذخيرة وربما يفهم من كلام الفاضلين في التهذيب حيث ذكروا وجوب مس الخرج

بحجر ونحوه عند تعذر الازالة محتجين بان الواجب ازالة العين والاثر فحيث تعذرت ازالة الاثر بقيت ازالة العين انهم يرون وجوب تخفيف مطلق النجاسة عند تعذر ازالتها وان ذلك بدل اضطراري للطهارة من النجاسات كبدلية التيمم ونقل عن بعضهم التصريح بالموافقة وتنظر فيه بعض المتاخرين بان وجوب ازالة العين والاثر حكم واحد مستفاد من دليل والامر بالمركب انما يقتضي الامر باجزائه على الاجتماع لا مطلقا وح فلا بد في اثبات التكليف بجزء منها على الانفراد من دليل غير الامر بالمركب وهو مفقود في المتنازع بل ظاهر الاخبار المسوغة للصلوة مع النجاسة عند تعذر الازالة نفي التكليف بامر اخر سوى الازالة باعتبار اطلاق الاذن من غير تعرض للتخفيف بوجه ما وورد في بعض الروايات من ذكر المسح للبول لمن تعذر غسله عليه لا يصلح شاهدا على العمومات الوجه فيه منع النجاسة من التعدي الى غير محلها من الثوب والبدن وهو امر اخر غير التخفيف انتهى ثم قال صاحب الذخيرة وهو كلام جيد متين انتهى وهو في محله الثالث انه لو امكن لبعض الغسلات فيما يلزم فيه التعدد دون بعض فهل يجب ذلك البعض الممكن ام لا قال في المستند الظاهر نعم لوجوب مطلق الغسلة بمطلقاته ايضا ووجوب المقيد بامر اخر لا ينافيه نعم لو انحصر الدليل في المقيد لم يثبت وجوب المطلق واسا انتهى والوجه فيه ان التكاليف باسرها منوطة بالقدرة ومنها الامر بالمقيد فمع انتفاء القدرة على المقيد يرتفع التكليف به ويمكن المناقشة فيه بان التكليف بالمطلق الذي لحقه القيد ولو منفصلا تكليف بشيء واحد هو المقيد عند انتفاء القيد ينتفي المقيد فيرتفع التكليف ويندفع بان التكليف بالمطلق المقيد بالمنفصل وان كان تكليفا بشيء واحد الا انه انما يتم في صورة قيام القدرة على المقيد لا في غيرها نعم المقيد بالمتصل مطلوب واحد ينتفي بانتفاء قيده والفرق انه كان شرع المكلف ان يقيده ابتداء في كلام واحد بمتصل لكنه لما اتى بالمطلق من دون تقييده والامر بالمقيد منوط بالقدرة على القيد كشف ذلك عن كون المطلق المجرد عن القيد مطلوبا له عند تعذر قيده ويؤيد ما ذكره ان نجاسة النجس عبارة عن خباثة المعنوية وانه يحصل التخفيف فيما يعتبر فيه التعدد بالغسلة الاولى وتخفيف الخباثة المعنوية التي هي مانعة عن العبادة لازم بقدر الامكان وبهذا البيان يحصل الفرق بين هذا الفرض وبين تخفيف عين النجاسة لعدم حصول التخفيف في القذارة المعنوية هناك ضرورة عدم الفرق في ابطال الصلوة بين قليل البول وكثيره الا ان يمنع الفرق استنادا الى انه كما لا فرق في صورة قيام القدرة على الازالة بين قليل البول وكثيره في الابطال ولا فرق بينهما في صورة عدم القدرة على الازالة في عدم الابطال كذلك لا فرق فيما يعتبر فيه تعدد الغسل بين غير المغسول اصلا وبين المغسول مرة في الابطال في حال القدرة على تكرير غسله ولا فرق بينهما في عدم الابطال في حال عدم القدرة على غسله مكررا فلا شهادة في عدم الفرق في ابطال الصلوة بين قليل البول وكثيره على المدعى الرابع انه حكي عن العلامة ره في نهاية الاحكام انه قال لو كان في ثوبه او على جسده مني او دم حيض او بول وهناك ماء لا يفي الا باقل من سعة الدرهم احتمل وجوب غسله به لانه ازال المانع من الدخول في الصلوة فكان واجبا كالطاهر وحكي عنه ره انه قال بعد ذلك ويحتمل العدم لبقاء حكم النجاسة المغلظة وان زالت العين قال في الذخيرة بعد نقل هذا الكلام وهذا الاحتمال اقرب الى الصواب مما ذكره اولا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره العلامة ره اولا كما يتجه عليه ما اشار اليه من بقاء حكم النجاسة المغلظة كذلك يتجه عليه انه مبني على ان العفو عن الدم اذا كان دون الدرهم يسري الى الماء الملاقي له المتنجس به وهو ممنوع **خاتمة** تشتمل على فوائد مهمة متعلقة بالمبحث المذكور الاولى انهم قسموا النجاسة على قسمين عينية وحكمية وذكروا للاولى معاني صرحوا بان الثانية تقابلها في كل منها احدها ان يتعدى نجاسته مع الرطوبة وهو مطلق الخبث قال المحقق الثاني ره بعد ذكره هذا التفسير وهو اكثر معانيها دورانا على السنة الفقهاء ويقابلها الحكمية وهي ما لا تتعدى ويتوقف رفعها على النية وفي الحدائق بعد تفسير الحكمية بما لا تتعدى اشعر بقوله بان يكون المحل الذي قامت به ظاهرا لا ينجس الملاقي له ولو مع الرطوبة ويحتاج زوال حكمها الى مقارنة النية كنجاسة بدن الجنب والحائض ونحوهما المفتقر الى الغسل ثانيها ان تكون عين الشيء المتصف بالنجاسة محسوسة مع قبولها للتطهير كالدم والغائط والبول قبل جفافه ونحوها ويقابلها الحكمية بهذا الاعتبار وهو ان لا يكون له جرم وعين يشار اليها كالبول اليابس في الثوب ونحوه وثالثها ان يكون عينها غير قابلة للتطهير كالكلب والخنزير ويقابلها الحكمية بهذا الاعتبار فهي ما يقبل التطهير كالميت بعد برده وقبل تطهيره بالغسل وعلى هذا فيكون نجاسة الميت عينية بالمعنى الاول والثاني حكمية بالمعنى الثالث فهي عينية من جهتين وحكمية من جهة واما نجاسة الماس له فانها حكمية بالمعنى الاول سواء كان المس برطوبة ام بيبوسة وعينية بالنسبة الى العضو الذي وقع المس به اذا كان برطوبة اجماعا ومع اليبوسة يبنى على الخلاف الاتي فقد حصل للعينية والحكمية اطلاقات ثلثة وحكي في الجواهر عن غير واحد اطلاقها على اربعة معان ثلثة

منها ما عرفت ورابعها ان تطلق الحكمية ويراد بها ما حكم الشارع بتطهيرها من غير ان يلحقها حكم غيرها من النجاسات ثم قال ره ويقابلها
العينية في الاطلاقات وكانه اشار بالحكمية بالمعنى الاخير الى ما دون الدرهم حيث امر الله تعالى بتطهيرها ولكن لا يجري عليه حكم ابطال الصلوة
الذي هو حكم غيره من النجاسات الثانية ان كل نجاسة عينية لاقت جسما طاهرا بغير رطوبة فلا تؤثر في تنجيس ما لاقته وكل ما حكم بنجاسته شرعا
فهو مؤثر للتنجيس في ملاقيه مع الرطوبة وقد وقع ما يقرب من هذه العبارة فيما حكي من كلام صاحب المعالم ره وفي كلام صاحب الحدائق ره
الظاهر ان المراد بالنجاسة العينية هو الخبث وبما حكم بنجاسته شرعا هو ما حكم بنجاسته على وجه التعيين فلا تشمل العبارة ملاقي احد المشتبهين
مع الانحصار وقد وقع الخلاف في كل من الكليتين فينبغي ان نقرر الكلام في موضعين الموضع الاول في بيان الخلاف في الكلية الاولى
وهي عدم تعدي النجاسة مع اليبوسة وقد وقع منهم فيها اقوال احدها تاثيرها مطلقا ونقل عن المعالم حكايته عن صريح كلام العلامة
ره في نهاية الاحكام وظاهره في مواضع اخر من كتبه وقد تقفت على عبارة نهاية الاحكام ولم افهم منها التصريح في جميع الاقسام
فانها وان كانت صريحة في تاثير غير ميت الانسان مع اليبوسة الا انها ليست بصريحة معها وانما هي ظاهرة لانه قال فيها واذا مس الميت
رطبا نجس بنجاسة عينية لان الميت عندنا نجس وان مسه يابسا فظاهر كلام الاصحاب ذلك مع احتمال ان تكون النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه
بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لاصالة الطهارة السالمة عن دلالة التنجيس ولو مس ميتا من غير الناس او قطعة ابينت من
حي او ميت ماكول اللحم او غيره لم يجب الغسل بل يجب غسل ما مس به لقول الصادق ع ولكن يغسل يده ولا فرق في ايجاب غسل اليدين
ان تكون الميتة رطبة او يابسة انتهى ثانيها عدم تاثيرها بدون الرطوبة مطلقا كغيرها من النجاسات ذهب اليه المحقق الثاني قال في جامع
المقاصد عند قول العلامة ره وكل نجاسة عينية لاقت محلا طاهرا فان كانا يابسين لم يتغير المحل عن حكمه الا الميت فانه ينجس الملاقي له مطلقا
اي ميت الادمي والمراد بالاطلاق مع الرطوبة وعدمها استنادا الى الامر بغسل اليد من ملاقاته من غير تقييد ويعارض بقوله ع كل
يابس ذكي والاصح اشتراط الرطوبة كغيره انتهى ثالثها التفصيل بين ميت الادمي فيؤثر وبين ميتة غيره فلا يؤثر الا بالرطوبة وهو مذهب
العلامة ره في التذكرة لو مسه قبل برده لم يجب عليه غسل لقول الصادق ع والاقرب وجوب غسل يده لانه لاقى نجاسة اذ الميت نجس عندنا
ولو مس ميتا من غير الناس وجب عليه غسل ما مس به وحكم الثوب حكم البدن والاقوى عندي هنا اشتراط الرطوبة انتهى وقال في الذكرى لا
يتعدى النجاسة مع اليبوسة وهو منصوص في الكلب والخنزير والكافر وفي المرسل عن ابي عبد الله ع نضحه يابسا وهو للندب وحمله ابن حمزة
على الوجوب وقال ع كل يابس ذكي اما الميت فقد قيل بالتعدي مطلقا لعموم قول الصادق ع فاغسل ما اصاب ثوبك منه وترك الاستفصال
دليل العموم وكذا الميتة لمرسل يونس عن ابي عبد الله ع في مس شيء من السباع او الثعلب او الارنب حيا او ميتا يغسل يده والتسوية بين الحي
والميت يشعر بالاستحباب الطهارة المذكورة في حال الحيوة فيحمل على اليبوسة للفرق مع الموت والرطوبة قطعا والشيخ ره في ط جعل اطلاق
نجاسة الثوب الملاقي للميت قال كل نجاسة اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب ونضح الثوب
وعن الكاظم ع في الثوب يقع على خنزير ميت ايصلي فيه لا باس وقال ع في كلب ميت يقع عليه الثوب ينضحه ويصلي فيه وحمله في التهذيب على
صيرورته عظما بعد سنة لقول الصادق ع في عظم الميت اذا جاز عليه سنة فلا باس وكل هذا يشعر بعدم النجاسة باليبوسة انتهى ووجه
استفادة التفصيل منه هو انه تمسك في نجاسة ميت الانسان حتى مع اليبوسة بقول الصادق ع فاغسل ما اصاب ثوبك لان الاستفصال
فيشمل ما كان مع الرطوبة وغيره وهو ذيل رواية ابراهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان
كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه ومورده كما ترى ميت الانسان فاستفاد
منها الحكم بترك الاستفصال بنجاسة ملاقيه مطلقا سواء كانت الملاقاة برطوبة ام بيبوسة وجعل نفي الباس عن وقوع الثوب على خنزير ميت
فيما روي عن الكاظم ع والامر بالنضح والصلوة في ثوب تم على كلب ميت في الرواية التي بعده دليلين على عدم النجاسة باليبوسة ومورديهما
كما عرفت غير الانسان فيحصل من مجامع كلامه التفصيل المذكور ومن هنا يظهر ان ما نسج في كشف اللثام الى الذكرى حيث قال في
مورد كلامه الذي هو ميت الادمي الاقوى على ما في الذكرى اشتراط التنجيس بالرطوبة انتهى ليس في محله حجة القول الاول امران احدهما
الاطلاق معتضدا بالاتفاق في كلام المضررة في المعتبر حيث قال الميتات ما له نفس سائلة نجسة وهو اجماع الناس والخلاف في الادمي وعلماؤنا
مطبقون على نجاسته نجاسة عينية كغيره من ذوات الانفس السائلة انتهى فانه يفيد ثبوت النجاسة العينية مطلقا متعدية في صورتي كون
الملاقاة برطوبة او يبوسة وثانيهما اطلاق الاخبار اما بالنسبة الى ميت الادمي فهو اطلاق صحيحة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد

الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيحة ابراهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل
فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه وما روي عن الاحتجاج عن مولينا القائم ع مما كتب اليه الحميري
انه روي لنا عن العالم ع انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوته وحدثت عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه قال يؤخر ويقدم بعضهم فيتم
صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه ع انه روي عن العالم ع ان من مس
ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارة فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه
بثيابه ولا يمسه فكيف عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده واما بالنسبة الى ميتة غير الادمي فهو اطلاق
مرسلة يونس عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال سئلته هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب وشيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره
ولكن يغسل يده وتقريب الدلالة في الامرين واحد وهو ترك الاستفصال عن كون الاصابة والمس برطوبة او غيرها وهو دليل العموم والجواب
عن الاول بوقوع الخلاف العظيم فيما بين الاصحاب مضافا الى ما قيل من ان الخلاف في الحكم بالسراية مع اليبوسة انما حدث في زمان العلامة
ره فما بعده واما المتقدمون فقد اطلقوا نجاسة الميت من الانسان وغيره واحالوا حكم سراية نجاسته الى ما هو المقرر عند الفقهاء ره
وعند المتشرعة من عدم سراية النجاسة بدون ملاقاة الا بواسطة الرطوبة وان ما ذكره المضررة من دعوى الاجماع على النجاسة العينية
انما اراد به ما يقابل النجاسة المعنوية كاثر الجنابة مثلا كما يومي اليه ذيل كلامه الذي قدمنا حكايته وعن اطلاق الصحيحين بما ذكره
المحقق البهبهاني ره معلقا على قول صاحب ك واطلاق الروايتين آه بقوله ليس كذلك اذ مقتضاهما وجوب غسل الشيء الذي اصاب الثوب وازالته
بالماء فيكونان ظاهرتين في الرطوبة وما يسري الى الثوب ويتصل به يدل على ذلك بالضرورة ما في الرواية الاخرى ان كان غسل فلا تغسل
ما اصاب ثوبك وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه انتهى وحكي مثله عنه ره في شرح المفاتيح والوجه في ذلك ان الضمير المجرور
بمن في قوله ع يغسل ما اصاب الثوب منه يعود الى الميت ومعلوم انه مع اليبوسة لا يصيب الثوب من الميت شيء فينحصر الامر في صورة الرطوبة
واما عن روايتي الاحتجاج فبانهما قاصرتان سندا بل ودلالة لضعف استفادة مثل الحكم المذكور من مثل هذه الاطلاقات الواردة
كثير منها في كثير من النجاسات مع عدم دعوى احد منهم شيئا من ذلك فيها وما ذاك الا لانهم فهموا انها مبنية على مقدمات مطوية معلومة
لديهم من قاعدة كل يابس ذكي ونحوه فيراد من الامر بالغسل مع اجتماع شرائط النجاسة خصوصا مع عدم كون السؤال فيهما عن شيء من امر
الرطوبة واليبوسة بل المراد معرفة حكم ذلك الحيوان مثلا من جهة نفسه فالاستدلال بهذه الاطلاقات على ذلك انما هو على ما لم يسق
لبيانه حجة القول الثاني امران الاول الاصل والثاني موثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكي المؤيدة بجملة من الاخبار الواردة في موارد
خاصة المفيدة لبيان ان عدم السراية انما هو من جهة اليبوسة واما صحيحتا الحلبي وابراهيم بن ميمون وروايتا الاحتجاج فقد عرفت الجواب
عنها مضافا الى انه مع الاغماض عن الجواب المذكور يدور الامر بين تخصيص عموم الموثقة وتقييد تلك الاخبار بها ومعلوم ان التقييد
اولى من التخصيص خصوصا مع كون القيد وهو اشتراط كون احد المتلاقيين رطبا في السراية مما هو مركوز في اذهان عامة المتشرعة
فيحسن الاطلاق اعتمادا على ذلك ومن هنا يعلم ما فيما ذكره صاحب المعالم ره في تقرير الاحتجاج لهذا القول من عموم هذه الروايات معارض
بقولهم ع كل يابس ذكي فكانه يعني القائل بهذا القول راى تخصيصها به مع انه من جهة السند لا يصلح لمقاومة الحديث الحسن فيشكل
جعله مخصصا له انتهى واراد بالحسن صحيحة الحلبي لانه عبر عنها بحسنة الحلبي قبيل هذا الكلام وكانه لا يرى كون قوله ع كل يابس ذكي
من قبيل الموثق والا فيتجه عليه الاشكال من جهة ان العكس اولى اعني تقديم الموثق على الحسن ولا اقل من التساوي حجة القول الثالث
امران الاول الاصل وبيانه ان تعدي النجاسة عند رطوبة احد المتلاقيين وان كان مسلما مجمعا عليه الا ان تعديها مع يبوستهما غير
مسلم والاصل عدمه غاية ما هناك انه ثبت الخروج عن هذا الاصل في ميت الادمي بحكم الدليل القائم فيه فيبقى غيره من الميتات
في حكم سائر النجاسات التي لا يحكم عليها بالتعدي الى ملاقيها الا مع الرطوبة الثاني صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن الرجل
يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسل وليصل فيه ولا باس والمختار هو القول الثاني ويظهر وجهه
لمن تدبر فيما ذكرناه من اول المسئلة الى هنا تنبيه قد تبين في طي ما حررناه ان في نجاسة ميت الادمي قولين احدهما كونها عينية محضة
مع الرطوبة او اليبوسة فعلى هذا ينجس ما يلاقي الميت برطوبة كان او بيبوسة وهذا هو المشهور كما في الحدائق وثانيهما كونها عينية
محضة مع الرطوبة خاصة كسائر النجاسات واما مع اليبوسة فلا يتعدى نجاستها وهو اختيار المحقق الثاني ره الموضع الثاني في بيان

الخلاف في الكلية الثانية وهي ان كل ما حكم بنجاسته شرعاً فهو مؤثر في تنجيس ما يلاقيه برطوبة فالمشهور المعروف هو التأثير خلافاً لابن ادريس والعلامة في بعض افراد ما حكم بنجاسته مع تفاوت بين قوليهما وللمحدث الكاشاني ره في كل متنجس فالمستثنى من هذه الكلية بحسب اقوال هؤلاء الجماعة ثلثة احدها ما لاقى جسد الميت برطوبة فانه مع كونه محكوماً عليه بالنجاسة ووجوب غسله غير مؤثر في تنجيس ما لاقيه عند ابن ادريس ره ولو كانت الملاقاة ح سارية حسا قال في السرائر اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مايع فانه لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المايع الذي حصل فيه لانه لم يلاق جسد الميت وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل والاصل في الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل قاطع للعذر وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت لان هذه نجاسات حكميات وليست عينيات والاحكام الشرعية نثبتها بحسب الادلة الشرعية ولا خلاف ايضاً بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان من غسل ميتاً له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلاً عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى تناقض الادلة وايضاً فان الماء المستعمل في الطهارة على ضربين ماء استعمل في الصغرى واخر في الكبرى فالماء المستعمل في الصغرى لا خلاف بيننا انه طاهر مطهر والماء المستعمل في الطهارة الكبرى الصحيح عند محققي اصحابنا انه ايضاً طاهر مطهر ومن خالف فيه من اصحابنا قال هو طاهر يزيل النجاسات العينيات ولا يرفع بر الحكميات فقد اتفقوا جميعاً على انه طاهر ومن جملة الاغسال والطهارات الكبار غسل من غسل ميتاً فلو نجس ما يلاقيه من المايعات لما كان الماء الذي قد استعمله في غسله واغتسل به طاهراً بالاتفاق والاجماع الذين اشرنا اليهما انتهى ودلالة هذه العبارة على حصول النجاسة الحكمية في الملاقي لبدن الميت برطوبة واضحة كما هو مقتضى قوله ولا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه اه ويحتمل ان يكون مذهبه ره حصول النجاسة الحكمية لمطلق الملاقي وان كانت الملاقاة بيبوسة كما هو محتمل اطلاق قوله في صدر العبارة اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء اه ويحتمل ان يكون الاطلاق نظراً الى احالة الامر الى مقدمة مسلمة من الخارج وهي ان النجاسة بدون الرطوبة لا تسرى كما قال بعضهم ان المتقدمين كانوا يقولون ان ملاقي النجس نجس ويحيلون ذلك الى ما هو المعلوم عندهم وعند المتشرعة من عدم سراية النجاسة بدون الرطوبة وكيف كان حكمه بحصول النجاسة الحكمية للملاقي برطوبة محقق هذا واورده المصنف ره في المعتبر فقال قوله لان الحكم بنجاسة المايع قياس على نجاسة ما لاقى الميت قلنا هذا الكلام ركيك لا يصلح دليلاً على دعواه بل يصلح جواباً لمن يستدل على نجاسة المايع الملاقي لليد بالقياس على نجاسة اليد الملاقية للميت لكن احداً لم يستدل بذلك بل نقول لما اجمع الاصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت واجمعوا على نجاسة المايع اذا وقعت فيه نجاسة لزم من مجموع القولين نجاسة ذلك المايع لا بالقياس على نجاسة اليد فاذن ما ذكره لا يصلح دليلاً ولا جواباً قوله لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات ولا خلاف ان لمس الميت ان يجلس في المسجد فيستوطنه قلنا هذه دعوى عرية عن البرهان ونحن نطالبه بتحقيق الاجماع على هذه الدعوى ونطالبه اين وجدها فانا لا نوافقه على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ولا يصح اثبات الدعوى بالمجازفات قوله الماء المستعمل في الطهارة الكبرى طاهر قلنا هذا حق قوله فيكون ماء المغتسل من ملامسة الميت طاهراً قلنا هذا الاطلاق ممنوع وتحقيق هذا ان ملامس الميت ينجس يده بنجاسة عينية ويجب عليه الغسل وهو طهارة حكمية فان اغتسل قبل غسل يده نجس ذلك الماء بملاقاة يده التي لامس بها الميت اما لو غسل يده ثم اغتسل لم يحكم بنجاسة ذلك الماء وكذا نقول في جميع الاغسال الحكمية فان ماء الغسل من الجنابة طاهر وان كان الغسل يجب لخروج المني وينجس موضع خروجه ولو اغتسل قبل موضع الجنابة كان ماء الغسل نجساً لملاقاته مخرج النجاسة اجماعاً وكذلك غسل الحيض يجب عند انقطاع دم الحيض ويكون المخرج نجساً فلو اغتسلت ولم تغسل المخرج كان ماء الغسل نجساً ولو ازالته ثم اغتسلت كان ماء الغسل طاهراً وكذا جميع الاغسال فقد بان ضعف ما ذكره المتاخر اللهم الا ان يقول ان الميت ليس بنجس وانما يجب الغسل تعبداً كما هو مذهب الشافعي لكن هذا مخالف لما ذكره الشيخ ابو جعفر فانه ذكر انه نجس باجماع الفرقة وقد سلم هذا المتاخر نجاسته ونجاسة ما يلاقي بدنه ولو قال انا اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي قلنا فح يجوز استعماله في الصلوة والتطهير به لو كان ماء ثم يلزم ان يكون الماء الذي يغسل به الميت طاهراً مطهراً وح فيجب غسل ويد الملاقي له ويجوز استعمال الماء الملاقي له فيلزم ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب نجساً وغسلاً غير مؤثرة في الماء القليل وهو باطل انتهى واقول قد تقدم من صاحب كلام ابن ادريس ره انه لا يقول بتنجس ملاقي بدن الميت لكن يجب غسله تعبداً وتبعه في الحدائق وهو مقتضى ظاهر قوله لا ينجس ذلك المايع و

انكان الاناء يجب غسله حيث لم يقل وانكان الاناء قد تنجس وقد كان مقتضى المقابلة ذلك وكذا ظاهر قوله وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت ومقتضى استدلاله بان المساجد يجب ان تنزه اه وح يتجه عليه ما اورده المصنف ره بقوله ولو قال انا اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي اه مضافاً الى الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على نجاسته نجاسة عينية كغيرها من الميتات بل هو ره في باب ما يحل من الميتة حكى عن نهاية الشيخ ره عد الانفحة واللبن والبيض اذا اكتسى الجلد الفوقاني من جملة ما يحل اكله من الميتة ثم قال قال محمد بن ادريس اما اللبن فانه نجس بغير خلاف عند المحصلين من اصحابنا لانه مايع في ميتة ملامس لها وما اورده شيخنا في نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب الله ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع ودليل الاحتياط يقتضي ما ذكره هذا كلامه ره وتعليله بانه مايع ملامس للميتة يجري في المقام الا ان يقال بانه يفرق بين ميت الادمي وميتة الحيوان وكلامه هنا في الادمي وما ذكره بالنسبة الى اللبن انما هو في ميتة الحيوان لكن هذا المقدار لا يجدي في منع مذهب خصمه لانه بعد اثبات نجاسة الميت بالاجماع يتمسك بالتعليل الذي ذكره ابن ادريس ره من انه مايع ملامس للميت الذي هو نجس كالميتة لان ميت الادمي بعد اثبات نجاسته بالاجماع يجري فيه التعليل الذي ذكره في الميتة لان علة السراية فيها هي كونها نجسة وبعد ذلك كله يكفي في مصيرنا الى خلاف مذهبه ره صحيحتا الحلبي وابرهيم بن ميمون لما عرفت من دلالتهما على نجاسة ملاقي بدن الميت برطوبة ولا اقل من كون صورة الرطوبة هي القدر المتيقن منهما كما هي القدر المتيقن من رواياتي الاحتجاج المنجبرتين بالشهرة ولا يتوهم ان الموجود في الاخبار انما هو الامر بغسل الملاقي وهو اعم من تنجسه لانه يقول بغسله تعبداً لانا نقول ان نجاسة ما حكم الفقهاء رض بنجاسته انما استفيدت غالباً من الامر بغسلها كما في قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وقوله ع في جواب سؤال محمد بن مسلم عن الكلب يشرب من الاناء اغسل الاناء وغير ذلك من الاخبار الواردة في اصناف النجاسات فلو كان للغسل تعبداً احتمال لم يصح لهم الاستدلال بامثال ما ذكر وقد تسالموا عليه هذا كله هو الكلام على طريقة ابن ادريس ره وثانيها ما لاقى جسد الميت بيبوسة فانه محكوم عليه بالنجاسة ووجوب غسله ولا يؤثر هو في تنجيس شئ ثالث ملاق لهذا الملاقي عند العلامة ره في بعض كتبه ره فانه قال في فصل غسل الاموات من المنتهى او مس رطبا تنجيس بنجاسة عينية لما يأتي من ان الميت نجس ولو مسه يابساً فالوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه بعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على الطهارة انتهى ومراده ره بالنجاسة العينية هي ما يتعدى الى ملاقي محلها وبالحكمية خلافه كما يكشف عنه قوله ره في التذكرة نجاسة الميت نجاسة عينية لانها تتعدى الى ما يلاقيها على ما تضمنه حديث الصادق ع وتطهر بالغسل باجماع العلماء انتهى واراد بحديث الصادق ع صحيحة ابرهيم بن ميمون ومورد اصل الطهارة في عبارة المنتهى هو الثالث الذي هو ملاقي الملاقي للنجاسة الحكمية دون ملاقيه وح نقول ان ما ذكره من ان النجاسة في صورة ملاقاته رطبا عينية مسلم يساعده الاخبار والاجماع المنقول واما ما ذكره من دعوى النجاسة الحكمية في صورة ملاقاته مع اليبوسة فهو ممنوع لعدم الدليل على اصل تنجس الملاقي مع اليبوسة مضافاً الى قوله ع كل يابس ذكي المنجبرة بالشهرة فالمختار عندنا هو سراية نجاسة الميت والميتة مع الرطوبة وعدم سرايتهما مع اليبوسة ثالثها كل متنجس عند المحدث الكاشاني ره قال في المفاتيح انما يجب غسل ما لاقى عين النجاسة و اما ما لاقى الملاقي لها بعد ما ازيل عنه العين بالتمسح ونحوه بحيث لا يبقى فيه شئ منها فلا يجب غسله كما يستفاد من المعتبرة على انا لا نحتاج الى دليل على ذلك فان عدم الدليل على وجوب الغسل دليل على عدم الوجوب اذ لا تكليف الا بعد البيان ولا حكم الا بعد البرهان الا ان هذا الحكم مما يكبر في صدور الذين غلب عليهم التقليد من اهل الوسواس الذين يكفرون بنعمة الله ولا يشكرون سعة رحمة الله سبحانه وفي الحديث ان الخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك انتهى ومحصله ان ملاقي عين النجاسة يجب غسله وانكان عين النجاسة قد زالت عنه بالمرة ولكن الملاقي مع ذلك لا يؤثر في تنجيس شئ ثالث يلاقيه وتقييده ملاقاة ملاقاة الملاقي للملاقي بان تكون بعد زوال العين وعدم بقاء شئ منها للاحتراز عن صورة وجود شئ منها فيه فان الثالث ح يكون ملاقياً لعين النجاسة فالمقصود من ذلك توضيح مقصوده حتى انه لو زالت العين من بعض المحل دون بعض فالملاقي الثالث البعض الذي زال عنه النجاسة لم يكن ملاقياً للعين والملاقي في ذلك الثالث البعض الذي لم تزل عنه النجاسة كان ملاقياً للعين وحيث ان هذا القول قد تفرد به هو ره لم يوافقه احد ممن تقدم عليه او تاخر عنه كان مخالفاً للاجماع بل الضرورة كما نص عليه المحدث البحراني ره في الحدائق والمحقق البهبهاني ره في شرحه وعلى هذا ينبغي ان نطوي تفصيل المقام في جوابه وتعديله ونشتغل بما هو اهم من ذلك ومن رام الاطلاع على تفصيل مستنده

وما قبل في ذهبه فليراجع الكتابين المذكورين الفائدة الثالثة انه لو راى نجاسة في ثوب الغير هل يجب اعلامه به فيه خلاف فقيل بوجوب
الاعلام وهو المنقول عن العلامة ره في اجوبة مسائل السيد السعيد مهنى بن سنان المدني وقيل بعدم الوجوب واختلف القائلون به فمنهم
من اقتصر على نفي الوجوب من دون حكم برجحان الفعل او الترك كصاحب المعالم ره وظاهره الاباحة ومنهم من جعل الاخبار اولى
كبعض الاصحاب على ما نقله صاحب المعالم ره ومنهم من جعل الاخبار مكروها كصاحب الحدائق ره حجة القول الاول وجهان احدهما
ما حكي عن بعض الاصحاب من ان التجنب عن النجاسة واجب على ذلك الشخص الذي متنجس عند علمه بها فلا تجب مقدمته على غيره خصوصا
عند عدم تنجز التكليف بالاجتناب عنها لعدم علمه بها وثانيهما ما حكي عن العلامة ره من ان الاخبار بوجود النجاسة داخل في باب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين واجاب عنه في الحدائق تو[لا] بان ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تشمله لعدم توجه الخطاب
الى الجاهل والناسي كما ذكروه فلا معروف ولا منكر بالنسبة اليهما والاصل عدم الوجوب وثانيا بان المفهوم من تتبع الاخبار انه لا يجب
الاعلام بمثل ذلك فمن ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى
ينصرف وعن ذلك صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال ان الباقر ع اغتسل وبقي لمعة من جسده لم يصبها الماء فقيل له فقال ع
ما عليك لو سكت ومن ذلك رواية عبد الله بن بكير المروية في كتاب قرب الاسناد قال سئلت الصادق ع عن رجل اعار رجلا
ثوبا فصلى فيه وهو لا يصلي فيه قال لا يعلمه قلت فان اعلمه قال يعيد حجة القول الثاني امران استند اليهما صاحب المعالم ره احدهما الاصل
قال فيجب التمسك به الى ان يدل دليل واضح على الوجوب وثانيهما صحيحة محمد بن مسلم المذكورة قال وقد روى في الكافي والتهذيب بسند
يعد في الصحيح ثم نقل المتن ثم قال وهذا الحديث ربما اشعر بعدم الوجوب حجة القول الثالث لم يصرح بها قائلها لكن الظاهر انه نظر الى ان
اخباره بالنجاسة انقاذ له عن الوقوع في خلاف الواقع الذي قد امر به الله سبحانه لادراك المصلحة الواقعية فاخباره بها يكون تفضلا
في حقه من جهة ايصاله الى تلك المصلحة الواقعية وفيه انا لا نعلم رجحانا في الاعلام بالواقع بعد ترخيصه تعالى في العمل بالاصول والامارات
التي مؤديها حكم ظاهري جابر لمصلحة الواقع على تقدير فواته بحكم وجود المصلحة في العمل بتلك الاصول والامارات الموجبة للامر بالعمل بها عند
الجهل بالواقع حجة القول الرابع الاخبار المتقدمة وقد ذكرها في الحدائق ثم قال والمستفاد من هذه الاخبار كراهة الاخبار فضلا عن
الجواز فكيف الوجوب الذي ذكروه والظاهر ان الوجه في ذلك هو انه لما كان بناء الاحكام الشرعية انما هو على الظاهر ونظر المكلف دون الواقع
ونفس الامر تخفيفا لبناء الاحكام الشرعية على السهولة فان الفحص والسؤال عن امثال ذلك تضييق لها كما استفاضت به الاخبار الدالة
على النهي عن السؤال والنهي عن الاخبار بذلك في الاعلام انتهى والاظهر هو القول الاخير والعمدة صحيحة محمد بن مسلم فانه لو كان الامام ع
قد قال لا يخبره بدلا عن قوله لا يؤذنه كان من الجائز ان يقال ان النهي هنا قد ورد في مورد توهم الوجوب وانه يفهم منه مجرد دفع الوجوب
لكن التعبير بقوله ع لا يؤذنه يشعر بمرجوحية الاخبار والروايتان الاخيرتان مؤيدتان للمطلوب وان كان كل منهما موهونا لولا الصحيحة
الاولى اما الاولى فلما في غفلة ابي جعفر ع عن اللمعة من البعد الا ان تحمل على ان اللمعة التي لم يغسلها كانت في الشق الايسر وهو ع كان بانيا
على غسلها الا ان المخبر زعم انه ع غفل عنها فسبق الى الاعلام فلذلك قال ع في توبيخه ما عليك لو سكت لكن على هذا التقدير ايضا تسقط
الرواية عن مرتبة ظهور الدلالة على ما نحن فيه من جهة قيام احتمال ان التوبيخ لعله كان من جهة مبادرته الى الاعلام وعدم انتظاره لما يأتي
به واما الثانية فلما فيها مع عدم صحة السند من الامر بالاعادة لمن صلى جاهلا بالنجاسة ولا نقول بذلك الا ان تحمل على ما لو اخبره في اثناء
الصلوة ومما ذكرناه من تحرير المقام يظهر انه لا فرق بين ما لو كان واجد النجاسة في ثوب الغير ممن يرى صحة الثوب بصفة وبين ما لو كان
ممن يرى صحة التروية بين ما لو كان عدلا واحدا وبين ما لو كان عدلان او اكثر فلا يجب الاخبار في شيء من الصور من دون فرق بينها
وربما يتراءى التفاوت بينها من كلام بعض الاصحاب فيما نقل عنه حيث قال لو وجد عدلان في ثوب الغير نجاسة امكن وجوب الاجتناب لوجوب
تجنب النجاسة وهو يتوقف على الاخبار والمذكور فيجب على العدلان وجوب التجنب مع العلم لا بدونه لاستحالة تكليف الغافل قال وابعد منه ما
لو كان عدلا واحدا وابعد منهما ما لو كان فاسقا ثم قال ولا ريب ان الاخبار اولى انتهى وكانه لما بنى الحكم على باب المقدمة ووجدان قول
العدلين اقرب الى القبول من قول العدل الواحد وقوله اقرب من قول الفاسق فلهذا فرق ونحن لما منعنا ذلك وجعلنا مبنى الحكم هو
الحديث الذي يستفاد منه الحكم وقد دل على ان الرائي للنجاسة في ثوب الغير ليس مأمورا بالاعلام فحيثية الرواية وكون الاعلام تكليفا
في حق الرائي على هذا لا يتفاوت بالنسبة الى اقسام الرائي فرع اذا راى المأموم نجاسة في ثوب الامام في اثناء الصلوة فهل يجب عليه الاعلام ام لا

ثم انه لو ترك الاعلام على تقدير وجوبه او قلنا بعدم الوجوب فهل يجب عليه الانفراد لو رآه في اثناء الصلوة كما عن المحقق الثاني ره ولا كما عن بعض
المتأخرين فنقول لا اشكال في عدم وجوب الاعلام على تقدير وجوبه او قلنا بعدم الوجوب فهل وانه لا فرق بين المأموم وبين غيره من هذه الجهة
واما وجوب الانفراد وعدمه فقد بناه صاحب الحدائق على ان صلوة من صلى مع النجاسة جاهلا بها كما انها صحيحة باعتقاد المصلي كذلك
صحيحة في الواقع حتى انه لو علم بوجودها في ثوبه او بدنه بعد الصلوة لم يجب عليه اعادتها او انها وان كانت صحيحة في الظاهر اي بزعم المصلي
الا انها باطلة في الواقع لا يستحق عليها ثوابا ولا اجرا مقررا للمصلي وان استحق ثواب الانقياد غاية ما هناك انه معذور في حال الجهل
غير مكلف باعادتها ولا قضائها حتى لو استمر الى ان مات نظرا الى عدم جواز تكليف الغافل لكن لو علم قبل موته وجب عليه قضاؤه و
حكي عن الشهيد الثاني ره في شرح الالفية نسبة البطلان في الواقع الى ظاهر الاصحاب ثم انه ره حكم بوجوب الانفراد على الثاني دون
الاول نظرا الى ان الايتمام بصلوة باطلة غير جائز فلا يصح وان الايتمام بصلوة صحيحة مما لا اشكال فيه ثم انه ره رجح الاول
واستدل عليه بوجوه احدها ان الشارع اناط صحة الصلوة بالثوب الطاهر في نظر المكلف بمعنى كونه غير عالم بملاقاته للنجاسة
دون الطهارة الواقعية والمفروض ان المكلف قد امتثل امر الشارع فصارت صلوته صحيحة مطابقة للمأمور به وثانيها الاخبار
المتقدمة الدالة على المنع عن الاخبار بالنجاسة وليس ذلك الا لاناطة صحة الصلوة بالطهارة في نظر المكلف والا لم يحسن من المعصوم ع
المنع من الاخبار الذي تركه معاونة على الباطل وثالثها انه يلزم بناء على كون صحة الصلوة منوطة بالطهارة الواقعية عدم الجزم بصحة شيء
من الصلوات الواقعة في الخارج لكثرة النجاسات وغلبة الابتلاء لمباشرتها ثم قال وبهذا يظهر لك ان الاصح هو صحة صلوة المصلي
في النجاسة جهلا ظاهرا او واقعا واستحقاق الثواب عليها وبه يتضح انه لا وجه للانفراد في اثناء الصلوة بسبب رؤية النجاسة ثم اورد
على نفسه بان ما ذكرته متجه على تقدير حمل الامام على كونه جاهلا بالنجاسة وانى لك ذلك لقيام احتمال انه علم بالنجاسة سابقا ونسيها حال
الدخول في الصلوة والمشهور بين الاصحاب وجوب الاعادة في الوقت وقيل في خارجه ايضا وعليه فلا يتم ما ذكرته لان وجوب الاعادة
كاشف عن البطلان واجاب اولا بان اللازم انه اذا دار امر فعل المسلم بين الصحيح والفاسد هو حمله على الصحيح وح نقول ان امر صلوة
الامام دائر بين كونه قد اتى بها جاهلا بالنجاسة ومقتضاه صحتها وبين كونه قد اتى بها ناسيا للنجاسة فيجب حملها على الصحيح الذي هو
الاتيان به جهلا وثانيا بان مقتضى اطلاق صحيحة محمد بن مسلم الدالة على المنع من الاعلام بالنجاسة هو شمول الجهل والنسيان ولعل وجهه
ان الناسي في حال نسيانه كالجاهل في حال جهله غير مخاطب بالا حال به فتكون صلوته صحيحة على التقديرين هذا محصل كلامه ره مشتملا
على بعض الفاظه ويتجه عليه الاشكال في مواضع احدها انه اعترف عند بيان المبنى بان صلوة الجاهل بالنجاسة صحيحة عند بيان المبنى
بان احد طرفيه هو صحة الصلوة عند الفاعل وان كانت باطلة عند غيره كالمأموم فانه قال بعد حكاية ما اشرنا اليه من كلام الشهيد الثاني ره
المشتمل على نسبة بطلان صلوة الجاهل بالنجاسة الى ظاهر الاصحاب ما نصه وح فان قلنا بما ذكره شيخنا المذكور ونقله عن الاصحاب فانه يتجه
كلام هؤلاء القائلين بتعين الانفراد ومنع الاقتداء والظاهر ان ما ذكروه في المسئلة مبني على ذلك لظهور بطلان صلوة الامام عند
المأموم العالم بالنجاسة فلا يجوز الاقتداء بصلوة باطلة وان كانت صحيحة في نظر الامام لجهله بالنجاسة انتهى وح نقول انه كان اللازم ان
يجعل المبنى كون صحة الايتمام منوطة بصحة الصلوة عند الامام او كون صحته منوطة بصحتها الواقعية ولا يجعل المبنى صحة صلوة ا
الامام او فسادها ضرورة قيام احتمال ان يجعل الشارع صحة صلوة المأموم منوطة بصحة صلوة الامام في نظره بل الظاهر من صحيحة
زرارة تعين ذلك لانه قال سئلته عن رجل صلى بقوم ركعتين ثم اخبرهم انه ليس على وضوء قال يتم القوم صلوتهم فانه ليس على الامام ضمان
اذ المراد من التعليل على الظاهر ان الامام غير ضامن لصلوة المأموم وانه لا مدخلية لصلوته في مطويته بل هو مكلف بها تماما ولم يفت
منه شيء منها بسبب المأمومية عدا القرائة التي تسقط للغفلة والنسيان ونحوهما وفساد الايتمام به لا يورث فسادا في الصلوة كما في الكفر
والفسق والموت وغيرها مما يحدث في الاثناء او ينكشف سبقه وهذا التعليل يفيد ايضا ان وجوب اتمامهم لصلوتهم ليس من جهة عدم
تصديقهم لقوله وعدم الاطمينان به وانما هو من جهة عدم ضمانه لصلوتهم مع ان مقتضى العادة حصول القطع باخباره في مثل هذا المقام
ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان اطلاق السؤال المقرون بترك الاستفصال يفيد العموم والشمول بالنسبة الى صورة حصول ايضا وهو كاف
في المطلوب ثم انه لا ضير في اختصاص المورد بالوضوء مع قيام عموم التعليل مضافا الى احتمال ارادة الاستنجاء من الوضوء كما هو شايع في
اخبارهم ع ثانيها ما ذكره في دليله الثاني من ان ترك الاخبار معاونة على الباطل ووجه الاشكال ان المعاونة عبارة عن ايجاد مقدمة

اومقدمات وتجويز لفعل الغير ولا وجه لهذا السكوت عن فعل الغير معا ونزله عليه ثم التهاما افاده من انه عند قيام احتمالى نسيان النجاسة والجهل
بها يبنى على كونه جاهلا لا ناسيا بحكم اصالة الصحة اذ يتجه الاشكال عليه من وجهين الاول ان قاعدة الصحة تجرى فى الافعال الاختيارية
دون غيرها فمع الشك فى ان استصحاب النجاسة هل وقع جهلا او نسيانا مع كون كليهما من الامور الاضطرارية للمكلف لا مجال لتعيين
ما يترتب عليه اثار الصحة للوقوع دون ما لا يترتب عليه اثارها وكذلك الحال فى الصلوة التى دار صفتها بين امرين اضطراريين فانه
لا مجال لاجراء اصالة الصحة فيها الثانى ان قاعدة الصحة على فرض جريانها انما تفيد الصحة عند الفاعل وهى لا تستلزم الصحة الواقعية
التى جعل مدار البقا على القدرة عليها رابعها ما التزم به من ان صحيحة محمد بن مسلم شاملة لصورة النسيان ايضا فمع دوران امر صاحب
الثوب بين الجهل والنسيان او العلم بكونه جاهلا او العلم بكونه ناسيا يكون حكم من راى النجاسة فى ثوب غيره هو عدم الاعلام فتكون
صلوته صحيحة فيرد عليه انه قد اعترف هو ره بان المشهور بين الاصحاب هو فساد الصلوة فى صورة نسيان النجاسة والصلوة معها واختاره هو ره
فى محل البحث عن تلك المسئلة فيلزم من ذلك ان لا تكون صحة صلوته الا بحسب الظاهر اى فى نظر المصلى الذى هو الامام هنا وان يكون المناط
فى صحة الايتمام هى صحة صلوة الامام بحسب نظره وان كانت فاسدة عند الماموم واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم انه يمكن المصير فى هذه
المسئلة الى وجوب الانفراد لان ما حصلناه من كلمات فقهائنا رضوان الله عليهم ومن اخبار ائمتنا عليهم السلام انما هو صحة ما وقع من صلوة الماموم
[illegible] او نحوه اذا علم بفساد صلوة الامام لفقد شرط واقعى للصلوة كالطهارة او شرط الامامة كالايمان والعدالة ما لم يعلم الماموم بفساد
صلوة امامه لفقد شئ من الشرائط واما بالنسبة الى ما لم يقع فلا يجرى الحكم ولهذا قالوا انه لو كان عالما بفسق الامام او كفره او حدثه
اعاد صلوته ولم ينقل احد منهم خلافا فى ذلك بل فى ك اما انه يجب على الماموم الاعادة اذا كان عالما بفسق الامام او كفره او حدثه
فلا ريب فيه بل فى الجواهر ولو كان الماموم عالما بفساد صلوة الامام لفقد شرط واقعى مثلا او لعدم حوازه احد شرائط الامامة اعاد
صلوته بلا خلاف ولا اشكال سواء كان الامام عالما بما علم به الماموم ام لا انتهى والمشهور بينهم قديما وحديثا نقلا وتحصيلا انه اذا علم
بعد الفراغ من الصلوة ان الامام كافرا و فاسقا او على غير طهارة من الحدث الاكبر والاصغر لم تبطل صلوة الماموم وقد دل عليه الاخبار
الصحيحة وذكروا مسئلة علم الماموم فى اثناء الصلوة بان الامام فاقد لشئ من الشرائط الواقعية او شرائط الامامة واختلفوا فيهما على
قولين احدهما ان الماموم يستانف الصلوة وثانيهما انه ينوى الانفراد ولم يذهب ذاهب الى انه يتم الصلوة التى هو فيها مع الامام باقيا
على القدوة فيعلم من ذلك كله ان عدم ضمان الامام لصلوة الماموم انما هو بالنسبة الى ما مضى قبل علمه بحقيقة الحال معتقدا انه مستجمع للشرائط
واما ما لم يات به فيلزمه الاتيان به بعد العلم فانه من المسلم عندهم عدم جواز البقا على الاقتداء فيه كما انه من المسلم عندهم عدم جواز انشاء الا
الايتمام لو علم قبل الشروع فى الصلوة وعلى هذا البنا يلزم الانفراد ولا يجوز البقا على الاقتداء ولكن الانصاف ان الاقوى هو جواز
البقا على الاقتداء لان الطهارة من الخبث ليست من قبيل الشرائط الواقعية على ما هو التحقيق عندنا من عدم وجوب الاعادة ولا القضا
على من صلى جاهلا بالنجاسة والمفروض عدم علم الامام بنجاسة ثوبه او بدنه فتكون صلوته محكوما عليها بالصحة واقعا لا عند الامام بحسب
الظاهر فيجوز الايتمام به رعها لذلك وبهذا يسقط عن صاحب الحدائق ره ما اوردناه اولا الا انه يتوجه فى المقام سؤال وهو ان الطهارة
من الخبث ليست شرطا ذكريا لان الناسى لها يعيد صلوته واطلاق صحيحة محمد بن مسلم المقرون بترك الاستفصال يشمل الناسى ايضا
ونهيه عن ايذاء من راى فى ثوبه نجاسة يدل على انه يثاب على تلك الصلوة التى اتى بها وهو ناس للنجاسة فى ثوبه بثواب الصلوة الواقعية
فيكشف ذلك عن صحتها والا لزم تفويت المعصوم عن المكلف ثواب الواقعى والاجر المقرر له بنهيه عن اخباره بل نقول ان الايذاء لا
يصدق الا اذا كان ذلك الذى اتى به مساويا للواقع والا كان جميع التكاليف التى جعل بازائها ثواب يحصله المكلف باتيانه بها ايذاء
وليس كذلك وهذا الاشكال يتجه حتى لو قلنا بانه يثاب بثواب دون ثواب الواقع واقل منه لان تفويت الزائد على الاقل عن المكلف لا
وجه له وان شئت قلت يلزم امر المعصوم بما يستلزم فوات الاجر او زيادته وهو ايضا غير جائز ويمكن الجواب بان الثواب ليس لازما مساويا
للصحة الواقعية فيجوز ان يكون الشارع قد قرر لمن انتصب فى مقام الامتثال والاطاعة وان كان قد سهى عن بعض ما يلزمه الاتيان به فى
الماموربه ذلك الثواب المقرر للواقع او ما يساويه بحيث لا يكون انقص رتبة من ثواب الواقع وكذا عدم القضا ليس لازما مساويا للصحة
للتخلف فى صلوة العيدين نعم الامر بالقضا لازم لبطلان الفعل الماتى به وان كان ليس خاصة شاملة لجميع افراد ما وقع فاسدا للتخلف
فى صلوة العيدين الماتى بها فاسدا فهو فى محل وقوعه يكشف عن الفساد ح نقول انا نلتزم بان من صلى ناسيا للنجاسة فى ثوبه وان كان مامورا

بالقضا عند انكشاف خطائه ولا يكون له ثواب على ما اخطأ فيه لكنه اذا لم ينكشف خطاؤه حتى مات يثاب بعمله ذلك الثواب المقرر للواقع وان شئت قسمه ثواب
الانقياد المساوى لثواب الواقع وينكشف عن هذا الذى قررناه بالجمع بين الادلة الدالة على وجوب القضا عليه لو انكشف له نسيانه النجاسة وبين
الصحيحة المذكورة الناطقة بالنهى عن الايذاء المستلزم لترتب ما يساوى ثواب الواقع بحكم المقدمة المذكورة وحيث ان صلوة الناسى للنجاسة
لا تصير صحيحة مطابقة للواقع لا يجوز الايتمام به لمن علم بكونه ناسيا للنجاسة او تردد بين كونه ناسيا وكونه جاهلا ولا البقا على الايتمام به لو
راها فى ثوبه او بدنه فى اثنا الصلوة لما عرفت من وجوب القضا على ناسى النجاسة وهذا بخلاف ما لو علم الماموم بان الامام جاهل بالنجاسة فانه
يصح له البقا على الاقتداء لما عرفت من كون الطهارة من الخبث شرطا علميا وكون صلوة الجاهل صحيحة بحكم عدم توجه الامر بالقضا
اليه وبما بيناه ظهر انه يمكن المصير الى انه يجوز لمن راى النجاسة فى ثوب الامام قبل الشروع فى الصلوة وعلم انه جاهل بها ان ياتم به ولا يخبره بها
قوله والشمس اذا جففت البول وغيره من النجاسات عن الارض والبوارى والحصر طهر موضعه وكذا كل ما لا يمكن نقله كالنبات والا
بنية اعلم ان الكلام فى هذه المسئلة يقع فى جهات الجهة الاولى ان ما تجففه الشمس هل هو طاهر حقيقة كما يطهر بالماء او هو بحكمه فى خصوص
الاستعمال والسجود عليه مع اليبوسة فلو طرء الجبهة او ذلك الشئ الجاف بالشمس رطوبة لم يجز السجود ولا الاستعمال والاول هو الاشهر كما
فى الرياض واستظهر فى الحدائق انه المشهور بين المتاخرين وفى الذخيرة الجزم بانه المشهور بين المتاخرين وفى لف انه مذهب اكثر علمائنا وفى
المفاتيح انه المشهور وعن المولى المحقق البهبهانى ان شهرته كادت تبلغ الاجماع بل عن كشف الحق انه مذهب الامامية والثانى منسوب الى
جملة من اصحابنا قال فى لف بعد حكاية القول الاول ما نصه ويلوح من كلام القطب الراوندى انها باقية على التنجيس وانما يسوغ الوقوف
عليها والسجود وكان شيخنا ابو القاسم بن سعيد ره يختار ذلك قال قطب الدين الارض والبارية والحصير هذه الثلثة فحسب اذا اصابها
البول فجففتها الشمس حكمها حكم الطاهر فى جواز السجود عليها ما لم تصر رطبة او لم يكن الجبين رطبا انتهى وحكى عن ابن الجنيد ره ووسيلة
الطوسى وعن المقنعة ره فى المعتبر والمحدث الكاشانى ره وتوقف صاحب ك وقال صاحب ئق بعد نقله انه فى محل حجة القول الاول امور
الاول الاجماع المنقول قال الشيخ ره فى كتاب الصلوة من ف فى عداد المسائل المتعلقة بطهارة بدن المصلى وثوبه ومحل سجوده ما نصه
اذا بال على موضع من الارض وجففته الشمس طهر الموضع وان جف بغير الشمس لم يطهر وكذلك الحكم فى البوارى والحصر سواء ثم نقل اقوال
العامة ثم استدل على ما ذكره اولا بقوله دليلنا اجماع الفرقة وقال فى السرائر وقال الشيخ ابو جعفر الطوسى ره فى مسائل الخلاف الارض
اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليه الشمس وهبت عليها الريح حتى زالت النجاسة فانها تطهر وبه قال الشافعى فى القديم
قال محمد بن ادريس وهذا غير واضح لا يجوز القول به لانه مخالف لمذهبنا واجماعنا على الشمس دون هبوب الرياح وهذا مذهب الشافعى
اختاره الشيخ ره هنا ثم رجع عنه فى مسئلة فى الكتاب المشار اليه وحكى عبارة ف التى قدمنا ذكرها وانما قال رجع عنه لان العبارة المشتملة على
طهرها بهبوب الريح انما هى فى كتاب الطهارة والعبارة النافية له فى كتاب الصلوة كما عرفت لكن العلامة فى لف نفى مصير الشيخ ره الى التطهير
بهبوب الريح عن راس قال ره بعد ان حكى ما حكاه ابن ادريس من عبارته وحكى منعه من ذلك ما صورته والظاهر ان مراد الشيخ ره
بهبوب الرياح المزيلة للاجزاء الملاقية للنجاسة الممازجة لها وليس مقصود الشيخ ره ذهاب الرطوبة من الاجزاء لكن ذهابها بحرارة الشمس و
يؤيد ذلك ايضا ما ذكره الشيخ فى الكتاب نفسه وفى غيره من الكتب فانه قال اذا بال على موضع من الارض وجففته الشمس طهر الموضع
وان جف بغير الشمس لم يطهر وهذا يدل على ما ذكرناه اولا انتهى واجيب عنه كما فى ك بعدم تحقق الاجماع فى امثال هذه المسائل
ويدفعه ان دعوى الاجماع تعود بالنسبة الينا من قبيل المنقول وهو عندنا معتبر بشرط الوثوق واللفظ الصادر من الشيخ اجماع الفرقة
وكلام ابن ادريس ايضا قد تضمن نقله وهما معتضدان بالشهرة وما عن كشف الحق من انه مذهب الامامية وبان المخالفين فى المسئلة
لم يبلغوا حد المنع من الاجماع خصوصا بعد الالتفات الى ما فى الجواهر من عدم ثبوت ذلك عن المعتبر وان استجوده بعد ان نقل
عدم الطهارة وجواز الصلوة عن الراوندى وصاحب الوسيلة لكن فى كلامه ما يقضى بالتردد بل الميل الى الطهارة بل هو فى مسئلة تطهير
الارض بالذنوب كالصريح فى المختار بل ما حضرنى من عبارة الوسيلة صريحة او كالصريحة فى خلاف ما حكى عنها من موافقة الراوندى
كما اعترف به فى الذخيرة وغيرها فغير ظاهرة او صريحة فى عدم تاثير الشمس طهارة وعفوا فيكون ذلك من متفردات الراوندى
اذ لم نعرف له موافقا صريحا من كبراء الاصحاب حتى ابن الجنيد ره اذ المحكى انه احتاط فى تجنب الارض المجففة بالشمس الا ان يكون ما
يلاقيها من الاعضا يابسا وهو فى خلافه اظهر منه فى وفاقه انتهى الثانى عموم رواية ابى بكر الحضرمى عن ابى جعفر ع قال يا ابا بكر ما

اشرقت عليه الشمس فقد طهر و هذه الروايات قد استشكل فى التمسك بها من وجوه احدها ضعف السند من جهة تضمنه عثمان بن عبد الملك و
لم يتعرض له احد من علماء الرجال كما قيل و الامر فيه سهل بعد قيام الشهرة و الاجماعات المنقولة على طبق مؤداه ثانيها من جهة شمولها
لغير المنقول ايضا و المشهور عندهم كما فى الحدائق هو طهارة الارض و الحصر و البوارى و ما لا ينقل و لا يحول و من جهة شمولها لما لا
ينقل كالثياب حكم ابن ادريس ره بشذوذها و يدفعه انها تقيد بما عليه الشهرة لاتفاق المثبتين و المنكرين على عدم طهر غير المنقول و
من الغريب ما عرفته من ابن ادريس ره من الحكم بشذوذها لانه يلزمه الحكم بشذوذ جميع عمومات الشرع او مطلقاتها التى قيدت و
لم يفت احد بعمومها على الوجه العموم و الاطلاق ثالثها اطلاق الاشراق الشامل لما اذا افادت الشمس تجفيفا و لغيره و يندفع بانه
يقيد بالاخبار الاخر كما ستعرفه انشاء الله تعالى رابعها انه يجوز ان يكون الطهارة فيها بالمعنى اللغوى لعدم ثبوت كون المعنى المصطلح عليه حقيقة
عرفية عندهم ع و اجيب بدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها فى عصر النبى ص فضلا عن عصر الصادقين ع على انه لو سلم عدم ثبوتها فلا
ينبغى ارادته هنا لكونه مجازا او مجازا فى نفسه و للشهرة و الاجماع المنقولين الثالث رواية عمار الساباطى عن ابى عبد الله ع قال سئل عن
الموضع القذر يكون فى البيت او غيره فلا يصيبه الشمس و لكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلى عليه و اعلم موضعه حتى تغسله و عن
الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جايزة و
ان اصابته الشمس و لم ييبس الموضع القذر و كان رطبا فلا يجوز الصلوة عليه حتى ييبس الموضع و ان كان رجلك رطبة او جبهتك رطبة
او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع و ان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك
بدعوى الملازمة بين جواز الصلوة عليه و بين طهارتها و تركها فى التنقيح و علله بان موضع الجبهة يشترط طهارتها اتفاقا و مثله غيره و اورد
على الاستدلال بها من وجوه احدها ما فى ك من انها ضعيفة السند باشتماله على جماعة من الفطحية و يدفعه اولا انها من قبيل الموثق و
هو حجة و ثانيا انها منجبرة بالشهرة و الاجماعات المنقولة و ثالثا ان الظاهر اخذ الرواية من كتب بنى فضال الذين قال العسكرى ع فى
حقهم خذوا ما رووا و ذروا ما راوا ذكره بعض المحققين ره ثانيها ما حكى عن الحبل المتين من اختلاف متنها و ان الصحيح ما لا يتم به
الاستدلال قال فيما حكى عنه و بما يوجد فى بعض نسخ التهذيب بدل عين الشمس بالعين المهملة و النون غير الشمس بالغين المعجمة و الراء و
الصحيح الموجود فى النسخ الموثوق بها هو الاول انتهى و فى الوافى فى النسخ الموثوق بها هكذا و ان كان عين الشمس اصابته بالعين المهملة و النون بان
يكون حرف الشرط للوصل و على هذا فهو نص فيما قلناه من عدم تطهير الشمس للارض و بما يوجد فى بعض التهذيب غير الشمس اصابه بالغين
المعجمة و الراء و كانه تصحيف انتهى و كان ما اورده فى ك بقوله بل ربما كان فى اخر الرواية اشعار ببقاء المحل على النجاسة انتهى مبنى على نسخة
العين المهملة و النون و ان كان المتن مكتوبا فى نسخة معتبرة من ك بالمعجمة و الراء و جوابه ان الموجود فى نسخة صحيحة قديمة من الاستبصار
عندى هو غير بالغين المعجمة و كذا فيما حضرنى من نسخة معتبرة من الرسائل و كذا غيرها من الكتب المعتمد عليها التى هى حاضرة عندى و يؤيد ذلك
انه قال فى الذخيرة و المظنون عندى ان الصحيح غير الشمس بالغين المعجمة و نقل المصدرة و غيره على هذا الوجه و قال فى الاستبصار و ح يضعف
الاشعار بعدم الطهارة انتهى و قال فى كشف اللثام بعد ذكر الرواية بالغين المعجمة و الراء ما لفظه كذا فى الاستبصار و بعض نسخ التهذيب و فى
اكثرها و ان كان عين الشمس اصابه و ح يكون ظاهرا فى عدم الطهارة و الاول اوضح و يؤيد تذكير ضمير اصابه فالاظهر ان الثانى من سهو
النساخ انتهى ثالثها ان عدوله ع عن الجواب بانه طاهر الى الجواب بجواز السجود عليه مشعر بعدم الطهارة و هذا مبنى على عدم اشتراط طهارة
موضع السجود كما وقع فى كلام صاحب ك ره معللا بانه لا مستند فى المسئلة سوى الاجماع المنقول و انه ليس بمعتبر ثم انه ره قال و لو سلم فيجوز
ان يكون هذا الفرد من النجس مما يجوز السجود عليه لهذه الادلة فلا يلزم الحكم بالطهارة مع ان هذه الراوى و هو على بن جعفر قد روى
عن اخيه موسى ع جواز الصلوة على المحل الجاف المتنجس بالبول و ان لم تصبه الشمس فما هو الجواب عن تلك الرواية فهو الجواب هنا اقول الروايات
المشار اليها ما رواه ابن بابويه ره فى الصحيح عن على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البيت و الدار لا تصيبهما الشمس و يصيبهما البول
و يغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال نعم و جوابه ان الصلوة على الموضع بمعنى السجود عليه يشترط فيها الطهارة و يكفينا فى ذلك
الاجماعات و الاتفاقات المنقولة ثم انا نقول يمكن الجمع بين روايتى على بن جعفر بحكم الاجماعات بان يحمل ما دل على اشتراط الطهارة
على الصلوة من حيث اشتمالها على السجود و ما دل على عدمه على الصلوة على الموضع النجس مع السجود على موضع طاهر و من هذا البيان يعلم ان
المعصوم ع لم يتحقق منه العدول فى الجواب الا الى ما هو ملازم للطهارة و معلوم ان الجواب باثبات اللوازم او نفيها طريق شايع فى الاخبار و غيرها

فتحصل مما ذكرنا ان وجه الدلالة انما هو اثبات الملازمة بين الصلوة المشتملة على السجود و بين الطهارة لا ما ذكره العلامة ره فى لف من قوله
بعد نقل الرواية المذكورة و وجه الاستدلال ان نقول السؤال وقع عن الطهارة فلو لم يكن فى الجواب ما يفهم السائل منه الطهارة او عدمها
لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة و هو محال لكن الجواب الذى وقع لا يناسب النجاسة فدل على الطهارة انتهى و ذلك لان تاخير البيان عن وقت الحاجة
غير معلوم اذ لا يتحقق الا بقيام دليل على تفصيل حال السائل و انى لنا ذلك نعم يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب و لا ضير فيه مضافا الى انه ما
اثبات دلالة الجواب على الاستدلال و هو عدم صلاحية الجواب لافادة الحكم بالنجاسة و ما ذكرناه يفيد دلالة الجواب على الدلالة الالتزامية رابعها
انه لا بد من حمل الطهارة على المعنى العرفى العام لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فى المعنى المصطلح عليه فى وقت صدور الاخبار و قد عرفت الجواب
عند الكلام على الرواية السابقة مضافا الى ان بيان غير المعنى الشرعى لا يليق بمنصبه و قد تقرر فى الاصول انه اذا دار الامر بين حمل الخطاب الصادر
عن الحجة ع على المعنى الشرعى و بين حمله على غيره لزم حمله على الاول بل نقول فى خصوص هذه الرواية ان سؤال السائل عن المعنى العرفى الذى
هو النظافة مما لا وجه له لانها امر حسى وجدانى يفهمه كل احد و لا ينبغى السؤال عن تحققه فى الخارج خصوصا من الامام ع و كيف يتجرأ ان
يسئل المعصوم ع على ان الشمس اذا اشرقت على الارض التى تبللت بالبول تصير نظيفا ام لا و على هذا فيمكن ان يجعل هذا الحديث دليلا
على ان الطهارة فى زمانهم ع صارت حقيقة عرفية فى المعنى الشرعى و تدبر الرابع ما رواه ابن بابويه ره فى الصحيح عن زرارة قال سئلت
ابا جعفر ع عن البول يكون على السطح او فى المكان الذى اصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر و هذه الصحيحة واضحة
الدلالة على تطهير الشمس لكن لخصوص الارض من البول خاصة و المناقشة فى دلالتها بحمل الطهارة على المعنى اللغوى قد عرفت سقوطها
مما تقدم و فى الرياض ان اختصاصها بالبول و الارض خاصة غير قادح بعد التمامية فى الثانى بعدم القائل بالفرق بينه و بين اخويه يعنى
البوارى و الحصر او هما و كل ما لا ينقل باعتبار كون الاولين و احداجنا و فى الامرين بعموم المعتبرة منها الرضوى ما وقعت عليه الشمس
من الاماكن التى اصابها شئ من النجاسات مثل البول و غيره طهرتها و اما الثياب فانها لا تطهر الا بالغسل الخامس صحيحة زرارة و
حديد بن حكيم الازدى قالا قلنا لابى عبد الله ع السطح يصيبه البول و يبال عليه يصلى فى ذلك الموضع فقال ان كان يصيبه الشمس و الريح
و كان جافا فلا باس به الا ان تكون تتخذه مبالا و هذه ايضا مثل سابقتها الا ان ذكر الريح مخل فى الاستدلال لاشتمالها على ما لا
نقول به و يمكن توجيهه بما وجهه به العلامة ره كلام الشيخ ره سابقا بان يكون المراد باصابة الريح ازالتها للاجزاء الملاقية للنجاسة الممازجة
لها لا ان يكون المراد حصول الطهارة بها و اما قوله ع الا ان تكون تتخذه مبالا فالظاهر ان المراد به لازمه و هو عدم حصول الجفاف فى الارض
لان مقتضى اتخاذه مبالا هو ان يبول عليها كلما اراد البول و معلوم انه يلزمه عدم حصول الجفاف و على هذا يكون الاستثناء منقطعا
السادس صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البوارى يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل
قال نعم السابع صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البوارى يبل قصبها بماء قذر ايصلى عليها قال اذا يبست فلا باس و هاتان
الصحيحتان يمكن ان يقال انهما من المطلقات التى يلزم تقييدها بغيرها من الادلة و يمكن ان يقال انهما مسوقتان لبيان عدم وجوب طهارة
مكان ما عدا الجبهة عن النجاسات الثامن ما تمسك به الشيخ ره فى ف من قول النبى ص جعلت لى الارض مسجدا و ترابها طهورا اينما
ادركتنى الصلوة صليت ثم قال ره و هذا عام لانه لم يستثن انتهى و يتجه على التمسك به انه مسوق لبيان حكم اخر لا دخل له بزوال النجاسة العرضية
بالشمس او بغيرها و لا بحدوثها مضافا الى ان ما ذكره منقوض بانه ره لم يستثن الامكنة الرطبة المتنجسة ايضا التاسع ما تمسك به العلامة
ره و غيره من ان المقتضى للتنجيس انما هى الاجزاء التى عدمت بامتحان الشمس و احالتها فزالت النجاسة و فيه انه وجه اعتبارى مضافا
الى انه يجرى فى مثل تجفيف الريح للرطوبة خصوصا اذا كانت حارة العاشر اصالة الطهارة بعد تعارض استصحاب نجاسة الملاقى بالفتح
و هو المحل الذى جففته الشمس و استصحاب طهارة الملاقى بالكسر كما تمسك به فى الرياض و سنذكر عبارته بعينها فى رد الاستصحاب الذى
تمسك به اولياء القول الثانى انه ره و بقى ههنا شئ و هو ان صاحب الرياض ره جعل الخبر حق على الله ان لا يعصى فى دار الا اضحاها با
لشمس ليطهرها معاضدا لبعض الاخبار المتقدمة و هو مبنى على كون المعصية على وجه يوجب نجاسة تلك الدار و لا دلالة فى الخبر
على ذلك و الظاهر ان قوله ع اضحاها كناية عن تخريبها و ان تطهيرها عبارة عن تطهيرها من وقوع المعاصى فيها حجة القول الثانى
امور الاول استصحاب النجاسة السابقة المقتضى للحكم ببقائها و تسويغ الصلوة لا يدل على الطهارة لجواز ان يكون معفوا عنه كما فى
الدم اليسير و اجيب عنه بان حكم الاستصحاب ثابت مع بقاء الاجزاء النجسة اما مع عدمها فلا و التقدير عدمها بالشمس و هذا الجواب ذكره العلامة

ره كق لف واعترض في الذخيرة فقال بعد نقله ولا يخفى ان هذا الجواب من المصنف ره غير موافق لما هو المعهود من مذهبه من قبول مثل هذا الاستصحاب نعم هو موافق للتحقيق الذي اشرنا اليه مرارا وقالما ذهب اليه جماعة من المحققين من ان الحكم بالبقاء والاستمرار تابع للدليل الدال على الحكم فان دل على الاستمرار ثبت والا فلا ومن تتبع يعلم ان ما دل من النصوص على بقاء حكم النجاسة وان لم تبق اعيانها مختص بالبدن والثوب والانية وانما التعويل فيه فيما عدا ذلك على الاجماع ومن الظاهر ان الاجماع لا يقتضي انسحاب الحكم واستمراره اذ القدر الثابت منه ثبوت الحكم في الحالة الاولى واثباته في الحالة الثانية يحتاج الى دليل وليس هيهنا ما يصلح لذلك ونعم ما قال بعض المحققين ره من ان الاستصحاب المردود واكثر فيما يكون مدرك المسئلة الاجماع انتهى واشار بعض المحققين الى صاحب المعالم ره واقول لا ريب في مورد الشك في الاستصحاب المذكور انما هو ارتفاع الشيء الموجود ونحن نعتبر الاستصحاب في مثل هذا المقام كما قررناه في محله وح ليس الجواب عن التمسك به الا قيام الادلة على خلافه ولصاحب الرياض في المقام مسلك اخر وهو كون الاستصحاب المذكور معارضا بمثله فيلزم الرجوع الى اصالة الطهارة قال ره والاستصحاب على تقدير تسليم اقتضائه بقاء النجاسة هنا فمقتضاه الناهض لثمرة النزاع نجاسة الملاقي بالملاقاة وهو حسن ان خلى عن المعارض بالمثل وليس كيف لا والاصل بقاء طهارة الملاقي ولا وجه لترجيح الاول عليه بل هو به اولى كيف لا والاصل طهارة الاشياء المسلمة بين العلماء ودلت عليه اخبارنا ففي بعضها كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا علم هنا بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما من البين فلا مخصص للاصالة المزبورة هنا فتامل جدا ولولا في المسئلة من الادلة سواها لكفانا الاخذ بها وما الحوجنا شيء الى الاشتغال بغيرها ثم انه ره عمم في المقال فقال ومنها يظهر وجه تعميم الطهارة لكل ما وقع فيه الخلاف من نجاسته و امكنه مضافا الى عموم بعض المعتبرة المتقدمة وان اختلف الاصحاب فيه بالاضافة الى الامرين الى اقوال متعددة واراء متكثرة لكنها كلا عدا ما وافق التعميم في الضعف مشتركة انتهى ومقتضى ذيل كلامه ره هو كون اصالة الطهارة مرجعا لانه اعترف بتساقط الاستصحابين والتزم بعده بانه لا مخصص للاصالة المزبورة فان مقتضى التساقط هو كون المرجع غيرهما لا احدهما مرجحا بالاصالة المذكورة كما ان ظاهر قوله ولا مخصص للاصالة المزبورة انها هي المستند اليها والمعتمد عليها ولكن قوله ولا وجه لترجيح الاول عليه بل هو به اولى يشعر بانه يرى ترجيح استصحاب الطهارة على معارضه باصالة الطهارة وكيف كان فهذا المسلك من الضعف بمكان لانه مبني على عدم تقديم الاستصحاب السببي على المسببي وقد حققنا في محله تقديم الاول على الثاني الثاني ما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع في الصحيح قال سئلته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء واجاب العلامة ره في لف بان الرواية متناولة لحال وجود اليبوسة من غير الشمس انتهى وليس ببعيد لان صريح مفروض السؤال انما هو استناد التطهير الى الشمس ولزوم مطابقة الجواب للسؤال يقتضي كون الاول ناظرا الى الثاني فالوجه في الجواب هو ان يق ان هذه الرواية وان كانت صحيحة لا تقاوم الروايات المتعددة التي فيها ما هو صحيح وفيها ما هو منجبر بالشهرة والاجماعات المنقولة فيتعين طرحها او ربما حملت على التقية بناء على كون عدم تطهير الشمس مذهب جماعة من العامة كما قيل وربما حملت ايضا على ارادة طهارتها بها بعد جفاف البول بغيرها فانه ح لا بد من ماء يجف به حتى يطهر المحل كما صرح به بعضهم بل في الحدائق الظاهر انه المشهور وهو كك بناء على عموم طهارة الشمس للبول وغيره مما لا يبقى جرمه الثالث رواية عمار الساباطي المتقدم ذكرها كما عرفت مما حكيناه عن المحدث الكاشاني ره في الوافي حيث رجح نسخة عين الشمس بالعين المهملة والنون على نسخة غير الشمس بالغين المعجمة والراء وجعلها نصا فيما صار اليه وقد عرفت ما يندفع به الاستدلال ولكن لما كان كلام صاحب الرياض ره انقى واوفى بتوضيح الجواب عنه ينبغي نقله فانه ره بعد ذكر الرواية على وجه يتضمن ذيلها قوله ع وان كان عين الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز قال والمناقشة فيه اولا انها اولا لعدم التصريح فيها بالطهارة اذ غايته الحكم بجواز الصلوة عليها الاعم منها ومن العفو عن النجاسة في الصلوة خاصة كما قال به جماعة و ثانيا انه هو الذيل في بقاء النجاسة للتصريح بعدم الجواز مع اصابة عين الشمس لها مدفوعة اما الاولى فبعدم الحاجة الى التصريح بعد الظهور من وجوه عديدة تظهر من سياق الرواية احدها السؤال عن الطهارة ومراعاة المطابقة بين السؤال والجواب تلازمها البتة وثانيها النهي فيه عن الصلوة في الارض الجافة بغير الشمس ثم الامر بعده باعلام الموضع للغسل والازالة مع التصريح بجواز الصلوة في الجافة بها من دون امر فيه بما امر في السابق وهو ظاهر في الطهارة والامر بالاعلام للغسل كما في الصورة السابقة وثالثها ان الحكم بجواز الصلوة كالصريح في الطهارة بعد ملاحظة الاجماعات المحكية المتجاوزة عن حد الاستفاضة على اشتراط الطهارة في موضع السجدة وبه تنادي ايضا الصحيحة السابقة يعني صحيحة زرارة المروية عن ابي جعفر ع التي هي رابع ادلة القول الاول حيث عقب فيها الامر بالصلوة بجملة فهو طاهر التي هي اما كالعلة للحكم المحكوم به في

الجملة السابقة او كالفرع له الملازم لدلالته على الطهارة والا لما توجه التفريع عليه بالمرة ومنه ينقدح وجه القدح في دعوى الاعمية في الحكم بجواز الصلوة من الطهارة واحتمال كون الوجه فيه هو العفو عن النجاسة كما حكى عن الجماعة مضافا الى انقداح وجه اخر لفساد احتمال العفو من اطلاق الحكم بالجواز من دون اشتراط عدم الرطوبة الموجبة للسراية كما اشترط هؤلاء الجماعة فالاطلاق وجه اخر للدلالة على الطهارة واما الثانية فلتوقفها بعد تسليمها على النسخة المتقدمة وهي معارضة بنسخة اخرى مبدلة للعين بالغين الظاهرة في الطهارة مع اعتضادها بتذكير الضمير في اصابه ومع ذلك فليس شيء منهما في بعض نسخ التهذيب في باب الزيادات بمرويته هذا مع امكان تتميم الدلالة ايضا على النسخة السابقة بنوع من التوجيهات القريبة انتهى وكانه اراد بنوع التوجيه القريب تعلق حتى في ذيل الرواية بقوله فلا تصل الا بقوله اصابه ويؤيد ذلك بل يعينه مدخول حتى بصيغة المضارع في الوافي المرسوم فيه عين الشمس كما في النسخة الحاضرة عندي منه وهي نسخة معتبرة وكذا في نسخة الرياض الحاضرة عندي وهي نسخة معتبرة جدا قد صححتها في طي البحث وكانت عندي يومئذ خمس نسخ اثنتان منها بخط رجلين من اهل الفضل والفقاهة وكل ادرك زمان صاحب الرياض ره وحضر مجلس بحثه وعرض نسختيهما على اصل النسخ فليس مدخول حتى بصيغة الماضي كما هو الحال في نسخة غير الشمس حتى يكون منافيا لما ذكرناه من التعلق وقد تبين مما حررناه ان المختار هو القول بتطهير الشمس الجهة الثانية في ان حكم التطهير يختص بالبول او يجري في غيره ايضا فقول اقتصر الشيخ في ف على ذكر البول وهو المنقول عن المقنعة والنهاية والاصباح والمراسم وعن المنتهى التصريح باختصاصه بنجاسة البول استنادا الى انه المنصوص و ان رواية عمار وان دلت على التعميم الا انها لضعف سندها لم يعول عليها ووجه التعميم ما عرفت من اشتمالها على لفظ القذر الشامل لكل نجاسة وفي الحدائق انه قد صرح جماعة من الاصحاب منهم المحقق في الشرايع والعلامة ره في جملة من كتبه والشهيدان والظاهر انه المشهور بين المتاخرين ان الارض اذا اصابتها نجاسة برطوبة ولم يكن لها عين كفى في طهارتها اشراق الشمس عليها وتجفيفها للرطوبة الحاصلة فيها وكذا لو كان لها عين فازيلت بوجه غير مطهر وبقي رطوبتها ثم جففتها الشمس انتهى وفي كشف اللثام حكى عن الشيخ ره في ط انه مع التعميم لكل نجاسة مايعة من البول وشبهه نص على ان الشمس لا تطهر الخمر وان حملها على البول قياس ثم حكى عن المصنف ره في المعتبر الاشكال فيه من جهة ان الشيخ ره معول على رواية عمار وهي تتضمن البول وغيره ثم حكى عن لف والتذكرة والنهاية ان الخمر كالبول وانه استدل في لف برواية عمار ثم تصدى هو لدفع الاشكال عن الشيخ ره بقوله ولعل الشيخ لا يرى الخمر مما تزول عينه بالجفاف ولعلها كك انتهى وتوضيحه ان المصنف ره اورد على الشيخ ره بالتدافع بين كلاميه من جهة كون الخمر من النجاسة المايعة فالحكم عليها بعدم الطهارة باشراق الشمس عليها مناقض لما ذكره من القضية الكلية في صدر كلامه فاجاب كاشف اللثام بان مراد الشيخ بالنجاسة المايعة ما يزول عينه بالجفاف ولا يبقى منه جرم كما يكشف عنه تصريحه بالبول وشبهه وان الخمر عنده ره من قبيل ما يبقى له جرم بعد الجفاف فهي خارجة عن الموضوع الذي حكم عليه الشيخ ره بالطهارة باشراق الشمس فلا تدافع هذا وقد حمل في الجواهر ما حكى عن المقنعة والنهاية والمراسم والاصباح على المثال كصحيحة زرارة المشتملة على ذكر البول مع الاقتصار عليه وصرح قبل ذلك بانه لا يعرف في التعميم خلافا من غير المنتهى قلت ما وقع في عبارة ف المشتملة على دعوى اجماع الفرقة التي حكيناها عن كتاب صلوته ايضا اوله به المثال بدليل انه ره بعد الاستدلال باجماع الفرقة استدل برواية عمار ولولا ان البول في صدر كلامه من قبيل المثال لم يطابق الدليلان في المؤدى وهذا خلف ويشهد بذلك انه ره في كتاب الطهارة من ف قال بعد مسائل المسح على الخف ما لفظه مسئلة الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت عليها الريح حتى زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود عليها والتيمم بترابها وان لم يطرح عليها الماء الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة وايضا قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والطيب ما لم يعلم فيه نجاسة ومعلوم زوال النجاسة عن هذه الارض وانما يدعى حكمها وذلك يحتاج الى دليل ثم قال وروى عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع وساق متن الرواية ثم قال وروى ابو بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع انه قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا كلامه ره ودلالته على كون معقد اجماع الفرقة هو التعميم في البول وما اشبهه في المتن واضحة ويوافقه نفي الخلاف في عبارة الفاضل المقداد فانه قال في التنقيح لا خلاف في ان الشمس اذا جففت ما لا جرم له من النجاسة بعد التجفيف في الحصر والبواري والارض وكل ثابت يجوز الصلوة ولكن هل تكون طاهرة ام لا قال ابن الجنيد ره والراوندي لا لعدم الملازمة بين جواز الصلوة وطهارتها لجواز الصلوة في موضع نجس غير متعد وقال الشيخان واتباعهما تطهر وهو الحق انتهى وهو يفيد طهارة كل ما لا جرم له من النجاسة عند غير ابن الجنيد ره والراوندي ره ويساعد عليه من الروايات موثقة عمار ورواية ابي بكر المنجبرة بالشهرة ويؤيده الاخبار المعتبرة المطلقة في الطهارة مع الجفاف واجماع السرائر على تطهير الشمس في الجملة كالمنقول عن كشف الحق وعبارة الفقه الرضوي وما ذكره في الجواهر من عدم معرفة الخلاف من غير المنتهى لكن يبقى هنا امور ينبغي التعرض لها احدها

ان يكون ذلك النجس قبيل ما ليس له جرم او يكون ما اشرقت عليه الشمس هي الرطوبة الباقية بعد زوال الجرم مع حصول التجفيف والرطوبة العارضة
بعد زوال الجرم وان كان بفعل المكلف كما لو رش عليه الماء وتركه حتى جففته الشمس باشراقها بخلاف ما له جرم كالدم كما صرح به في الذكرى وك
وغيرهما وحكى عن بعض الجبابل في الحدائق انه لا خلاف فيه على الظاهر بل في ك وعن اللوامع الاجماع على اعتبار زوال الجرم في الطهارة ولعله
يرجع ما عن ابن الجنيد ره من التصريح بعدم طهارة المجزرة والكنيف كما قيل ويدل على ما ذكرناه الاصل وظهور الادلة فيما لا جرم له ثانيها انه
يعتبر اشراق الشمس كما صرحت به رواية ابي بكر الحضرمي وهو المنساق من اصابة الشمس في موثقة عمار ومن تجفيف الشمس في صحيحة زرارة وما
وقعت عليه الشمس في الرضوي ولو قيل ان الروايات المنقولة عن الحضرمي ضعيفة والانسياق الذي ليس مستنده سوى الانصراف مشكوك فيؤخذ
باطلاق الجفاف قلنا لو كان مستند الشك في الحكم هو مجرد الشك في الانصراف كان اللازم هو الاخذ بالاطلاق كما قرر في محله لكن الشك في الحكم
هنا من ملاحظة الروايات المذكورة وعدم تحقق الانصراف فالمرجع هو استصحابها لم يتحقق الاشراق مضافا الى تحقق الانصراف وعدم
الشك فيه فلا يجدي حصول الجفاف في الرطوبة ما تحت الحاجب الذي له ظل بمجرد حرارة الشمس حتى لو كان الحاجب هو السحاب بل في كشف الغطاء بالحاق
احتراق القرص بذلك لعدم صدق الاشراق ولهذا لم يظهر خلاف بين الاصحاب كما في الجواهر في عدم حصول الطهارة لشيئين متنجسين منفصلين احدهما
تحت الاخر كحصيرين او حجرين اذا جمعا ووصل احدهما بالاخر بل يختص التطهير بالعالي الذي اشرقت عليه الشمس دون الاسفل وان كان جفافه بحرارة
الشمس فان صاحب الجواهر ره بعد الاستدلال برواية الحضرمي على اعتبار الاشراق قال ان احتمال اعتبار التجفيف دون الاشراق مناف لقواعد الاطلاق
والتقييد وغرضه ان ما دل على التجفيف مطلق فيجب تقييده بالرواية المذكورة المتضمنة للاشراق وهي بعد الاغماض عن ضعف سندها فلا يجوز
الاستناد اليها وحدها انه لا يحمل المطلق على المقيد في الاحكام الوضعية فلا يقال في مثل احل الله البيع واحل الله بيع السلم ان الثاني مقيد للاول
ومعلوم ان الطهارة من الاحكام الوضعية بقي هنا شيء وهو انه بني في الجواهر عدم طهارة رطوبة السارية من النجس الذي له جرم كالدم والغائط بتجفيف
الشمس لتلك الرطوبة باشراقها على ذلك الجرم عند بقائه وهو جيد ثالثها ان رطوبة النجس اذا اثرت في ظاهر الشيء الواحد كالارض وشيء من باطنها
ثم اشرقت عليه الشمس هل يطهر الباطن ايضا او تختص الطهارة بظاهره نظرا الى اختصاص اشراق الشمس به دون الباطن وربما قيل ان عبارة
المنتهى توهم اختصاص التطهير بالظاهر الذي اشرقت عليه الشمس وان كان مجموع الظاهر والباطن يعد شيئا واحدا ولكنه ضعيف ضرورة تحقق صدق
الاشراق على ذلك الشيء وان اختص بالظاهر والفرق بينه وبين الشيئين اللذين احدهما تحت الاخر مجتمعين واضح لعدم صدق الاشراق
على التحتاني ولو باعتبار ظاهره فلا يطهر حتى لو جف بحرارة الشمس بخلاف المفروض بل التامل في الاخبار السابقة يورث القطع بذلك ولها
لمثله ولهذا صرح بالطهارة هنا في جامع المقاصد والروض والروضة وغيرها لكن في الجواهر انه ينبغي تقييده بما لو كانت النجاسة متصلة وسارية
من الظاهر والباطن وجفا بالشمس جميعا لا ما اذا اختص الجفاف بالظاهر فانه يطهر هو خاصة كما صرح به في كشف الغطاء ولا ما اذا كانت
النجاسة مختصة بالباطن وجففته الشمس بالاشراق على الظاهر الطاهر فانه لا يبعد عدم حصول الطهارة له وان كان شيئا واحدا كما عساه يلوح
من الذخيرة بل غيرها ايضا اقتصارا على المتبادر والمنساق من الادلة بل خبر الحضرمي ظاهر في ذلك كما انه ظاهر خصوصا على رواية بلفظ كل
في عموم الحكم بطهارة الشمس للارض ونحوها واقول جميع ما ذكره حق الا اشتراط سراية النجاسة من الظاهر الى الباطن فلو فرض العكس لم يكن فرق
بينه وبين مفروضه بل لو فرض انهما تنجسا بنجسين على التعاقب لم يكن مانع من جريان حكم الاخبار بشرط اتصالهما على وجه لا يفصل بينهما
بشيء اخر اصلا لصدق الاتحاد بالنسبة الى محل النجاسة المنصرف اليه الاخبار ولا عبرة بتعدد النجاسة ووحدتها بعد عدم التصريح بذلك في
الاخبار وعدم انصرافها الى شيء من القسمين بعد فرض صدق عنوان واحد على المتنجس الموضع الثالث في تحقيق المحل الذي تطهره الشمس وقد
وقع فيه الخلاف بين الاصحاب وقد جمع اكثر الاقوال في كشف اللثام فقال في شرح قول العلامة ره وتطهر الحصر والبوادي والارض والنبات
والابنية ما صورته وتطهر الحصر والبواري كما في المهذب مع التنصيص على ان غيرهما لا تطهر والمشهور ان الارض مثلهما وزيد في ط والجامع كل
ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان وفي الكافي والارشاد والتذكرة النبات والابنية وفي نهاية الاحكام والتلخيص لف الابنية و
الاشجار وفي التبصرة الابنية وحدها وفي التحرير النباتات وشبهها وفي كتب الشهيد ما لا ينقل وكذا في الشرايع ما لا يمكن نقله كالنباتات و
الابنية وما لا ينقل يشمل الاواني المثبتة والعظيمة وفي المنتهى ما لا ينقل مما ليس بارض كالنباتات وغيرها ما اشبه الحصر مما يعمل من نبات الارض
غير القطن والكتان وعن فخر الاسلام عمومه للنباتات وان انفصلت كالخشب والالات المتخذة من النباتات وفي المعتبر فيما عدا الارض مما
لم ينقل تردد والنباتات يشمل الثمار ما دامت على اشجارها كما نص عليه ابن فهد ره وان حان اوان قطافها كما في الروضة البهية واستثناها

في نهاية الاحكام وفي الموجز الحاوي الارض وما اتصل بها ولو ثمرة والابنية وما شابهها ولو خصا ووتدا وكذا السفينة والدولاب وسهم الدالية و
الدباسة وفي المهذب البارع يلحق بالارض مجاورها اذا اتصل بها كالطين الموضوع عليها تطيينا او على السطح وكذا الجص المثبت بازاء الحائط
حكمه حكم البناء وكذا المطين به وكذا القبر على الحوض والحائط ويلحق بالابنية مشابهها وما اتصل بها مما لا ينقل عادة كالاخصاص والاخشاب
المستدخلة في البناء والاجنحة والرواشن والابواب المغلقة واغلاقها والرفوف المستمرة والاوتاد المستدخلة في البناء انتهى وعلى الجملة فهذه الاشياء
او بعضها تطهر بتجفيف عين الشمس الى ان قال وفي النزهة قصر التطهير على الارض والبواري قال فاما الحصر فلم اقف على خبر بهذا الحكم فيها
الا من طريق العموم وما رواه ابو بكر الحضرمي وذكر الخبر قال كاشف اللثام لم اعرف في اللغة فرقا بين الحصير والبارية وفي الصحاح والديوان و
المعرب ان الحصير هو البارية انتهى وتوضيح الحال ان هيهنا امورا جرى ذكرها في كلماتهم ولا بد في تحقيق حكمها من الرجوع الى الادلة احدها الارض
ولا اشكال في تطهير الشمس اياها اذا تنجست ولا خلاف فيه الا من المهذب كما عرفت وعليه ينطبق الاجماع الذي نقله الشيخ ره في موضعين
من ف كما تقدم وكذا نفي الخلاف في التنقيح ويدل عليه صحيحة زرارة التي هي رابع ادلة القول الاول لتضمنها المكان الذي يصلى فيه وصحيحته التي
هي خامس الادلة هناك من جهة تضمنها السطح يصيبه البول فانه يعرف منه حكم الارض بالاولوية وعدم الفرق بين السطح وبينها بحيث لو
عرض الخطاب على اهل العرف لم يتوقفوا في جريان حكمه عليها مضافا الى عدم القائل بالفرق من الاصحاب قطعا ومن هنا يعلم حكم ساحة القباب
الواقعة في الطبقات الفوقانية وموقف المؤذن من المنارة ويصدق عليها الموضع الواقع في موثقة عمار وعموم ما اشرقت عليه الشمس في رواية
ابي بكر ومن ذلك كله يظهر ان ما تقدم عن المهذب في غاية السقوط ثانيها ما لا ينقل عادة لكونه مثبتا في الارض لا ما يعم غير المنقول لثقله
كالاواني وبعض الدنان التي لا تنقل لثقلها وعظمها او لا تنقل لكونها في بيت لا تخرج من بابه وهذا القسم يشمل الابنية وما يتصل بها من
الاخشاب والشبابيك والاحجار والجص المتصل بها والاوتاد المستدخلة في البناء دون الطاوية والدنان المثبتة التي لم تجر العادة بنقلها
مثل ما ادخل في البناء او العظيم المثبت ولو في الارض ويشمل ايضا ما بمنزلة البناء كالبيوت المصنوعة من القصب والخشب دون الخيام لا
وضعها للنقل كما يشمل الاشجار والنباتات الثابتة في الارض والثمار الموجودة عليها اذا لم يكن قد حان اقتطافها واما الاشجار والنباتات
المنفصلة من الارض فليست مما يشمله كما ان شموله للثمار التي حان اقتطافها محل تامل بل الظاهر عدم الشمول لعدم جريان العادة بعدم نقلها
ويشمل عودي الدالية وسهمها وكذا الحال لو كان طرفا السهم موضوعين على اسطوانتين مبنيتين من حجار وطين بخلاف السفينة وسهم الدباسة
لعدم كونهما مثبتين على الارض ويساعد على حكم هذا القسم فتوى الخلاف في عبارة التنقيح المذكورة لما عرفت من تضمنها كل ثابت ورواية ابي
بكر ودونما يرد عليه الاشكال الى الاول من وقوع الخلاف كما تقدم من عباراتهم والى الثاني بانها ضعيفة ولم يتحقق الشهرة بعد عدم تحقق
نفي الخلاف ولكن الجواب عن الاول بان شيئا من العبارات المتقدمة لم يفد نفي تطهير ما لا ينقل الا ما عن المهذب من التصريح بعدم طهارة
غير الحصر والبواري بها وما عن القطب الراوندي من التصريح باختصاص التطهير بالثلاثة التي هي الارض والحصر والبواري وظاهر ما عن
النزهة من الاقتصار على تطهير الارض والبواري وترك الحصر فغاية ما هناك ان جملة من عباراتهم ساكتة عن ذلك والسكوت ليس
صالحا للمعارضة مقالة الناطق بنفي الخلاف لكونه من عدول اهل الخبرة بمواضع الخلاف والوفاق بل قد اعترف في الجواهر بعد معرفة الخلاف
من غير المهذب وعن الثاني بانها وان كانت ضعيفة الا ان الجابر موجود من جهة قيام الشهرة مضافا الى ما عرفت من نفي الخلاف وقد صرح
في الحدائق بعد ذكرها بقوله وهي كما ترى ظاهرة في القول المشهور من طهارة الارض والحصر والبواري وما لا ينقل ولا يحول ثم قال وهي
وان كانت مطلقة بالنسبة الى ما زاد على ذلك الا انه لا بد من تقييدها بما ذكروه لان ما ينقل ويحول لا بد من غسله بالادلة الكثيرة
انتهى وفي الرياض ان طهارة الارض والبواري والحصر وكل ما لا ينقل هو الاشهر بين الطائفة فالحاصل ان الرواية منجبرة بالشهرة
المحكية التي لا باس بالوثوق بها ويستفاد من الشهرة نفي الخلاف في عبارة التنقيح ايضا بعد ملاحظة وجود خلاف ضعيف نظرا الى عدم
اعتنائه بالمخالف او عدم اطلاعه عليه فيتحقق لزوم قيام الشهرة ثم انه بقي هنا شيء وهو ان عموم الرواية يشمل ما لا يقول به احد
كاللباس وما قامت الشهرة فيه على عدم التطهير كالخشب والالات المتخذة منه كالغرفة والسرير وكذا الالات المتخذة من النبات
كالمروحة مثلا وذلك موهن لها ويجاب عن ذلك بوجوه الاول ان الرواية اذا كانت ضعيفة لكن كانت مطلقة او عامة وعمل الا
الاصحاب بها في بعض مواردها دون بعض انجبرت بمقدار العمل ولكن هذا الجواب عندنا محل تامل الا ان يبلغ الحال الى مقام الكشف
عن قيام قرينة على ان المراد بالمطلق والعام بعض افراده وتحققه في امثال هذه المسئلة ليس بحيث يطمئن به النفس الثاني ما في الجواهر

من انه يحتمل ان يكون المراد بها ما لا ينقل عادة من الاشياء التى يعتاد اشراق الشمس عليها كالابنية ونحوها ثم قال ولا ينافيه عموم الاخرى
فيه بعد ظهور مدخول كل فى ذلك مع ملاحظة دخولها انتهى وليس ببعيد الثالث ان مقتضى جبر استناد الاصحاب الى الرواية الضعيفة هو ان ذلك
يكشف عن صدورها او معلومات الصادر وانما هو لفظ الرواية على الوجه المنقول وان العمل ببعض افراد العام يكشف عن ذلك فتصير رواية
ابى بكر بعد انجبارها بالعمل بها فى بعض مواردها بمنزلة العام المقطوع الصدور او المنقول بسند صحيح فيجب العمل بعمومه الى ان يقوم دليل
مخرج لشئ من افراده عن تحته ومعلومات استدلال الشيخ ره بها فى ف يرشد الى استناد القدماء اليها وانه لم يقم دليل مخرج لما لا ينقل
عن تحت عمومها ولا ضير فى تحقق تطرق بعض التخصيصات الى مثل هذا العام كخروج الالبسة عن تحت عموم هذه الرواية كما لا ضير فى تطرقه
الى العام المقطوع الصدور او المنقول بسند صحيح لكن لا يخفى عليك انه على هذا المسلك يلزم البناء على تطهير الشمس لكل ما شك فى تطهيرها
اياه الى ان يقوم دليل على عدم تطهيرها له كالثياب ونحوها مما قام الاتفاق فيه على العدم ثالثها الحصر والبوارى على ما هو الاشهر بين
الطائفة من تطهير الشمس لها كما فى الرياض والمشهور كما فى ئق وغيره ويساعد على ذلك نفى الخلاف عن تطهيرها فى عبارة التنقيح ا
المتقدمة والاجماع المنقول فى كتاب الصلوة من ف والذى يمكن ان يستند اليه من الاخبار هو عموم رواية ابى بكر الحضرمى بناء على تفسير
صاحب الجواهر المتقدم ذكره وصحيحتا على بن جعفر المتقدم ذكرهما ورواية ابن ابى عمير قلت لابى عبد الله ع البارية يبل قصبها بماء قذر
هل يجوز الصلوة عليها فقال اذا جفت فلا باس بالصلوة عليها لكن عموم رواية ابى بكر لا ينطبق على ما نحن فيه بناء على تفسير صاحب الجواهر
مع كونه من المنقول واما بناء على غير ذلك التفسير فيجرى فيها الجواب ان الاخران واما صحيحتا على بن جعفر ورواية ابن ابى عمير فليس
فيها التقييد بكون جفاف البارية بالشمس لكن هذا المقدار لا يقدح فى الاستدلال لان الاجماع على ان الجفاف بغير الشمس غير مجد
يكشف عن قيام قرينة على كون المراد هو المقيد عند صدور الخطاب فى هذا الطريق فى الاستدلال بالمطلقات مما لا اشكال فيه
الا ان الاشكال هنا من وجه آخر وهو قيام احتمال ان السؤال فى تلك الاخبار مسوق لتحقيق اشتراط طهارة مكان الصلوة فلجاب
الحجة ع بانه اذا لم تكن النجاسة متعدية بسبب جفافها على اى وجه كان فالصلوة عليها صحيحة جايزة وحاصله ان المعتبر انما هو خلو
المكان عن النجاسة المتعدية دون غيرها على ما ذكر لا يكون السؤال ناظرا الى الاستكشاف عن حصول الطهارة بتجفيف الشمس او غيرها
ويؤكد هذا ان السؤال انما هو عن جواز الصلوة او صحتها عليها لكن يندفع الاشكال بانه لو كان الكلام مسوقا لما ذكر كان اللازم استثناء
موضع السجود من جهة اشتراط الطهارة فيه والصلوة اسم للمجموع بالضرورة فالنجاسة فى موضع السجود وان كانت غير متعدية قادحة
فى صحة الصلوة فيكشف ذلك عن حصول الطهارة بالجفاف فيجب التقييد بكونه بالشمس وان شئت قلت ان دار الامر فى الاخبار المذكورة
بين التجوز فى الصلوة بارادة ما عدا السجود منها وبين تقييد الجفاف بكونه بالشمس والثانى اولى هذا والمحكى عن النزهة التفصيل
بين الحصر والبوارى وقصر التطهير على الارض والبوارى فانه قال واما الحصر فلم اقف فيها على خبر الا من طريق العموم وهو ما رواه
ابو بكر الحضرمى وكلامه يعطى المغايرة بين الحصر والبوارى كما ان عطف الحصر على البوارى فى كلام المص وكثير من الاصحاب ظاهر فى
المغايرة بينهما لكن قد عرفت من كاشف اللثام انه اعترف بانه لم يعرف الفرق بين الحصر والبوارى فانه حكى عن الصحاح والديوان
والمغرب ان الحصير هو البارية لكن هذا المقدار لا يضر بحال صاحب النزهة لما عرفت من ظهور كلمات كثير من الفقهاء بالمغايرة ويوافقها عرف
هذا الزمان من اختصاص البارية بالمعمولة من القصب واختصاص الحصير بالمعمول من غيره فيكون هو قد فصل بينهما من جهة تضمن احدى صحيحتى
على بن جعفر ورواية عمار ان قصب البارية يبل بماء قذر فيكون الحكم ناظرا الى الموضوع الخاص الذى هو المعمول من القصب ويشهد بهذا قوله
واما الحصر فلم اقف فيها على خبر الا من طريق العموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمى فانه يستفاد منه انه وقف فى البارية على خبر من غير طريق
العموم الا ان لدفع ذلك مجالا واسعا من جهة ان الصحيحة الاخرى لم تتضمن لفظ القصب اذ ليس لفظ السؤال فيها الا السؤال
عن البوارى يصيبها البول هل يصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل وليس لفظ الجواب فيها الا قوله ع نعم لا باس وقد تقرر فى
محله انه لا يحمل المطلق على المقيد فى الاحكام الوضعية والمستفاد من كلام صاحب الجواهر انه على تقدير عدم الفرق بين الحصير والبارية كلاهما
موضوعان للمعنى الاعم الشامل لما اتخذ من القصب وغيره لا ان كليهما موضوعان للمعنى الخاص الذى هو ما اتخذ من القصب لا نزرة قال
لعل مراده يعنى صاحب النزهة فيها بالبوارى ما يشمل الحصر كالاخبار ثم استشهد بكلام كاشف اللثام وان كان هذا التفسير ليس فى
محله لان صاحب النزهة قد صرح فى ذيل ما نقل عنه بقوله واما الحصر فلا اقف فيها على خبر الا من طريق العموم وهذا لا يوافق ارادة

العموم من لفظ البوارى فى صدر كلامه رابعها ما عدا الاقسام الثلثة المذكورة كالثياب والاوانى والاسرة والالات المتخذة من الخشب
والحديد وامثال ذلك والحكم هو ان ما قام الاجماع على عدم تطهير الشمس اياه مثل ما عدا المتخذ من الخشب من الاسرة والالات
فلا اشكال فى اتباع حكمه الذى هو عدم التطهير واما ما وقع فيه الخلاف كالاشياء المذكورة فى طى الاقوال المتقدمة فلا دليل يدل
على الحكم بالتطهير فيه عدى رواية ابى بكر الحضرمى بعد تقريب جواز الاستناد بالوجه الاخير من الوجوه الثلثة المتقدمة حيث ان مقتضاه
التمسك بعمومها فى كل ما لم يخرج عن عمومها لكن يبقى هنا شئ وهو ان سندها وان انجبرت بالشهرة على ما قررناه الا ان دلالتها
ايضا موهونة بلزوم تخصيص الاكثر فيها فلا يصح العمل بها الا اذا انضم اليها جابر من عمل الاكثر ونحوه فلا يكفى انضمام فتوى واحد او
جماعة يسيرة هذا وينبغى التنبيه على امور الاول انه لو جففت النجاسة التى ليس لها جرم بغير الشمس لم تطهر عندنا قولا واحدا كما صرح فيما
حكى عن المنتهى بل لا حاجة فى ذلك الحكم الى الاجماع ومجرد عدم ثبوت المزيل من جانب الشرع بعد زوال النجاسة والانتقال الى الطهارة
واما اذا شاركها فى التجفيف غيرها كالريح فالمذكور فى كلام جماعة منهم الشهيد الثانى ره فيما حكى عن روض الجنان وكاشف اللثام ان
مشاركته لا يضر فى التطهير وفى لك لو حصل التجفيف بالشمس والريح معا كان مطهرا لصدق التجفيف بالشمس ولان الغالب ملازمة الامرين
انتهى وقال فى المستند لو جف بالشمس وغيرها معا كالهواء فان تاخر التجفيف باحدهما بان يكون ارتفاع الرطوبة رأسا من احدهما وان
نقصت اولا بالاخر فالحكم للمتاخر لصدق التجفيف بالشمس مع تأخره وعدمه لا معه وصدق الاشراق كما فى رواية ابى بكر واصابة الشمس
ثم الجفاف كما فى موثقة عمار وان اوجب التطهير فى الصورة الثانية ايضا لكن يعارضهما مفهوم قوله ع فى صحيحة زرارة اذا جففته الشمس بالعموم
من وجه فيرجع الى استصحاب النجاسة ومع الشك يستند الجفاف الى المتاخر لاستصحاب الرطوبة وان تشاركا فى التجفيف فى زمان فظاهر القواعد
والتذكرة عدم الطهارة وصرح فى لك واللوامع بالطهارة وهو كذلك لصدق التجفيف بالشمس واشراقها الا اذا علم ان التاثير من غير الشمس
انتهى وفيه ان ملاحظة العموم من وجه بين اشراق الشمس وعدم تجفيفها مبنى على اعتبار الدليلين مجردين عما يلحقهما من القيود والتخصيصات
فانه يصح ان يقال ان الاشراق اعم من عدم التجفيف لانه قد يكون معه وقد يفارقه وكذا عدم التجفيف اعم من الاشراق وعدمه وقد
يجتمعان والذى يجب تحصيل المطلب منه انما هو الدليل بعد لحوق القيود والتخصيصات ولا ريب انهما اذا لوحظا بهذا الاعتبار كان منطوق
رواية ابى بكر ومنطوق صحيحة زرارة متساويين فيكون النسبة بين كل منهما وبين مفهوم الصحيحة هو التباين لان المفهوم عبارة عن
ارتفاع المنطوق ثم ان الذى يجب ان يكون هو المناط والمعيار فى هذا المقام ليس الا ان يكون الجفاف مستندا الى الشمس وان اقترن
باشراقها هبوب الريح ولا بد فى تحقق الاستناد اليه من كونها اقوى فى التاثير بحيث لا يصح اسناد التجفيف الى غيره ولا يتحقق ذلك مع ا
التساوى فى التاثير بل لا بد من غلبة اشراق الشمس ولو بادنى مرتبة الرجحان ولا بد فى الحكم بالمعلول من حصول العلم بالعلة فالاكتفاء بعدم
العلم بكون التاثير من غير الشمس لا وجه له لانه ان صدق تحقق تجفيف الشمس لم يصح فرض العلم بان التاثير من غير الشمس وان لم يصدق
ذلك لم يكن للحكم بالطهارة وجه لانه هو الذى جعل فى الشرع سببا ولا يحصل المسبب بدون تحقق السبب واما قول ابى عبد الله ع فى صحيحة
زرارة وحديد بن حكيم ان كان يصيبه الشمس والريح فلا بد من حمله على ما هو الغالب المتعارف فى الخارج من عدم كون الريح اقوى فى التاثير
وان كانت معينة فى ذلك ثم لا يخفى عليك انه لا وجه لما ذكره من انه مع الشك يستند الجفاف الى المتاخر لاستصحاب الرطوبة وذلك لان
استصحاب الرطوبة يلزمه استناد الجفاف الى المتاخر وهو من الاحكام العادية ثم يترتب على استناده الى المتاخر الحكم الشرعى من الطهارة او النجاسة
فيكون الاستصحاب من الاصول المثبتة التى لا عبرة بها الثانى انه قال فى الذخيرة اذا يبس الموضع بغير الشمس ثم صب عليه ماء طاهر فجففته فا
لمشهور بين المتاخرين حصول الطهارة ويؤيده رواية زرارة السابقة المذكورة فى فى ويب ورواية محمد بن اسمعيل ببعض التاويلات ويؤيد
النجاسة مفهوم خبر زرارة وخبر عمار عند التامل ثم قال والحق انه لا يصلح شئ من ذلك للدلالة فالمسئلة محل تردد انتهى وقال فى الحدائق
المفهوم من كلام الاصحاب وهو ظاهر النصوص ايضا ان تطهير الشمس على القول به انما يكون مع بقاء رطوبة النجاسة فلو اشرقت عليه الشمس
بعد الجفاف لم تفد طهارة لكن لو بل بماء فاشرقت عليه الشمس وجففته هل تطهر ايضا ام لا الظاهر من كلام جملة من المتاخرين الاول بل
الظاهر انه المشهور ثم قال انه يمكن الاستدلال عليه بقوله ع فى الفقه الرضوى ما وقعت عليه الشمس من الاماكن التى اصابها شئ من النجاسات
مثل البول وغيره طهرتها ثم حكى كلام صاحب الذخيرة ثم قال التحقيق عندى فى هذا المقام انه ان قلنا بتخصيص ما يطهره الشمس بنجاسة البول
كما هو احد الاقوال فلا دليل على التطهير فى الصورة المفروضة لذهاب عين البول وهذه الرطوبة بنجاسة اخرى بملاقاة النجاسة المحل وان

قلنا بتطهيرها الماء هو اعم كما هو المشهور فلا اشكال في حصول الطهارة وذلك لانه لا اشكال في انه لو اديق ما يحس بنجاسة البول وغيرها على الارض فاشرقت عليه الشمس وجففته فانها تطهره على المشهور وما نحن فيه من قبيل ذلك فانه متى رشت الارض الجافة المتنجسة بنجاسة البول وخاست النجاسة بسبب هذه الرطوبة فتطهر من قبيل ما ذكرناه انتهى واقول الظاهر ان من قصر تطهير الشمس على البول انما اراد به الاحتراز عن الاصناف المقابلة لا الاحتراز عن الماء المتنجس بالبول لان السارى اليه ليس الا نجاسة البول بل لا يبعد ان يقال ان مقصوده من القصر في البول انما هو من جهة كون ما عداه مما له جرم وعلى هذا فالماء المتنجس بمجرد ملاقاة الدم ونحوه اذا جففته الشمس طهر الثالث انه حكى في كشف اللثام عن ط والمنتهى ان حجر الاستنجاء لو جف بالشمس وكانت النجاسة مايعة كالبول طهر ثم قال ويعضده عموم خبري عمار والحضرمي ثم نقل قولا بانه لعله معللا بانفصاله منقولا ثم اعترضه بانه لو تم لم يطهر الرمل والارض ذات الحصى انتهى وما استدل به للقول الثاني على تقدير تسليم الصغرى مبني على منع كبرى كلية قد تعرض لها في الحدائق فقال لو انتقل كل من المنقول وغير المنقول الى الحالة الاخرى كان المناط حال الجفاف فلو انهدم الجدار الذي فيه احجار نجسة كان تطهيرها بالماء دون الشمس ولو طين الجدار او السطح بطين نجس طهر بالشمس ونقل الشيخ احمد بن فهد ره في الموجز عن فخر المحققين ره هنا قولا غريبا قال وكان فخر المحققين ره يرى عموم الحكم في النباتات وان انفصلت كالخشب والالات المتخذة من النبات قال ويؤيده قوله في رواية الحضرمي ما اشرقت عليه الشمس ثم قال لكن التمسك به ضعيف ثم قال صاحب الحدائق انه يمكن ان يكون مراد فخر المحققين ره هو انها اذا اتخذت ابوابا او نحوها كما يشير اليه لفظ الالات وقد صرح بنحو ذلك في الروض فعد من جملة ما لا ينقل الابواب المثبتة والاقفال وهذا الكلام من مثل هذا المحقق بعيد جدا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التوجيه في غاية البعد واين اتخاذ الابواب واثباتها من قوله والالات المتخذة من النبات بل صدق الالات ولو لم تكن مقيدة بكونها متخذة من النبات في غاية الخفا لكن اصل المطلب الذي تعرض له من ان المناط في كون الشيء منقولا وكونه غير منقول انما هو حال الجفاف جيد لانه لا يلوح عليه اثر الخلل ضرورة ان الشيء بعد صيرورته منقولا لا يصدق عليه غير المنقول الا مجازا كما حققناه في الاصول ثم انا نقول انه يمكن ارجاع مبنى مسئلة حجر الاستنجاء على ما هو اوهن من ذلك لانه كان جزءا من الارض التي هي مما لا ينقل ثم طرئه النقل في حال الاستنجاء والقى على الارض فعاد الى حالته الاولى وهو كونه جزءا من الارض فالقائل بعدم الطهارة يلزم ان يقول ان كل ما كان غير منقول له او جزءا من غير المنقول اذا طرئه النقل في حال من الاحوال جرى عليه حكم المنقول وان عاد الى حالته الاولى وكان من اعترض بانه لو تم ذلك لم يطهر الرمل والارض ذات الحصى اشار الى ما ذكرناه بتقريب ان حجر الاستنجاء في حالة التاخر يعد جزءا من الارض التي لا تنقل غاية ما هناك انه يمكن فصله من الارض واخذه منها ولو اثر هذا المقدار لزم ان لا يطهر الرمل والارض ذات الحصى لان الرمل والحصى شانهما ذلك الرابع انه قال في الذخيرة عن جماعة من المتاخرين فيما تطهره الشمس مما لا ينقل الثمرة على الشجرة وصرح المصنف ره في النهاية بخلافه ولا يخفى ان الحاقها بالمنقول اذا كان اوان القطع اولى انتهى وهذا الكلام يعطى ان في الثمرة اقوالا ثلثة احدها ما حكاه عن جماعة من المتاخرين ووافقه في الحكاية صاحب الحدائق ره ايضا وهو دخول الثمرة اذا كانت على الشجرة في غير المنقول وهؤلاء بين فريقين فمنهم من اطلق كالمحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال ومما لا ينقل عادة كالاخشاب والابواب المثبتة في البنا والاشجار والفواكه الباقية على اصولها انتهى وهو باطلاقه شامل لما اذا حان اوان قطافها وغيره ومنهم من صرح بالتعميم كالشهيد الثاني ره حيث قال ومما لا ينقل عادة مط من الارض واجزائها والنبات والاخشاب والابواب والاوتاد الداخلة والاشجار والفواكه الباقية عليها وان حان اوان قطافها انتهى وحكى التعميم عن البارع وروض الجنان ولكن قال في الحدائق وكان المستند في ذلك عموم اطلاق رواية الحضرمي وقوله فيها ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر ثم قال وهو كذلك ثم اشار الى ان الاحتياط في عدم تطهير ما حان اوان قطافها ثانيها عدم دخول الثمرة على الشجرة فيما لا ينقل وقد عرفت حكايته عن صريح العلامة ره في النهاية ولكن في الحدائق ان ظاهر العلامة ره في النهاية اخراجها من ذلك حيث مثل لغير المنقول واخراج الثمرة فقال كالنبات والبناء دون الثمرة على الاشجار ثالثها التفصيل بين الثمرة التي حان اوان قطافها وبين غيرها وقد عرفت انه اختاره في الذخيرة وحكاه في الحدائق عن صاحب المعالم ره ونقل عنه انه قال بعد ذكر كلام العلامة ره في النهاية ما لفظه وما ذكره الجماعة اولى بالاعتبار وان كان الحاقها بالمنقول خاصة في محل القطع اولى انتهى ولا يخفى ان هذا البحث يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد الحاق الثمرة بالمنقول او بغيره حكما بعد تنقيح المقال في حكم كل منهما وموضوعه وح يستقيم ما ذكره صاحب الحدائق من الاستدلال على الحاقها بغير المنقول مطلقا برواية ابي بكر الحضرمي وثانيهما ان يكون المراد دخولها في احدهما موضوعا

ويكون سبيل الخلاف مع وضوح ان المفروض بقاء الثمرة على الشجرة لم تقطف بعد هو ان المراد بما ينقل هو ما لم يكن ثابتا في الارض ومتصلا بها ولو بوسائط متعددة او ما حصل له القوة والشانية القريبة او مطلق ما من شانه النقل ولو بعد حين والا فحصول النقل بالفعل ليس مناطا قطعا اذ كل منقول عندهم لم يزل في زمان استقراره حتى الاواني والالات المتكرر استعمالها في ايدي الناس فعلى الاول تدخل الثمرة مطلقا في غير المنقول وعلى الثالث في المنقول وعلى الاوسط يفصل بدخولها في المنقول اذا حان اوان قطافها ودخولها في غير المنقول قبل ذلك وتظهر ثمرة هذا الخلاف فيما لو كان قد وقع لفظ المنقول وغير المنقول في دليل المسئلة وليس من ذلك عين ولا اثر لعدم وقوع شيء منهما في الاخبار ولا في معقد الاجماع نعم وقع في معقد نفي الخلاف في عبارة التنقيح لفظ كل ثابت ويظهر اثره على مذاق من يقول بجبر الشهرة لسند الروايات بمقدار العمل فان الظاهر من الثابت هو الثبوت بالفعل فالعمل انما يتحقق بمقداره ومعلوم ان الثمرة ما لم تقطف يصدق عليها انها ثابتة وهذا بخلاف لفظ غير المنقول بمعنى مطلق ما ليس شانه النقل عادة بان لا يكون مما يتعلق الغرض عادة بنقله او بمعنى ما ليس له قوة قريبة وشانية كذلك فانه لا يصدق على الثمرة التي حان اوان اقتطافها ولا يخفى انه ان كان مرادهم بالبحث هذا الوجه لم يكن للاستدلال برواية ابي بكر مساس بالمقام الخامس انك قد عرفت انه يعتبر زوال عين النجاسة ان كان لها عين في تطهير الشمس واما زوال اللون الملازم للعين فيعتبر بحكم الملازمة واما الاثر الباقي منه الغير المستلزم لبقاء العين فلا يعتبر زواله واما الطعم والرائحة فلا عبرة بهما لعدم استلزامهما لبقاء العين السادس انه قال في المستند لو اتصلت النجاسة من الظاهر الى الباطن في شيء واحد فقد صرح جماعة بانه يطهر باشراق الشمس على الظاهر وتاثيرها في الباطن لانه مع الوحدة يصدق على المجموع انه ما اشرقت عليه الشمس واصابته بل جففته ثم قال وهو كذلك ان علم ان اخر جفاف الرطوبة الباطنية حصل بالشمس والا فان علم ان اخره حصل بغير الشمس فالظاهر اختصاص الطهارة بالظاهر لمفهوم الصحيحة يعني صحيحة زرارة اذا جففته الشمس فقد طهر للعارض لما مر يعني قوله ما اشرقت عليه الشمس في رواية ابي بكر بالعموم من وجه فيرجع الى استصحاب النجاسة وان لم يعلم شيء منهما فالحكم لاستصحاب الرطوبة الباطنية فان انقطع الاستصحاب في زمان الجفاف بالشمس يكون طاهرا وان انقطع في غيره يكون نجسا وتقييد منطوق الصحيحة بالعلم فجميع صور الشك يدخل في المفهوم غلط لان الالفاظ للمعاني النفس الامرية ولا تقييد بالعلم الا في مقام الاوامر والنواهي وليس المقام منها مع انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من استصحاب الرطوبة لا يبقى محل شك انتهى واقول قد عرفت ان قوله ع ما اشرقت عليه الشمس مقيد بما اذا حصل من اشراقها الجفاف بالاجماع وحصلت الموافقة بينه وبين قوله ع اذا جففته الشمس فالكلام في هذا الفرع انما هو بعد الفراغ من اعتبار الجفاف في الطهارة بعد علاج التعارض فارجاع الامر هنا الى الشكوك والشبهات الابتدائية في اصل اعتبار الجفاف او جزئه ففي صورة العلم بان اخر الجفاف حصل بغير الشمس يجب الحكم بالنجاسة من جهة انتفاء الشرط الحاصل من الادلة المقتضي لانتفاء المشروط لا من جهة تعارض الدليلين والرجوع الى استصحاب النجاسة واما ما ذكره في صورة عدم العلم بشيء من الامرين من التفصيل فهو غير متجه ايضا لكون الاستصحاب في كل من قسمي هذه الصورة من قبيل الاصول المثبتة فالوجه هو الحكم بالنجاسة في القسمين استنادا الى استصحابها السابع انه قال في الجواهر هل المدار في حصول الطهارة بالشمس اليبس والجفاف الذي لا تعلق معه رطوبة في الملاقي وجهان ينشآن من ملاحظة الاخبار الا ان الاستصحاب يشهد للاول وعليه فهل يكفي في حصول الطهارة بها عدم الجفاف قبلها وان لم يكن فيه رطوبة تعلق بملاقيه او لا بد من رطوبة رطوبة تعلق في الملاقي فيتبعه الشمس وجهان ايضا لكن يشهد الاستصحاب الثاني منهما ثم امر بالتامل ولا اعرف وجها الا ان ما ذكره في صريح الكلام لا غبار عليه **قوله** ع وتطهر النار ما احالته قال في ك اي اخرجته من الصورة الاولى بان صيرته رمادا او دخانا والمراد بالموصول الاعيان النجسة بالذات او بالعرض وينبغي ان نضع الكلام في موضعين الموضع الاول في الاعيان النجسة وقد صرح جماعة بان المشهور طهارتها بل قد استفاض نقل الاجماع عليها لكن في ك انه تردد فيه المصنف ره في كتاب الاطعمة من هذا الكتاب والظاهر ان الشبهة نشات من السقط في نسخته كما وقع في بعض نسخ الكتاب ففي نسخة موجودة عندي ما لفظه ودواخن الاعيان النجسة عندنا طاهرة وكذا كل ما احالته النار فصيرته رمادا او دخانا على تردد انتهى وهذه النسخة مطابقة لنسخة صاحب ك ولكن في بعض النسخ بعد قوله او دخانا او فحما على تردد وح يتعلق التردد بالفحم دون ما قبله وهذا هو المناسب لقوله دواخن الاعيان النجسة عندنا طاهرة ولهذا افاد صاحب الجواهر ره في شرح تلك العبارة لفظة بل قبل قوله او فحما فقال بل او فحما على تردد ويظهر من عبارة ك في كتاب الاطعمة ان نسخته كانت مطابقة لنسخة صاحب ك وان التردد انما يرجع الى الدخان دون ما قبله من الرماد كما يظهر منها ان التردد في الدخان انما هو لعدم تحقق الاستحالة لانه علل ضعف القول بالنجاسة بمنع تصاعد اجزاء الدهن من دون الاستحالة ثم احال وجه التردد الى ما ذكره من توجيه القولين هذا

وقد يحتج للقول المشهور بامور الاول ما تمسك به في لك حيث قال والمعتمد الطهارة لانها الاصل في الاشياء انتهى اصالة الطهارة
ونظره في ذلك الى منع اعتبار استصحاب النجاسة كما ستعرفه من كلامه انشاء الله تع واورد عليه في الذخيرة بان الاستناد الى الاصل في الحكم
بالطهارة لا يخلو عن اشكال الثاني الاجماعات المنقولة فمنها ما في كتاب الصلوة من ف في خصوص الرماد قال ره وكذلك العين النجسة
اذا احرقت بالنار حتى صارت رمادا حكم للرماد بالطهارة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وعن المنتهى والاجماع على طهارة رمادها
ومنها ما حكاه في لك عن المنتهى في المعتبر في خصوص الدخان من دعوى اجماع الناس على عدم توقيهم واخذ السراجين النجسة ولو لم تكن
طاهرة لتورعوا منها انتهى وفي كشف اللثام ان ظاهر المنتهى والتذكرة الاجماع على طهارة دخان الاعيان النجسة ومنها ما في جامع
المقاصد في الرماد والدخان كليهما قال ره ويطهر بالنار ما احالته المراد بالاحالة تصييره رمادا او دخانا للاجماع او نحوهما على اظهر
الوجهين انتهى تنبيه قال في لك ونقل عن الشيخ ره في ط انه حكم بنجاسة دواخن الاعيان النجسة مع انه نقل في ف اجماع الفرقة على طهارة
الاعيان النجسة بصيرورتها رمادا انتهى وظاهر هذا الكلام رمي الشيخ بالتناقض ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان الشيخ ره قال في
كتاب الاطعمة من ط ما لفظه اما ما يقطع بنجاسته قال قوم دخانه نجس وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه عن روايته اصحابنا وقال اخرون
وهو الاقوى عندي انه ليس بنجس فاما رماد النجس فعندنا طاهر وعندهم نجس انتهى وهذا كاشف عن الخطاء في النسبة لكن لا يؤاخذه
به صاحب لك لان الناقل عن ط غيره واما ثانيا فلانه على تقدير مطابقة النقل الذي حكاه للواقع لا منافاة بين الحكم بطهارة الرماد ونجاسة
الدخان لكونهما موضوعين متغايرين ومن الجائز ان يتحقق الاستحالة في الرماد دون الدخان كما قيل في دخان الدهن النجس
من بقاء شيء من الاجزاء الدهنية غير مستحيل في الدخان الثالث ان الحكم بالنجاسة معلق على الاسم فيزول بزواله ثم ان صاحب ك ره
بعد الاستدلال بهذه الوجوه الثلثة على الطهارة قال ولا معارض لذلك الا التمسك باستصحاب حكم الحالة السابقة وهو لا يصلح للمعارضة
لما بيناه مرارا من ان استمرار الحكم يتوقف على الدليل كما يتوقف عليه ابتداؤه الرابع ما عن العلامة في المنتهى من ان النار اقوى من الماء
في ازالة النجاسة والظاهر ان نظره في ذلك الى ان الماء يزيل العين وقد لا يزيل الاثر بخلاف النار فانها تزيل العين والاثر بل نفس المحل الذي
عرضته النجاسة بمعنى انها تخرجه عن حقيقة الى حقيقة بالاستحالة وهذا لا يفيد التطهير عند عدم تحقق الاستحالة الخامس ما رواه الشيخ ره
في الصحيح عن الحسن بن محبوب انه سئل ابا الحسن ع عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه
بخطه ان الماء والنار قد طهراه وقد تمسك به الشيخ ره في ف وتبعه غيره واعترضه المصنف ره فيما حكي عن المعتبر بان من المعلوم ان الماء الذي
يمازج هو ما يجبل به وذلك لا يطهر اجماعا والنار لم يصيره رمادا وقد اشترط صيرورة النجاسة رمادا وصيرورة العظام والعذرة رمادا
بعد الحكم بنجاسة الجص غير مؤثر طهارته انتهى ورام صاحب ك تتميم الاستدلال بها على وجه يندفع به اعتراض المصنف ره فقال بعد ذكرها
وجه الدلالة ان الجص يختلط بالرماد والدخان الحاصل من تلك الاعيان النجسة ولولا كونه طاهرا لما ساغ تجصيص المسجد به والسجود
عليه والماء غير مؤثر في التطهير اجماعا كما نقله في المعتبر فتعين استناده الى النار وعلى هذا فيكون اسناد التطهير الى النار حقيقة والى الماء مجازا
او يراد بهما المعنى المجازي ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب ضمنا من جواز تجصيص المسجد به ولا محذور فيه انتهى ثم ان
صاحب الذخيرة اوضح اعتراض المصنف ره واجاب عن جواب صاحب ك فقال ومحصل الاشكال من وجهين الاول باعتبار اسناد التطهير الى
الماء وذلك لان تطهير الماء اما ان يكون لنفس الجص او للعذرة الموقدة عليه لا وجه للاول لان تطهير الجص فرع حصول النجاسة له و
في نجاسته بدخان الاعيان النجسة اشكال وعلى تقدير تسليم حصول النجاسة له كيف يطهر بالماء الممازج مع انه غير مطهر اجماعا ولا وجه
للثاني لان العذرة الموقدة عليه ان خرجت عن حقيقتها خروجا يوجب دخولها تحت الاجسام الطاهرة لم يحتج الى تطهير الماء فلم يصح اسناد
التطهير الى الماء وان بقيت على ما كانت عليه لم يفدها الماء طهارة الثاني باعتبار اسناد التطهير الى النار وذلك لما عرفت من ان ذلك
فرع حصول النجاسة للجص وفيه اشكال وعلى تقدير التسليم لم يصيره النار رمادا فكيف يطهره ثم قال ويمكن الجواب بان مراد السائل
ان العذرة الموقدة على الجص يختلط به وغرضه استعلام حالها بعد الاحراق فانها لو كانت نجسة لزم نجاسة الجص المختلط بها لملاقاتها له
برطوبة الماء الممتزج به فاجاب بان الماء والنار قد طهراه على ان يكون من الطهارة المستندة الى الماء معناها اللغوي لان الماء يفيد الجص
نوع تنظيف يوجب ازالة النفرة الحاصلة من اشتماله على العذرة والعظام المحرقة وهذا غير مناف لارادة المعنى الشرعي من تطهير النار اذ
لا مانع من الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا دلت القرينة عليه ويحتمل ان يراد منهما المعنى المجازي ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما

علم من الجواب ضمنا وعلى هذا فاندفع الاشكال بحذافيره انتهى ولا يخفى ان السؤال انما هو عن الجص وظاهر السياق يقتضي عود الضمير المنصوب في
طهراه الى الجص لكن مقتضى ما ذكره في ك هو ان السؤال عن الجص انما هو باعتبار اختلاطه بالرماد والدخان الحاصلين من احراق العذرة
وعظام الموتى وبهذا الاعتبار يصح عود الضمير المنصوب اليهما نظرا الى انهما اذا طهرا بالاحراق فلا يصير الجص متنجسا بسبب اختلاطه بالرماد الحاصل
منهما بل يتعين عود الضمير اليهما نظرا الى عدم صلاحية الجص للطهارة بالنار ولم يصر رمادا وانما حصل فيه الطبخ وح فلا بد من توجيه افراد
الضمير المنصوب بعوده الى الموقد المفهوم من لفظ يوقد في السؤال وح يبقى الكلام في المعنى الذي استعمل فيه طهراه فنقول اما المعنى الاول من
المعنيين المذكورين في كلامه فهو مبني على جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وقد يمنع لكن مع التسليم يقال القرينة هيهنا هي
الاجماع على ان الماء القليل لا يطهر مثل الجص مما يرسب فيه وانه لا معنى لتطهير الماء لتلك الاعيان النجسة بعد تطهير النار اياها بالاستحالة لان
الطهارة امر معنوي بسيط غير قابل للتبعيض وان قلنا بكونها قابلة للتخفيف كما في الغسل المتعدد لبعض النجاسات على قول من قال بان
النجاسة تخف فتحصل الطهارة بالتدريج لا بالغسلة الاخيرة دفعة لم نلتزم بمثله في النار والماء اذ لم يقل احد بان ما استحال بالنار او بغيرها
يتوقف تمام طهارته على الغسل بالماء واما المعنى الثاني منهما وهو ان يكون المراد بالطهارة المسندة الى الماء والنار هو المعنى المجازي اي
مطلق النظافة فانه وان كان ربما يسبق اليه في بادي النظر اشكال وهو ان مثل ذلك امر عادي لا حكم شرعي فلا يكون من وظيفة الحجة ع بيانه
لكنه يندفع الاشكال بادنى تامل نظرا الى ملاحظة اقتران الجواب بالسؤال اذ قد ذكر فيه انه يجصص المسجد بذلك الجص واستعلم عن جواز
السجود فحيث اجاب بانه قد حصل النظافة فيما كان موجبا لقذارة الجص المشكوك فيها عند السائل لزم امران احدهما جواز السجود
عليه وثانيهما تقرير جواز تجصيص المسجد به وكل من الامرين يلزم الطهارة على ما نراه واما على مذهب صاحب ك من انكاره قيام الدليل
على اشتراط طهارة محل الجبهة فالامر الثاني عنده يصير دليلا على تطهير النار لتلك الاعيان لان تنجيس المسجد حرام ولهذا قال ره في ذيل
العبارة المذكورة ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب ضمنا من جواز تجصيص المسجد به ولا محذور فيه انتهى وعلى هذا فلا
يبقى اشكال في الاستدلال بالصحيحة المذكورة واما ما اورده المحقق البهبهاني في حواشي ك على المعنى الثاني معلقا على قوله ويكون الطهارة
الشرعية آه بقوله لكن على هذا لا يظهر ان المطهر ما ذا والمطهرات محصورة معروفة لم يوجد فيها شيء في المقام فتامل انتهى فيعلم سقوطه مما فصلناه
وان المطهر انما هو النار للاجماع على عدم تطهير مثل ذلك الماء للجص على تقدير تنجسه ولعدم تحقق معنى للتطهير بعد التطهير ثم انه بقي مما يتعلق بكلام
صاحب ك امران الاول انه ره ذكر ان الجص يختلط بالدخان والرماد وهذا بالنسبة الى الدخان في غاية الخفاء لان المفروض ان ما كان يوقد
كان على الجص لا تحته وح لا يعلق من الدخان لتصاعده شيء من اجزائه بما تحته ولو انعكس الامر بان كان الايقاد تحت الجص كما هو داب هذا
الزمان في طبخ الجص انعكس الحال بمعنى ان الرماد لا يختلط بالجص لكن يمكن ان يقال انه يعلق به شيء من اجزاء الدخان ويبقى منه فيه جرم ولو قيل
انه عند ايقاد العذرة او عظام الموتى على الجص بوضع بعضها على بعض فيحصل من دخان التحتاني جرم في الفوقاني قلنا ان ذلك الجرم
يستحيل رمادا بالاحراق عند استحالة الفوقاني في نفسه رمادا بالاحراق وقد اجاد كاشف اللثام حيث قصر دلالة الحديث على الرماد
فقال ويمكن ارادة طهارة الرماد من صحيح الحسن بن محبوب انتهى الثاني ان صاحب ك قد قال في رد الاستدلال بصحيحة زرارة على تطهير الشمس
في المسئلة السابقة انه قد بينا فيما سبق في الروايات من حيث المتن بجواز حمل الطاهر على المعنى اللغوي لعدم ثبوت كون المعنى المصطلح عليه بين
الاصحاب حقيقة عرفية عندهم ع انتهى وظاهره انكار ذلك ولكنه ره في هذا المقام يظهر منه الاعتراف بما انكره هناك بدلالة قوله ره او يراد
بهما المعنى المجازي ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب ضمنا فانه يعطي ان المراد بالمعنى المجازي هو المعنى اللغوي وان الطهارة
الشرعية هي المعنى الحقيقي اللهم الا ان يقال ان اطلاق المجازي في كلامه مبني على الالتفات الى عرف الاصحاب فان المعنى اللغوي معنى
مجازي بالنظر الى عرفهم دون عرف الائمة ع ولكنه في غاية البعد لان التعبير بالحقيقي والمجازي يجب ان يكون بالنظر الى العرف الذي جرى فيه
الاستعمال هذا وبقي مما يتعلق بنفس الحديث شيء وهو ان عظام الموتى غير محكوم بنجاستها شرعا لعدم كونها مما تحله الحيوة والذي يعطيه الحديث
المذكور ظاهرا هو نجاستها الا ان يؤل السؤال الى انه يوقد عليه النجس وغير النجس وهو من البعد بمكان او يقال ان المراد عظام الحيوان الذي هو
من قبيل نجس العين كالكلب والخنزير وهو خلاف ظاهر قوله عظام الموتى والا كان اللازم ان يقول وعظام نجس العين من الحيوان و
عظام الكلب والخنزير فالاضافة ظاهرة في اعطاء الوصف العنواني الذي هو موضوع الحكم ومناطه ويمكن الجواب بان عظام الموتى لا تنفك
غالبا عن اتصال شيء من الاجزاء المحكوم بنجاستها كالجلدة التي هي حاجزة بين العظم ولا اقل من اتصال شيء جزء منها اذ ليس من المعهود

ابقاد العظام البالية مع الدهن او بدونه هذا كله بناء على عود الضمير المنصوب في طهراه الى الموقد ويستفاد من بعض المحققين ره ان الضمير يعود الى
الجص وان وجود الكلام المشتمل عليه يقدح في الاستدلال بالحديث على بعض الوجوه دون بعض لانه قال بعد بيان الاستدلال على ان الغالب
ان الجص يلاقي دخان العذرة والعظام ورمادهما فلولا طهارتهما لم يجز تجصيص المسجد بذلك الجص الملاقي ما لفظه نعم يبقى الكلام في
التعليل بان الماء والنار قد طهراه وعدم استقامته بظاهره مع امكان حمله على بعض المحامل لا يقدح بالمطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله
بذلك يدل على ان العلة ليست هي طهارة الرماد والدخان بل ظاهر الرواية ان الجص يتنجس بملاقاة نفس العذرة والعظام لكن النار
والماء طهراه الا ان يحمل التطهير على ازالة النفرة الحاصلة من ملاقاة العذرة والعظام والا فالجص في نفسه لا ينفعل بدخان العذرة و
رمادها بطهارتهما ويحتمل ارادة التطهير الحقيقي بناء على ملاقاة الجص للرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام عند اشتعالهما بالنار فانه
الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا ثم قال وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تجصيص المسجد بذلك الجص مع عدم خلوه عن الدخان
والرماد ونحوها المروي عن قرب الاسناد عن الجص يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا باس هذا ما اهمنا ذكره من كلام ذلك
المحقق ومقتضاه ان قوله ع ان الماء والنار قد طهراه علة المعلول غير مذكور وهو جواز تجصيص المسجد بذلك الجص وجواز السجود عليه ولا
يخفى ان قوله اللهم الا ان يقال استثناء من عدم القدح فيكون ما ذكره في ذيله قادحا في الاستدلال نظرا الى ان الجص قد تنجس
بملاقاة نفس العذرة والعظام ولم يحصل فيه الاستحالة فكيف يطهر بالنار وبدون احالتها اياه وان قوله الا ان يحمل استثناء من الاستثناء
فيكون مقتضيا عدم القدح في الاستدلال من حيث استلزامه عدم انفعال الجص بدخان العذرة ورمادها بطهارتهما وقوله ويحتمل اشارة
الى عدم القدح من وجه اخر مبني على ارادة التطهير الحقيقي نظرا الى انه وان تنجس الجص بملاقاة الرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام لكنه
لما انطبخ بالنار حصلت فيه الطهارة وسيجيء انشاء الله ان منهم من استدل بهذه الصحيحة على ان النار تطهر بطبخ الاجر والخزف ايضا فيكون
تطهيرها لما احالته اولى بالاذعان فيثبت تطهير الرماد والدخان بالاولوية فهذا الاحتمال الاخير وانكان عين ما ذكره في ذيل قوله اللهم الا
ان يقال في بادي النظر الا انه يفارقه في ان ذلك مبني على عدم حصول الاستحالة في الجص وهذا مبني على الالتفات الى العمل بالرواية وانكان
تاثير النار بمجرد الطبخ للجص وقد حصل وان لم يحصل الاستحالة فيه فتدبر واحتج للنجاسة بوجوه الاول ما حكي عن فخر الدين ره من اصالة بقاء
النجاسة الثاني ما حكي عن المعتبر من ان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وتلك الاجزاء باقية فتكون
النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى وحكي مثله عن المنتهى الثالث ما عن فخر الدين ره ايضا من ان الاسم امارة ومعرف
فلا يزول الحكم بزواله ومقتضى الوجه الاول هو الشك في بقاء النجاسة ولذلك تمسك بالاستصحاب ومقتضى الوجهين الاخيرين دعوى
العلم ببقاء النجاسة من حيث بقاء المعروض الا ان يؤل الامر الى عدم الدليل على زوال النجاسة بتغير الوصف وارتفاع الاسم لكن ظاهر قول
المصنف ره في الوجه الثاني لانتفاء المقتضي هو العلم بانتفائه بل ظاهر فخر الدين في قوله فلا يزول بزواله ايضا ذلك ونحن نقول ان التمسك باستصحاب
بقاء النجاسة لا يتم الا مع بقاء الموضوع وتحقيقه في المقام يتوقف على تحصيل ما جعل موضوعا فيما نحن فيه فانكان موضوع النجاسة هو
عنوان العذرة الجامعة للمادة والاوصاف فقد زال الموضوع قطعا بصيرورته رمادا وان بقي الجسم الذي هو قوامها بالفعل وانكان موضوعها
هو الجسم فهو باق ولا يتم تحصيله الا بعد الكلام على الوجهين الاخيرين فنقول اما ما ذكره المصنف ره من ان النجاسة قائمة بالاجسام النجسة
لا باوصافها فانه مجرد دعوى يطالب عليها بالبرهان واما ما ذكره فخر الدين من ان الاسم معرف وامارة ففيه ان ذلك يقتضي سد باب المحا
ورات لاستلزامه الاجمال في اغلب الخطابات من جهة عدم العلم بالموضوع فيلزم عدم حصول العلم بما يدور مداره الحكم نعم قد يتفق تخلف
الحكم عن الاسم فيزول ويبقى الحكم لكن الاصل الاصيل الذي هو مقتضى ظواهر الالفاظ التي يتوقف عليها التحقيق والتحصيل هو دوران
الحكم مدار الاسم ما لم تقم قرينة على خلافه وقولهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء يصح اطلاقه من دون استثناء نظرا الى ان المراد بالاسماء
اسماء العناوين التي جعلت موضوعا في نظر المتكلم ولكن ليس طريق تحصيل ما هو موضوع في نظره الا الاسم الموجود فان لم تقم قرينة على
ان المراد به معنى اعم مما هو مقتضى وضعه الاصلي او معنى اخص من ذلك لزم دوران الحكم مداره وان قامت قرينة على ارادة ما هو اعم
او اخص لزم دوران الحكم مداره ايضا ولا ينافيه اطلاق قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء لما عرفت من ان مرادهم اسماء العناوين بمعنى ما
يعبر به عنها وليس مرادهم ان العذرة لو تبدل اسمها في العرف المتاخر بشيء من اسماء الاشياء الطاهرة كالماء مثلا تبدل حكمها بالطهارة
حتى يكون فيتحصل من هذا البيان الذي ابيناه ان حكم النجاسة بمقتضى الاصل اللفظي مرتب على عنوان العذرة الذي ليس الا عبارة عن الجسم

الموصوف بالصفات الخاصة ولازم ذلك ان الموضوع يزول باستحالته رمادا او دخانا او بخارا مثلا فلا يبقى لدعوى قيام النجاسة بمجرد الاجسام وان
فارقها اوصافها فتبدل العنوان بعنوان اخر وجه بل لا يبقى وجه للاستصحاب ايضا من جهة ارتفاع الموضوع الموضع الثاني في الاجسام
المتنجسة بالعرض قال صاحب المعالم ره فيما حكي عنه بعد البحث في الاعيان النجسة ما لفظه اذا عرفت هذا فاعلم ان مورد الخبر كما علمت
هو استحالة عين النجاسة وقد وقع في كلام اكثر الاصحاب فرض المسئلة كما في النص وعمم بعضهم الحكم على وجه يتناول المتنجس ايضا نظرا
الى ان ثبوت ذلك في الاعيان النجسة يقتضي ثبوته في المتنجس بها بطريق اولى وهو جيد ويؤيده ملاحظة ما قررناه في تطهير الشمس من
كون دليل النجاسة لامثال ذلك غالبا هو الاجماع وانتفاؤه بعد الاستحالة معلوم انتهى وقال في الحدائق بعد نقله ما نصه وظاهره ان ثبوت
الطهارة في المسئلة المذكورة بالنسبة الى عين النجاسة بعد الاستحالة انما هو بالاجماع مضافا الى النص المذكور واما في المتنجس فليس الا
طريق الاولوية المؤيد بعدم الاجماع كما ذكره وفيه نظر بل الحق في الموضعين هو ما قدمنا ذكره من تبعية الاحكام للتسمية التابعة للحقيقة
التي عليها ذلك الشيء انتهى وقال في الذخيرة ما صورته مورد الحديث وكلام كثير من الاصحاب هو استحالة عين النجس وعمم بعضهم الحكم بحيث
يتناول المتنجس ايضا تعويلا على ان ثبوت ذلك في اعيان النجاسات يقتضي ثبوته في المتنجس بها ايضا بطريق اولى وللتامل فيه مجال والحكم باحد
الطرفين لا يخلو عن اشكال انتهى ففي المسئلة وجهان بل في الجواهر او قولان وفي المستند ما يدل على وجود القولين وعلى مصيره الى قول ثالث
وهو التفصيل بين الدخان وغيره مع انه افتى في دخان الاعيان النجسة بالطهارة لانه قال واما استحالة المتنجسات فالحقها جماعة باستحالة
النجس في حصول التطهير بها ونفى بعضهم الالحاق وهو كذلك في غير الدخان لما ذكرنا يعني استصحاب النجاسة واما الدخان فالظاهر طهارته
لخروج الجسم به عن قابلية النجاسة فلا يجري فيه الاستصحاب لانه ليس جسما عرفا ولهذا لا ينجس الدخان الطاهر حيث يمر على النجاسات الرطبة
انتهى احتج القائلون بالطهارة بوجوه احدها الاجماعات المنقولة التي منها ما في التذكرة حيث قال نجس العين لا يطهر بحال الا الخمر
تتخلل والنطفة والعلقة والدم في البيضة اذا صارت حيوانا اجماعا ودخان الاعيان النجسة عندنا وهو احد وجهي الشافعي وما احالته النار
عندنا انتهى ومنها ما في جامع المقاصد حيث قال عند قول العلامة ره ويطهر النار ما احالته المراد بالاحالة صيرورته رمادا او دخانا للاجماع
او لهما على الطهر الوجهين انتهى فان اطلاق ما احالته النار شامل لنجس العين والمتنجس خصوصا مع تصريحه في التذكرة بعد ذلك بان العجين
النجس اذا استحال بالنار يصير طاهرا وكذا اللبن المضروب بماء نجس او ببول يطهر باحراقه اجرا معللا بان النار احالت الاجزاء الرطبة ومنها ما في
كشف اللثام من ان الناس مجمعون على عدم التوقي من رماد النجاسات وادخنتها وابخرتها انتهى فان النجاسات تشمل الذاتية والعرضية و
منها ما عن المحقق البهبهاني ره من ان المستفاد منهم الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس ومنها ما عن مفتاح الكرامة من انه لعله الظاهر من
اطلاق الفقهاء بل يستفاد منهم الاجماع عليه قال في الجواهر بعد نقله وهو كذلك وانكان قد اقتصر بعضهم على ذكر النجاسة بل حكي عن الاكثر
لكن ملاحظة كلماتهم في البحث عن طهارة الطين بالخزفية والاجرية ونحوهما مما يشرف الفقيه على القطع بعدم فرقهم بين النجس والمتنجس ضرورة
بحثهم في ذلك من حيث كون ذلك استحالة وعدمه والا فلو فرض استحالة ذلك الى الرماد ونحوه مما يقطع باستحالته كان من المسلم على
طهارته وقد صرح كما لحظت اطلاقهم او اكثرهم طهارة الكلب ونحوه بالملحية مثلا الشامل لما لو تنجس الماء به ثم صار هو معه ملحا انتهى ثانيها اصالة
الطهارة وتقرير التمسك بها وقع في كلامهم على وجهين الاول ما اشار اليه صاحب المعالم ره من ان دليل نجاسة المتنجسات غالبا هو الاجماع
اذ لم يقع في النصوص تصريح بتنجس كل صنف من اصناف الاجسام بملاقاة النجاسة وانتفاء الاجماع بعد الاستحالة معلوم واستصحاب حكم
الاجماع في محل الخلاف لا يجري فيرجع الى اصالة الطهارة الثاني ما ذكره صاحب الجواهر ره وهو انا ان قلنا بان النار من المطهرات التعبدية
كما يومي اليه ذكرهم لها مستقلة للاجماع وغيره مما تقدم مما يمكن شموله للنجس والمتنجس حتى في خبر الجص على احد الوجوه فلا اشكال في الحكم بالطهارة
وكذلك ان قلنا بكون ذلك للاستحالة لظهور عدم جريان الاستصحاب فيه بل لعله من المنكرات في العادات ومنه ينقدح الشك في شمول ادلة
المثل بل قد يدعى ظهورها في غيره فيبقى اصل الطهارة المؤيد في بعض الاحوال بعموم ما دل على طهارة المحال اليه كالملح ونحوه وبما سمعته في
بيان منشأ الشك سالما عن المعارض انتهى ثالثها كون المتنجس اولى من النجس بحصول الطهارة فيه ورابعها كون النار اولى من الماء لانها ابلغ
منها في الازالة ومعلوم ان الماء يطهر الاجسام المتنجسة فالنار اولى بذلك خامسها صحيحة ابن محبوب الدالة على تقرير جواز تجصيص المسجد
بالجص الموقد عليه عظام الموتى والعذرة مع ان العظام متنجسة لا نجسة غالبا والعذرة لا تخلو عن التراب الملتصق به ومعلوم ان رماد
العظام وذلك التراب الملتصق بالعذرة يختلطان بالجص بناء على مفروض سؤال السائل من ايقاد العظام والعذرة على الجص لا تحته ولولا

طهارة المتنجس بالاستحالة لم يكن لتقرير تخصيص المسجد والسجود عليه وجه حجة القول بالنجاسة هو ان الحكم بالطهارة بالاستحالة انما يتم بانتفاء
الموضوع الذي علق عليه شرعا وصف النجاسة وانتفاء ذلك الموضوع وان تحقق في استحالة الاعيان النجسة لكنها لا تتحقق في استحالة ا
المتنجسات ووجه الفرق هو ان الحكم بالنجاسة في الاولى معلق على الصورة النوعية كالكلبية ونحوها بخلاف الحكم في الثانية فان الحكم با
لتنجس بملاقاة النجاسة مع الرطوبة ليس معلقا على الصورة النوعية كالخشبية فاتصاف الخشب بالنجاسة انما هو لكونه جسما لاقاه نجاسة لا
لكونه خشبا لاقته النجاسة وهذه الدعوى قد يستشهد عليها بالوجدان وقد يستشهد عليها بما اشتهر في الفتاوى وجرى في معاقد الاجماعات
من ان كل جسم لاقى نجاسة برطوبة فهو نجس فانه يكشف عن ان النجاسة العارضة انما تعرض الجسم وتقوم به دون الصورة النوعية ثم انه
قد يشتد اركان هذا الاستدلال بان يقال انه قد تحقق الاجماع على ان تنجس الطاهر بحسب الذات بملاقات النجاسة انما هو من حيث كون
الاستحالة مطهرة وان كان محققا الا ان تحققه انما هو في الجملة لا بحسب القضية الكلية فلا يجدي كما انه لا ينافي الاجماع الاول واما الاجماع
على كون الاستحالة مطهرة لخصوص المتنجس فانما هو اجماع منقول فيلزم بناء على عدم حجية الاجماع المنقول وقوع الشك في بقاء النجاسة
بعد الاستحالة فيكون استصحابها محكما سالما الى ان يثبت الرافع للنجاسة واجيب عن ذلك بان الوجدان لا مسرح له في المقام فلا بد
من قيام الدليل لكون المدعى من قبيل ما يتجه عليه الانكار واما التمسك بالاجماع فقد قيل في دفعه اولا ان المراد بالجسم المضاف
اليه لفظ كل في معقد الاجماع انما هي الاجسام التي هي ذوات الصورة النوعية فقولهم كل جسم بمنزلة تعدادها مثل ان الخشب اذا لاقى
نجاسة تنجس وان الثوب اذا لاقى نجاسة تنجس وهكذا الى اخر الصور النوعية ومعلوم انه لو كان التعبير على هذا الوجه لم يكن اشكال في كون
معروض النجاسة هي الصور النوعية وكان اللازم انتفاؤها بانتفاء تلك الصور فكذا الحال في التعبير بالجسم الذي اقيم مقامها لاداء عموم
الحكم لجميع الاجسام الملاقية للنجاسة لافادة مجرد كون الملاقاة سببا للنجاسة اذا كانت برطوبة في احد المتلاقيين فالكلام مسوق لبيان
حكم اخر غير بيان اناطة الحكم بالجسمية وح لا يتم الاستدلال بمعقد الاجماع على ذلك وبتقرير اخر الحكم ثابت لاشخاص الجسم الخارجية لكون
كل فرد من المصاديق موضوعا بخصوصه فلا ينافي ثبوته لكل واحد من حيث نوعه او صنفه الذي تقومت النجاسة به فقولهم كل جسم لاقى
نجسا فهو نجس مسوق لبيان كون الملاقاة سببا لسراية النجاسة من دون تعرض للمحل الذي يتقوم به فهو نظير قول الطبيب ان كل دواء او كل
ماكول او كل جسم له خاصية وتاثير من التبريد او التسخين او دفع الامراض او احداثها ومن المعلوم ان الخواص والتاثيرات انما هي مستنده
الى الانواع دون الجسمية او غيرها مما جعل موضوعا في صورة القضية ويشهد بكون ما ذكرناه من معقد الاجماع مسوقا لما ادعيناه ان
ان الفقهاء رض قد استفادوا مؤدى هذه القضية المجمع عليها من الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء
وغير ذلك اذ لم يرد في النصوص قضية كلية مطابقة لمعقد الاجماع فيكشف ذلك عن استفادتهم للقضية المذكورة من تلك الادلة الخاصة
وبيانهم لها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا من حيث التعرض لما يتقوم به والا كان اللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان ا
المذكور في دليله وثانيا انا لو تنزلنا عن الدعوى المذكورة قلنا ان قيام الاجماع على نجاسة الملاقي من حيث كونه جسما مشكوك غير متحقق اذ لم يعلم
قيام الاجماع على تبعية نجاسة المتنجس للجسم الذي هو القدر المشترك غاية الامر انه محتمل معاقد الاجماعات المنقولة فح يحتمل ان يكون موضوع
النجاسة هي الصورة والحقيقة العرفية الزائلة بالاستحالة فح يشك في بقاء الموضوع بعد الاستحالة من جهة الشك في تعيين الموضوع فلا
يجري الاستصحاب لان من شرائطه القطع ببقاء الموضوع وليس هنا مقام ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم استصحاب الحكم لان الشك في
موضوعية الباقي لا في بقاء الموضوع فيرجع ح الى قاعدة الطهارة المستفادة من قولهم ع كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر وثالثا ان ما
ذكره في ذيل الاستدلال من ان استصحاب النجاسة يكون محكما سالما الى ان يثبت الرافع لها ليس في محله لان استدلال غير واحد منهم
على الطهارة بخروج المستحيل عن المسمى ظاهر في ان كلامهم ليس في الرفع وانما هو في الارتفاع بمعنى انا لا ندري ان الموضوع هي الصورة
النوعية حتى يكون مرتفعا او انه هو الجسم حتى يكون باقيا لان النجاسة قد احرزت بموضوعها المحقق ثم شك في ان الرافع لها ماذا مع
ان هناك شيئا مرتفعا قطعا وهو الصورة النوعية وشيئا باقيا وهو الجسم ولا ندري ان ايهما موضوع النجاسة تنبيهات الاول ان
ظاهر عبارة المصنف وجماعة يوهم اختصاص الاستحالة بالنار ولكن صرح بعض المحققين ره بانه لا خصوصية لها بها وحكاه عن تصريح
الشهيد الثاني ره ايضا في روض الجنان ثم قال ولعله يشعر به يعني بعدم الخصوصية استدلال العلامة ره في المنتهى بخروج الدخان عن مسمى
النجاسة نعم ربما يوهم الاختصاص استدلاله ره في المنتهى ايضا بان النار اقوى في ازالة النجاسة من الماء كما يوهمه بعض الاخبار الغير المعمول

بها مثل ما ورد في الدم الواقع في القدر التي يغلي ما فيها من ان النار تأكل الدم وما ورد من تعليل طهارة العجين الذي تنجس بالتخمير بان النار
اكلت ما فيه وكالتعليل في صحيحة الحسن بن محبوب المتقدمة فانه بظاهره غير معمول به لكن هذه الروايات لا عبرة بها واما كون النار اولى
من الماء ففيه اولا ان اشعاره لا اثر له لانه كما دل على خصوصية النار كذا دل على خصوصية في المفضل عليه فلا يعطي كون النار اقوى
من الملح او التراب الذي ياكل الجسم المتنجس ويذهب عين النجاسة واثرها كالنار وثانيا انه يمكن دعوى العكس بان يقال ان النار لا تطهر
الا مع اذهاب العين والاثر بالاستحالة بخلاف الماء فانه يطهر بمجرد ازالة العين وان بقي الاثر فهو اقوى وكون النار اقوى من حيث
ازالة الاثر بالاحراق لا اثر له في الحكم الشرعي لانه ما لم يتحقق بها الاستحالة المذهبة للاثر ايضا لا تطهر وكانه الى هذا اشار بعض المحققين ره حيث
قال واما اولوية النار في الازالة من الماء ففيه ما لا يخفى انتهى الثاني انه لا اشكال في صيرورة العين النجسة رمادا وكذا في صورة العين
المتنجسة رمادا على القول بان الاستحالة مطهرة للاعيان المتنجسة ايضا وانما الكلام في الدخان من حيث انه مثل الرماد ام لا فالذي
صرح به جماعة هي الطهارة بل نفى عنها الخلاف السرائر فقال في كتاب الاطعمة ولا يجوز الاستصباح به يعني الدهن النجس تحت الظلال
لا لان دخانه نجس بل تعبد تعبدنا به لان دخان الاعيان النجسة ورمادها طاهر عندنا بغير خلاف بيننا انتهى وقد تقدم في الموضع ا
الثاني نقل الاجماع من التذكرة وجامع المقاصد وكشف اللثام وقال في الذكرى بعد الحكم بطهارة الرماد استنادا الى الاجماع الذي
نقله الشيخ وصحيحة ابن محبوب ما نصه وكذا الدخان للاجماع على عدم توقي دواخن الاعيان النجسة انتهى والذي حكى عن الشيخ في ط هو ان
دخان الدهن النجس نجس ولكن هذه الحكاية خطاء لانه قال في كتاب الاطعمة من ط وروى اصحابنا انه يستصبح به تحت السماء دون السقف
وهذا يدل على ان دخانه نجس غير ان عندي ان هذا مكروه فاما دخانه ودخان كل نجس من العذرة وجلود الميتة كالسرجين والبعر و
عظام الميتة عندنا ليس بنجس واما ما يقطع بنجاسته قال قوم دخانه نجس وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمنا من رواية اصحابنا وقال
اخرون وهو الاقوى عندي انه ليس بنجس هذا ما اهمنا من كلامه ره ونقل في السرائر ايضا بهذا الوجه الذي حكيناه ويظهر من الذخيرة
التوقف في الحكم فانه قال فيها ذكر جمع من الاصحاب ان الدخان المستحيل من الاعيان النجسة طاهر ايضا كالرماد ولم اقف على نص وربما
ينظر الى ان تغير الحقيقة فيه اقوى من الرماد فيثبت فيه الحكم لمفهوم الموافقة وفيه تامل ويعزى الى بعضهم نقل الاجماع عليه وتردد في طهارته
المحقق ره في الشرايع ولم يذكره في المعتبر وينسب الى الشيخ ره في ط القول بنجاسة دخان الدهن النجس معللا بانه لا بد من تصاعد بعض اجزائه
قبل احالة النار لها بواسطة السخونة وفي التعليل نظر وقال المصنف ره في النهاية بعد الحكم بطهارة الدخان مطلقا للاستحالة كالرماد انه لو استصحب
شيئا من اجزاء النجاسة باعتبار الحرارة المقتضية للصعود فهو نجس ولهذا نهى عن الاستصباح بالدهن النجس تحت الظلال لعدم انفكاك
ما يستحيل الى الدخان عن استصحاب اجزاء دهنية اكتسبت حرارة اوجبت ملاقاة الظلال وفيه تامل انتهى ما في الذخيرة واقول يعلم مما
قدمنا صحيحه من سقيمه ثم اقول لولا الاجماعات المنقولة على طهارة الدخان مطلقا كان القول بنجاسة خصوص دخان الدهن النجس
لا يخلو من قوة لان اجزائه من جهة اللطافة الكائنة فيه يتصاعد الطفها واصفاها بسبب تاثير الحرارة فيه من دون حصول الاستحالة كما
يشهد بذلك اخبار المباشرين لصنع المداد فانهم ياخذون الاجرام الحاصلة من تصاعد دخان النفط المتراكمة على الصفحة الموضوعة
فوق السراج ويضعونها في قرطاس ويلطخونه بالعجين ثم يضعونه على صخرة موضوعة في وسط تنور ثم يخرجونه فيجدون القرطاس قد جذب
الدسومة الكائنة في تلك الاجرام ويقولون انه لولا العمل المذكور لم يحصل الجريان في المداد لمنع الدسومة عنه لكن الاجماعات المذكورة
تورث الوثوق ويؤيدها عدم مخالف قد حكم بالنجاسة صريحا وقد تقدم ان نسبة القول بها الى الشيخ ره خطاء الثالث انه حكى عن العلامة
ره انه قال في المنتهى ان البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر يحكم بنجاسته الا ان يعلم تكونه من
الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس فانها طاهرة انتهى وقال في الجواهر لعل مراده بل هو الظاهر الاجزاء المائية
التي تتصاعد مع البخار وتجتمع ولذا حكم بالطهارة مع العلم بتكونها من الهواء بل هو ظاهر في عدم نجاسة ذلك البخار عنده نعم قد ينافيه ما في
تعليقه الطهارة على العلم اذ المتجه العكس بل قد ينافيه في اصل نجاسة هذه الاجزاء بما تقدم انفا كما انه يستفاد منه ان المستحيل الى شئ لو
رجع الى المستحال منه لا يرجع حكم النجاسة وهو كذلك للاصل لكنه انما يتم في المتنجس دون عين النجاسة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام مبني
على ان الحرارة تحيل الماء والرطوبات بخارا وان البخار عبارة عما استحال منها لكن يبقى في خلال المستحيل اجزاء مائية غير مستحيلة فتلك
الاجزاء الغير المستحيلة وان كانت نجسة الا ان المستحيل طاهر وقد ذكر مثل ذلك في دخان الدهن النجس حيث اشار الى ان تلك الا

الأجزاء الدهنية تنجس بسبب اجزاء الدخان بسبب ملاقاة بعضها البعض وذكر انه يؤيد قاعدة قبول الأجسام النجاسة لكن قد يمنع بشهادة
السيرة وحكمهم بطهارة الأبخرة التي تمر على الأعيان النجسة انتهى وعلى ما ذكرناه يبتني استظهاره من كلام العلامة ره عدم نجاسة
نفس البخار حيث خص النجاسة بالنداوة المجتمعة من البخار وحاصل جميع ما ذكر هو ان البخار ما استحال من الماء ويصحبه اجزاء مائية
وان المستحيل طاهر وتلك الأجزاء نجسة وقاعدة تنجس الأجسام وان كانت تقتضي تنجس المستحيل بغير المستحيل الا ان السيرة على
عدم التوقي تدل على الطهارة مطلقا وكأنه الى هذا اشار بقوله بل قد يناقش في اصل نجاسة الأجزاء بما تقدم انفا هذا وعلى ما ذكر من
اشتمال البخار على الأجزاء المستحيلة وغيرها يبتني ما اورده في كشف اللثام على ما حكاه عن المنتهى من القول بنجاسة ما يتقاطر من بخار
النجس الا ان يعلم تكونه من الهواء وكذا ما حكاه عن المدنيات من ان نجاسته غلب على الظن تصاعد الأجزاء المائية معه بالحرارة بقوله ويدفعه
عدم خلو البخار من ذلك عادة مع اتفاق الناس على عدم التوقي ولا يفرق الحال بين نفسه وما يتقاطر منه وهو واضح انتهى ولكنا نمنع عدم
توقي العلماء والمتدينين من نداوة البخار المعلوم حصوله من معلوم النجاسة وعدم توقي غيرهم ناشئ من جهلهم ولا عبرة به واعترض ايضا فيما
حكي عن شرح المفاتيح بعد ذكره فقال والأحتياط فيما ذكره واما الحكم بالنجاسة فربما لا يخلو عن الأشكال لان البخار غير معلوم اتحاد ماهية
الماء النجس اذ ما دام بخارا لا يكون ماء قطعا ولهذا لا يصح الطهارة بها من الحدث ولا الخبث ولا يكفي في غسل الوجه واليدين مثلا احاطة
البخار اياها وشموله لها وكذا بعد زوال العين من النجس لا يطهر المحل بمجرد شمول البخار له بل البخار الذي يصعد من الغائط والبول في الشتاء غير
ظاهر كونه نجسا معفوا عنه او غير معفو اذ يصل الى البدن والثياب البتة نعم ان اراد التصعيد بان تكون الأجزاء من النجس قد صعدها النار
لسخونتها ثم جمعت على الصقيل وتقاطر يكون الامر كما ذكره انتهى وغرضه ره هو ان الماء المجتمع على الجسم الصقيل قد حصل باستحالة
البخار اليه فمع كون نفس البخار نجسا لا يكون الماء الذي استحال نجسا ولهذا اتى بالأتيان بكلمة بل فقال بل البخار الذي من الغائط غير ظاهر كونه نجسا
ومعلوم انه مع كون نفس البخار حاله لم يعلم نجاسته كيف يكون ما استحال اليه نجسا ثم انه ره استدرك فقال انه لو صعد اجزاء من النجس الذي
يصعد منه البخار كان ذلك الماء الحاصل من البخار نجسا من جهة اشتماله على الأجزاء الصاعدة من النجس لكن فيه انا لو سلمنا كون ذلك
الماء مهية غير مهية البخار نقول ان مغايرته للبخار انما هو من قبيل مغايرة الخل للسكنجبين فانه من قبيل مغايرة الجزء للكل ومن البين ان الكل
اذا كان نجسا كان جزؤه ايضا نجسا اذ ليس ذلك من قبيل الاستحالة بل نقول ان المغايرة مطلقا ممنوعة اذ ليس البخار شيئا سوى الأجزاء اللطيفة
المائية المتلاشية المتفرقة فان لم يحاذه جسم استحال من جهة لطافته الى الهواء سريعا وان حاذاه جسم صقيل اجتمعت الأجزاء على سبيل
التدريج فحصل الماء ثم انه على تقدير كون البخار مركبا من اجزاء مائية واجزاء بخارية ربما يتأمل في سراية نجاسة تلك الأجزاء المائية الى
نفس البخار لكنه مما لا يترتب عليه فائدة لعدم انفكاك شيء منهما عن الآخر حتى يترتب على البحث عن تنجس نفس البخار اثر واعترض ايضا في
الذخيرة بعد ذكر العبارة بان الظاهر ان الحكم بالطهارة غير متوقف على العلم بالتكون من الهوا بل يكفي فيه احتمال ذلك فتدبر انتهى واليه
اشار في عبارة الجواهر بقوله نعم قد يناقش في تعليقه الطهارة على العلم ثم انه يبقى هنا شيء وهو ان ما ذكره في الجواهر من انه يستفاد منه
ان المستحيل الى شيء لو رجع الى المستحال منه لا يرجع حكم النجاسة لم يحصل منشأ استفادته لأنه ان استفاده من حكم العلامة ره بنجاسة
الماء الحاصل من بخار النجس فهو غير مناسب لأنه قد رجع حكم النجاسة وان استفاده من حكمه بطهارة الحاصل من الهوا فانه ليس مستحيلا من
النجس ضرورة فضلا عن فرض حصوله من الهوا بذلك تنبيهان الأول انه قال فيما حكي عن شرح المفاتيح متعلقا بما تقدم من عبارة المنتهى
انه لو تم ما ذكره فانما يتم بالنسبة الى ما علم يقينا انه بخار النجس واما اذا احتمل كونه من الهوا او غيره ولو باحتمال بعيد في غاية البعد لم يضر لما
عرفت من ان الحكم بالنجاسة فرع القطع واليقين ولا يكفي الظن والتخمين بل الظن المتاخم للعلم ايضا ثم قال ومما ذكر ظهر حال القطرات
النازلة من سقف الحمام وامثاله من الابخرة المتصاعدة من بئر الكنيف وامثاله وكذا الابخرة المتصاعدة من سطوح ارض الحمام و
جدرانه وبخار نفس الحمام مع ان التنزه من غالب ما ذكر حرج وعسر البتة وربما كان حرجا عظيما ويدل على ما ذكر ما طريقة الأئمة ع والفقهاء
والمسلمين في الأعصار والأمصار انتهى وما ذكره من عدم وجوب التجنب عما لم يعلم حصوله من النجس في محله للاصل مضافا الى السيرة وان كان
الظاهر ان عمل المتدينين ايضا مستند الى الأصل فليس في المقام الا مستند واحد الثاني انه يظهر من بعض المحققين ره التفصيل في مسئلة
البخار فانه ره بعد ان ذكر كلام المنتهى واستجوده وعلله بعدم استحالة الماء المتصاعد قال ويشكل مع تغاير الحقيقة عرفا كما في العرق والجلاب
المتخذين من الماء النجس في الورد او غيره اما المتخذ من الماء القراح فالظاهر نجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة ولا تنافي بين طهارة البخار وان

اشتمل على تلك الاجزاء المائية ونجاسة تلك الأجزاء عند اجتماعها وصدق الماء عليها انتهى وانت خبير بما فيما ذكره من الامرين اما الاول فلانه
بعد تسليم عدم تحقق الاستحالة في القراح يتضح طريق عدم تحققها في غيره لان الجلاب مثلا انما يحصل من بخار الماء الذي يغلي في القدر وفيه
الورد الذي افاد الماء الذي يغلي فيه عطرية فالتغير في الجلاب من جهة طيب الرائحة انما حصل من اختلاط الماء الذي في القدر بالورد واكتسابه
منه الطيب لا من قوة النار والمؤثرة ازيد من تأثيرها في الماء القراح ومعلوم ان التغير الحاصل من الخليط لا يصير استحالة والا لزم طهارة الدبس
النجس اذا مزج بالخل مثلا وبطلانه واضح واما الثاني فلان مساق كلامه يعطي ان المستحيل اذا رجع الى المستحال منه عاد حكمه كما يشعر بذلك
تقييده نجاسة تلك الأجزاء بالاجتماع وصدق الماء عليها وكان مبناه انه عاد الموضوع فعاد الحكم لكن يتجه عليه انه اذا فرض حصول الاستحالة
بصيرورة الماء بخارا فصيرورة البخار ماء يحتاج الى استحالة اخرى فيصير الموضوع الحاصل شيئا ثالثا ولا اقل من اصالة الطهارة على فرض
الشك والحق نجاسة الماء الحاصل من البخار المعلوم حصوله من النجس ونفس البخار اذا لم يحصل منه نداوة ليس قابلا للبحث عنه الرابع انه
هل يحكم بطهارة الفحم ام لا فقيل بالطهارة كما عرفت من عبارة المحقق الثاني ره في جامع المقاصد من حصول حالة النار بصيرورة ما احترق
فحما في اظهر الوجهين عنده وحكي عن شرح المفاتيح انه قال فيه لم اجد احدا صرح بالنجاسة الا الشهيد الثاني ره في لك وقيل بالنجاسة وهو
خيرة الشهيد الثاني ره في لك حيث قال وتطهر النار ما احالته رمادا او دخانا لا فحما او اجرا وخزفا انتهى وتوقف جماعة منهم الشهيد الثاني
ره على ما حكي عنه في روض الجنان حيث قال فيه وتطهر النار ما احالته رمادا او دخانا او فحما على احد الوجهين لا خزفا على اظهرهما انتهى
وممن وافقه صاحب الذخيرة وصاحب الحدائق ره وحكي عن البحار وشرح المفاتيح وفصل في المعالم على ما حكي عنه فقال الحق بعض المتأخرين با
لرماد الفحم محتجا بزوال الصورة فيه والاسم وتوقف والدي في ذلك وكلام المتقدمين خال من التعرض له والتوقف في محله ان كانت الاستحالة
عن عين النجاسة اما اذا كان استحالته عن متنجس كالحطب النجس فليس ببعيد طهارته نظرا الى ما قلناه في استحالة هذا النوع رمادا انتهى وقال
في الحدائق بعد نقله وهو جيد الا ان في الفرق بين عين النجاسة والمتنجس خفاء فانه ان حصلت الاستحالة والخروج عن الحقيقة الأولى
والاسم التابع لها الى حقيقة اخرى يتبعها اسم اخر فالظاهر الطهارة كما قدمنا في الموضعين والا فلا انتهى ولا يخفى ان مقتضى الاصل انما
هو بقاء الاسم التابع للحقيقة عند الشك في البقاء ولكن تبدل الحقيقة والاسم فيما نحن فيه واضح والحكم بالطهارة هو الأظهر الخامس ان الطين
النجس اذا طبخ اجرا او خزفا ففيه قولان احدهما الطهارة وهو الذي صرح به الشيخ ره في ف وحكي هو اقوى عن العلامة ره في النهاية و
موضع من المنتهى والشهيد ره في البيان وصاحب المعالم ره وهو ظاهر الذخيرة والحدائق وقواه في الرياض ثانيهما القول بالنجاسة وهو صريح
كلام الشهيد الثاني ره في لك والروضة وحكي عن الأيضاح وروض الجنان ويظهر من كلام المصنف ره في المعتبر التوقف في الحكم وهو صريح
القواعد وجامع المقاصد وظاهر الذكرى وكشف اللثام وصريح ان حجة القول الأول وجوه الأول اصالة الطهارة ويقع تقريرها على وجهين
احدهما ما تقدم في نظير المسئلة عن صاحب المعالم ره من ان النجاسة في المتنجسات انما تثبت بحكم الأجماع وان حكمه قبل الطبخ مسلم وبعده مختلف
فيه ولا يسري حكم الأجماع في موضع الخلاف وثانيهما ما تقدم عن صاحب الرياض ره من ان استصحاب النجاسة معارض باستصحاب طهارة ملاقيه
فيرجع الى اصالة الطهارة وقد صرح هو ره بانه من اصالة الطهارة المؤسسة يظهر وجه القوة في القول بالطهارة في كل ما وقع الخلاف في نجوها
فيه من الاشياء المستحيلة استحالة لا يقطع معها بالخروج عن الأسماء السابقة كصيرورة الارض النجسة اجرا او خزفا او نورة او جصا و
العود النجس فحما ونحو ذلك الثاني ما تمسك به الشيخ ره في ف من اجماع الفرقة الثالث ما تمسك به هو ره ايضا من صحيحة الحسن بن محبوب المتقدمة
واجيب عن الأول بان مورد اصالة الطهارة انما هي الشبهة الموضوعية دون الحكمية التي منها ما نحن فيه وعن الثاني بعدم ثبوته وعن الثالث
بعدم شمول الرواية لموضع النزاع الذي نحن فيه حجة القول الثاني انه لم يخرج عن مسمى الأرض كما لم يخرج الحجر عن مسماها مع كونه اقوى تصلبا
منه مع استوائهما في العلة المقتضية لذلك وهي عمل الحرارة في ارض اصابها رطوبة ومن ثم جاز السجود عليها مع اختصاصه بالارض ونباتها و
هذا الوجه قد حكي عن روض الجنان وظاهر هذا الكلام دعوى العلم ولهذا لم يضم اليه التمسك بالاستصحاب لكن المحقق البهبهاني في شرح
المفاتيح جعل مستند هذا القول عبارة عن الاستصحاب مع عدم تغير الموضوع اسما وصورة لاطلاق اسم الارض عليه واجاب عنه فيما
حكي عن المعالم فقال وعندي ان ادعاء عدم الخروج عن الاسم هنا وهم منشاؤه النظر الى الحجر وملاحظة ما ذكر من اشتراكهما في علة الصلابة
وكونها في الحجر اقوى والعرف الذي هو المحكم عند فقدان الحقيقة الشرعية وخفاء اللغوية ينادي بالفرق ويعلن بصدق اسم الارض على الحجر دون
الخزف وقد تنبه لهذا جماعة منهم المحقق ره في المعتبر فقال في بحث التيمم ان الخزف خرج بالطبخ عن اسم الارض فلا يصح التيمم به ثم ذكر جوازه

في الحجر محتجا بانه ارض اجماعا لا يبقى هذا مناف لتوقفه في طهارته لانا نقول ليس نظره في التوقف الى عدم الخروج عن الاسم لانه توقف فيما لا ريب
في خروجه وقد عرفت كلامه في التيمم وسترى كلامه فيما يستحيل بغير النار انتهى واجاب المحقق البهبهاني ره عما قرره من وجه الاحتجاج بان الحجر
ان كان هو التراب قبل الطبخ او بعده فصدق اسم التراب على الاجر والخزف على سبيل الحقيقة كما ترى لصحة السلب الآن يقال التراب ارض
حقيقة غير مطبوخ ظاهر او المطبوخية وعدمها وصفان لا يتبدل احدهما بالآخر فليس تغير الموضوع بالمهية بل بالوصف ثم قال ومع ذلك ان
الاجماع المنقول والصحيحة المذكورة حجتان للفقيه ولا يضر الاستصحاب لانه لا يعارض النص والاحتياط واضح انتهى وانت خبير بان الاجماع
المنقول في مثل هذه المسئلة التي قل من تعرض ومع ذلك اختلف اراء المتعرضين خصوصا من الشيخ ره لا يصح لنا الاستناد اليه واما الصحيحة
المذكورة فلم يظهر حصول الطهارة في الجص المتنجس بالطبخ لاحتمال ان المراد حصول الطهارة في العذرة والعظام بواسطة الاستحالة بالنار بل هو
الظاهر فلا تجدي في المقام فالعمدة هو استصحاب النجاسة لان الطبخ لا يبدل حقيقة الموضوع وانما هو من الحالات والاوصاف الطارية له السادس
ان العجين بالماء النجس هل يطهر بالخبز ام لا قولان اولهما ظاهر الصدوق ره في الفقيه حيث قال في باب المياه وطهرها ونجاستها ما نصه فان
وقعت فارة او غيرها من الدواب في بئر ماء فماتت فعجن من مائها فلا باس باكل ذلك الخبز اذا اصابته النار انتهى وحكى مثله عن المقنع وللشيخ ره
فيما حكى عن باب المياه من النهاية حيث قال فان استعمل شئ من هذه المياه النجسة في عجين يعجن به ويخبز لم يكن باس باكل ذلك الخبز فان
النار قد طهرته انتهى وقال في الذخيرة لعل احتمال الطهارة اقرب وثانيهما لاكثر الاصحاب ومنهم الشيخ ره في احد قوليه كما حكى عن التهذيب
وكتاب الاطعمة من النهاية حيث قال هناك واذا نجس الماء بحصول شئ من النجاسات فيه ثم عجن به وخبز لم يجز اكل ذلك الخبز وقد رويت رخصة في
جواز اكله وذلك ان النار قد طهرته والاحوط ما قدمناه انتهى حجة القول الاول ما رواه عبد الله بن الزبير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن البئر
يقع فيها الفارة او غيرها من الدواب فتموت فيعجن من مائها ايؤكل من ذلك الخبز قال اذا اصابته النار فلا باس باكله وعن محمد بن ابي عمير رفعه
عن ابي عبد الله ع في عجين عجن وخبز ثم علم ان الماء فيه ميتة قال لا باس اكلت النار ما فيه واجاب في ك عن الروايتين اولا بالطعن في السند
اما الثانية فبالارسال وان كان المرسل لها ابن ابي عمير واما الاولى فبان من جملة رجالها احمد بن الحسن الميثمي وقال النجاشي انه كان واقفيا
واحمد بن محمد بن عبد الله بن الزبير وجده عبد الله وهما مجهولان وثانيا بانه ليس في الروايتين ما يدل على نجاسة العجين صريحا اما الاول
فلان المسئول عنه فيها العجين الذي عجن بماء البئر الذي ماتت فيه الفارة وهو غير معلوم النجاسة واما الثانية فليس فيها ما يدل على نجاسة الميتة
الحاصلة في الماء فجاز ان تكون طاهرة وان يكون قوله ع اكلت النار ما فيه كناية عن زوال الاستقذار الحاصل من ذلك هذا محصله انتهى ولا
يخفى سقوط ما ذكره من جهة التصرف في الدلالة لان قوله اذا اصابته النار في الرواية الاولى وقوله اكلت النار في الرواية الثانية مانعان من
الحمل الذي عول عليه وحملهما على انهما من باب الكناية عن زوال الاستقذار اقتراح لا شاهد عليه حجة القول الثاني امران الاول ما تمسك به
جماعة منهم صاحب المعالم ره فانه قال فيما حكى عنه لنا اصالة النجاسة اذ المفروض كون الماء نجسا والنار لا تخرج من العجين المخبوز جميع الماء
وانما تجفف بعض رطوبته فيفتقر الحكم بطهارة باقي الرطوبة الى الدليل لا يقال يلزم على هذا طهر الاجزاء التي تجففها النار من رطوبة الماء
واستلزام الزوال المقتضي لاستصحاب النجاسة ح لانا نقول لمدا وغالب حكما النجاسة على الاجماع ومن البين ان الخلاف هنا منحصر في القول با
لبقاء على النجاسة مط والقول بطهارته اذا صار خبزا مطلقا والتمسك باستصحاب النجاسة ينفي القول الثالث واما احتمال الطهارة اذا صار
خبزا يابسا فانما يفيد فرض انحصار الخلاف في القولين اذ لا مساغ لاحداث الثالث على ما يقتضيه اصول الاصحاب انتهى ولا يخفى ما في هذا
البناء اما اولا فلانه يكفي في جريان الاستصحاب مجرد حصول التنجس في اجزاء الدقيق بواسطة تبللها بالماء النجس فان مجرد الجفاف واليبوسة
لا يخرج المتنجس عن نجاسته الى الطهارة ولا حاجة الى تقريب المطلوب بان النار انما تجفف بعض رطوبته واما ثانيا فلانه مخالف لما ذكره
في المسائل السابقة من التمسك باصالة الطهارة استنادا الى ان حكم النجاسة انما ثبت بالاجماع وهو لا يجري في موضع الخلاف ولهذا
تنظر في هذا الاستدلال صاحب الذخيرة ره بعد ذكره بان الاستصحاب تابع للدليل الدال على الحكم وهو اما الاجماع او الخبر والاول غير
مقتض للاستصحاب في محل النزاع واما الثاني فمقتضاه النهي عن استعمال الماء النجس في الطهارة والشرب ولا يخفى عدم جريان ذلك في محل
البحث وبهذا يندفع ما يقال من ان العجين يتنجس بالماء النجس والنار لم تحله بل جففته فازالت بعض رطوبته وذلك لا يكفي في التطهير
وذلك لان نجاسة العجين مسلم لكن استصحاب النجاسة في محل النزاع ممنوع لفقد الدليل عليه واما الثاني فكون الروايتين معارضتين بما
سيجئ انتهى الثاني الاخبار ومثل ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه وما احسبه الا حفص بن البختري قال قيل للصادق ع

في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يدفن
ولا يباع وما رواه ثقة الاسلام والشيخ عن زكريا ابن ادم قال قلت لابي الحسن ع خمر او نبيذ قطر في عجين او دم قال فقال فسد قلت ابيعه
على اليهود والنصارى وابين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه قال في الذخيرة بعد نقل ادلة الطرفين والمحل تردد لانه وقع التعارض بين الاخبار ويجوز
ترجيح خبري النجاسة وارتكاب التاويل في خلافهما لاعتضادهما بالشهرة ويجوز العكس لاعتضاد ما دل على الطهارة بالاصل وبما دل على حل ما لم
يثبت النهي فيه وقرب الجمع بحمل خلافه على استحباب التنزه اوبق يتعين الدفن ويجوز البيع عند عدم الجزم لا مطلقا فلا تعارض بين الاخبار ولعل احتمال
الطهارة اقرب انتهى وانت خبير بسقوطه فان الاصل لا يصلح مرجحا كما بيناه في الاصول لانه انما يجعل مرجعا على تقدير تعارض الادلة وتساقطها
فجعله مرجحا خصوصا في مقابلة الشهرة ليس في محله ومجرد قرب الجمع لا يكفي في تسويغ التصرف في لفظ الدليل بل لا بد في ذلك من قرينة معينة فما
ذكره من وجهي الجمع اقتراح لا عبرة به والمختار هو القول الثاني لان الترجيح بالشهرة للاخبار الدالة عليه فيطرح ما دل على خلافه مضافا الى
كون ابن ابي عمير لا يروي الا عن ثقة وان مرسلاته في حكم المسند خصوصا مع ظنه بان بعض اصحابه هو حفص بن البختري الثقة ويحصل
من ظنه بذلك قوة الظن بترجيح الرواية على غيرها ومن المقرر في محله ان مدار الترجيح على الظنون بل قال المحقق البهبهاني ره انه ربما كان هذا
القول اجماعا وهو في محله لان الحكم الذي لم يخالف فيه الا الصدوق ره والشيخ ره في احد قوليه يحصل لنا الاجماع عليه خصوصا بعد الالتفات
الى ما ادعاه المحقق المذكور من ان النهاية اول كتاب صنفه في الفقه والفتوى وقد عدل عما حكم فيها في جميع كتبه بل في النهاية ايضا في كتاب الاطعمة
ومع التنزل عن ذلك كله وتسليم التكافؤ في الاخبار فنقول ليس المرجع سوى استصحاب النجاسة السابع انهم صرحوا بان الاستحالة من حيث هي اي
بدون اضافتها الى النار واختصاصها بحصولها منها من جملة المطهرات وقد تقدم الاشارة الى ان وجه افرادهم احالة النار لعله ورودها
في بعض الاخبار على وجه الخصوص والمحكي في تفسيرها عن الشهيد ره في بعض حواشيه على القواعد هو انها عند الفقهاء عبارة عن تغير الاجزاء
وانقلابها من حال الى حال وعند الاصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية والاول انسب بالمعنى اللغوي والثاني بالعرفي انتهى ولا يخلو عن اجمال
كما في الجواهر وكانه اراد بتغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال حصول التغير والانقلاب في مواد الاجزاء بمعنى مادة كل جزء والا لم يقل بتغير
الاجزاء بل كان يقول تغير الشئ وذلك كصيرورة الخشب والكلب مثلا رمادا او ملحا وان بقي منه مجرد الصورة كما لو بقي بعد صيرورته ملحا على
هيئة الكلب ولم يتفرق اجزاؤه ولا انضم اليها شئ من الملح او غيره يخرجها عن هيئة الاجتماع التي كانت له قبل الوقوع في المملحة واراد بتبدل
الصورة النوعية زوال هيئة الكلب وان بقي المادة كما لو تفرق بعض اجزاء الكلب عن بعض فصيرورة الحنطة دقيقا خارج عن الاستحالة على
الاول وداخل فيها على الثاني كما ان صيرورة الكلب ملحا مع بقائه على هيئته السابقة داخل في الاستحالة على الاول وخارج منها على الثاني
وانما فسرنا الكلام على هذا الوجه قضاء لحق المقابلة فتغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال لا يستلزم تغيرها من حال الاجتماع الى حال
التفرق كما في الدقيق الذي تحول اليه اجزاء الحنطة وكما في الخشب لو دق حتى تفرقت اجزاؤه وعادت كالدقيق وعلى هذا البناء يكون النسبة
بين المصطلحين هو العموم من وجه ولكن ما ذكر مبني على ان يكون المراد بالصورة النوعية هي الهيئة الخارجية السارية في افراد النوع وان فسرت
بما هو مصطلح اهل المعقول كالكلبية في المثال المذكور عادت النسبة بينهما هو العموم والخصوص مطلقا لكون مصطلح الاصوليين ح
اعم لانه يتحقق بموت الكلب كما يتحقق بان يقطع اربع قطعات مثلا مع انه لا يصدق عليه انه تبدل لكل جزء منه وتغير من حال الى حال ثم ان
الاصولي لا غرض له بالبحث عن الاستحالة وكانه اشار الى ما يذكرونه في بقاء موضوع الاستصحاب من اشتراطه في تحقق الاستصحاب وانه
مع الاستحالة ينقطع وكيف كان فقد منعه في الجواهر اما بالنظر الى منع استقرار الاصطلاح على ذلك وبالنظر الى دوران الحكم مدار
وقال بعض المحققين ره الذي ينبغي ان يراد هنا يعني في المسئلة من الاستحالة استحالة الموضوع وتبدلها الى ما يغايره عرفا سواء كان تبدلها
بتبدل ذاتياتها او بعض خصوصياتها العرضية فلو فرض ان النجاسة حمل في كلام الشارع على الماء المتلبس بالتغير او المتصف بكونه في الكون و
زالت الصفة زالت النجاسة لان المحمول تابع للموضوع فبزواله يزول وثبوته في موضوع اخر يحتاج الى دليل وبعبارة اخرى ان قوله الماء المتغير
اي المتلبس بالتغير نجس لا يدل على نجاسة غير المتغير سواء كان غير متغير من اول الامر او كان متغيرا او زال تغيره والتمسك بالاستصحاب غير معقول
ولو فرض القول بانتقال الاعراض كان دعوى الانتقال مخالفة للاستصحاب لا موافقة له وبما ذكر ظهر ان كون استحالة الموضوع موجبة لزوال
النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه انتهى ما اردنا نقله من كلامه ره وما ذكره ره هو القول الفصل لان مراده بالموضوع ليس هو مجرد ما جرى عليه
الحكم في اللفظ بل المراد به ما انيط به الحكم فقد يحكم على الموضوع بالنظر الى جهة دون جهة اخرى ان الحكم على الكلب العين باعتبار اتصال الاجزاء

بعضها

بعضها ببعض حتى يلزم من ذلك انه لو قطع اجزاء متعددة طهرت تلك الاجزاء وكذا الحال في الحنطة فان النجاسة لا تعرضها باعتبار اتصال بعض
اجزائها ببعض ولهذا لا تطهر بصيرورتها دقيقا وانه قد يعتبر الظرف قيدا كما في الدم الحاصل في جسم حيوان له نفس سائلة كما يكشف عنه منافيه
الدم في طي ادلة حرمته الى ما له نفس سائلة كما في اضافة ماء العنب بمعنى الماء الحاصل منه بحسب الخلقة الاصلية فان هذا المقدار يكفي في
خروج الماء الذي ينقع به الزبيب عن جسمه اذا عصر وهذا المعنى هو الذي ينبغي ان يراد بقولهم الاحكام تدور مدار الاسماء بمعنى انه تدور مدار
ما هو لفظ يجب ان يعبر به عن الموضوع من الجهة التي هو بحسبها موضوع وان شئت عبرت عن ذلك بان الاحكام تدور مدار العنوان وان
ابيت عن تفسير قولهم بما ذكرناه قلنا ان اصل الدعوى التي ادعيناها من دوران الحكم مدار الموضوع من الجهة التي هو بحسبها موضوع مما
لا يفتقر فيه الى اقامة البرهان عليه غاية ما هناك ان تمييز موارده مما لا يخلو عن خفاء وان كان منها ما يستفاد من نفس الدليل جهة موضوعية
الموضوع مثل ما دل على ان دم ما له نفس سائلة نجس فانه يعطي الاحتراز عما لا نفس له سائلة ومعلوم ان ما لا نفس له مما وجدناه في الخارج لا يجعل
فيه الدم غالبا الا من ذوات الانفس بمص اجسامها وانتقال دمائها الى بطنه ومنها ما يستفاد من قضاء العرف ويختلف ذلك بحسب
المقامات فمثل جملة الكلب نجس اذا سمعها اهل العرف انما يفهمون منها ورود الحكم على اجزاء ما هو كلب من دون اعتبار اتصال بعضها ببعض فلو
مات او قطع اوصاله لم يزل ما هو مناط النجاسة ومنها ما يستفاد من انضمام دليل اخر ثم اذا لم يتحقق شيء من ذلك كان المناط هو الاسم فيكون
قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء في مقام تاصيل اصل هو انه اذا لم يستفد من القرائن والضمائم الخارجية تعيين لعنوان الموضوع كان مناط
الحكم ومداره هو الاسم فيوجد لوجوده وينتفي بانتفائه واذ قد عرفت ذلك علمت ان كون استحالة الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي
الخلاف فيه كما اشار اليه المحقق المذكور لكنهم ذكروا ان من موارد الاستحالة ما اتفقوا على كونها موجبة للطهارة ومنها ما اختلفوا فيها
قال فيما حكي عن المنتهى الاعيان النجسة اذا استحالت فقد تطهر في مواضع قد وقع الاتفاق على بعضها ونحن نعدها الاول الخمر اذا
انقلب خلا طهر اجماعا وقد تقدم البحث فيه الثاني النطفة والعلقة انما تكونتا انسانا طهرتا اجماعا من القائلين بالتنجيس وكذا الدم اذا صار
قيحا او صديدا عند علمائنا انتهى لكن اعترضه في الحدائق بان الصديد قيح يخالطه الدم فلا يصح الحكم والظاهر ان مراد العلامة ره بالصديد
هو ما حكي عن ابي زيد من انه هو القيح الذي كانه الماء في رقته والدم في شكلته وزاد بعضهم فقال اذا خثر اي غلظ صار مدة وفي القاموس ان
الصديد ماء الجرح الرقيق وعلى هذا فلا اشكال هذا واوضح كلام صدر منهم في هذا المقام ما حكي عن المحقق البهبهاني ره حيث قال ثم اعلم ان
الاستحالة من حيث هي قد عدها الفقهاء ره من المطهرات منها ما نقل اتفاقهم عليه ومنها ما هو محل خلاف اما الاول فاستحالة النطفة
حيوانا طاهرا او الماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم او عرقا او لعابا او جزء من البقول والخضراوات والحبوب والاشجار والثمار ونحوها والغذاء
النجس لبنا او روثا لماكول اللحم وكذا جزء له ونحوه والدم النجس قيحا او صديدا او دم ما لا نفس له مثل البق والبرغوث والقمل والخمر خلا وكذا سائر
المسكرات وكذا العصير والفقاع ان صار خلا ثم قال هذا اذا كان انقلابها في الخل بانفسها فان زوال النجاسة عنها ح اجماعي واما اذا
كان بعلاج من الادوية فهو محل خلاف بينهم من جهة ان ما يصب فيها حال النجاسة يتنجس ولا مطهر له لان الانقلاب يطهر الخمر مثلا لا كل
شيء كان لكن الوارد في الاخبار المعتبرة طهارة الكل وطهارة ما يصب فيه للعلاج ايضا وهو الاقوى وسيجيء التفصيل في محله انشاء الله تعالى ثم قال
وطهارة الامور المذكورة مع كونها مجمعا عليها جلها بديهي الدين والباقي اجماعي بالخصوص ايضا ومنصوص وكلاهما مضافا الى ما استعرف
في الخلافيات انتهى واما ما اختلفوا فيه فمن موارده احدها الخنزير اذا وقع في المملحة فان فيه قولين الاول ما حكي عن المعتبر عن القول بعدم
زوال النجاسة قال ره الاعيان النجسة لا تطهر بالاستحالة وقال ابو حنيفة تطهر بالقياس على الخمر وجلود الميتة اذا دبغت وحكي انه لو
وقع خنزير في ملاحة فاستحال ملحا طهر لنا ان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محالها وتلك الاجزاء
باقية فتكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى وهذه العبارة وان تضمنت الاعيان النجسة الا انه لا بد من ان يراد بها غير
ما وقع الاتفاق على طهارته وقال فيما حكي عن المنتهى اذا وقع الخنزير وشبهه في ملاحة فاستحال ملحا او العذرة في البئر فاستحالت حماة لم تطهر
وهو قول اكثر اهل العلم خلافا لابي حنيفة لنا ان النجاسة قائمة بالاجزاء لا بالصفات والاجزاء في البئر فاستحالت حما باقية وتغاير الاوصاف
لا يخرجها عن الذاتية ولان نجاستها لم تحصل بالاستحالة فلا تزول بها واحتج يعني ابا حنيفة بالقياس على الخمر والفرق بينهما بما ذكرناه من
حصول نجاسته بالاستحالة دون ما نحن فيه انتهى وقد حصل مما ذكرناه من كلاميهما وجهان في الاستدلال على هذا القول احدهما ان النجاسة
قائمة بالاجزاء لا باوصافها محل النجاسة الذي هو عبارة عن الاجزاء ويتجه عليه المنع لان الاجزاء مع قطع النظر عن الاوصاف عبارة عن الجسم و

وهو مع قطع النظر عن الاوصاف لو كان معروضا للنجاسة لم يكن فرق بين الاجسام في الحكم بطهارة بعضها دون بعض ويتضح ذلك كمال الوضوح فيما
اذا كان جسم طاهر ثم عرضه النجاسة كالطعام الذي يستحيل الى العذرة والماء الذي يستحيل الى البول وقد صرح في المنتهى بان الاعيان النجسة
اذا احرقت بالنار فصارت رمادا طهرت وذكر صحيحة الحسن بن محبوب ورد الاستدلال بها ثم اعتمد في الاستدلال على ان النار اقوى احالة
من الماء وعلى السيرة فلو كان قوام النجاسة بالاجزاء فانها بعد صيرورتها رمادا باقية فكيف حكم بطهارتها وقال فيه بعد ذلك ودخان
الاعيان النجسة طاهر عندنا لخروجه عن المسمى خلافا لاحمد انتهى ومعلوم ان الخروج عن المسمى لا يوجب انتفاء قوام النجاسة بنفس الاجزاء
لا باوصافها نعم يمكن توجيه ما ذكره بان معروض النجاسة انما هو الجسم والصفة انما هي علة لمعروض الحكم كما يقال في الماء اذا تغير فتنجس ان
معروض النجاسة هو الماء والتغير علة لحدوث النجاسة وبقائها فيجوز ان يرتفع العلة ويبقى المعلول لكن يتجه عليه ان هذا مجرد تصوير للمطلب
ولا بد في اثبات وقوع حكم الشرع على هذا الوجه من اقامة الدليل ولا دليل بل ظواهر الادلة تدل على خلافه لان ظاهر ما دل على ان الكلب نجس
هو ان النجاسة قائمة بالكلب ومن البين انه ليس عبارة عن مجرد الجسم بل هو عبارة عن المركب منه ومن الصورة وثانيهما ان نجاسة
اجزاء الخنزير لم تحصل بالاستحالة فلا تزول بالاستحالة ويدفعه ان نجاسة العذرة قد حصلت بالاستحالة من الطعام الماكول فكيف حكم في
العبارة التي حكيناه عنه اولا بانها لو وقعت في البئر فاستحالت حماة لم تطهر وذكر فخر المحققين ره لهذا القول مستندين اخرين حكاهما المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد واورد عليهما بما لا مدفع له قال ره وقد خرج الشارح الفاضل ولد المصنف ره بقاء النجاسة تارة على كونها ذاتية
لهذه الاعيان واخرى على ان الباقي مستغن عن المؤثر وزوالها على احتياجه وهو تخريج عجيب واضح لان المراد بكون النجاسة ذاتية للشيء حكم
الشارع بها لا باعتبار طرو شيء اخر عليه وهذا لا مدخل له في بقاء النجاسة وزوالها وليس المراد بكونها ذاتية معنى اخر ولو اريد لم يستقم وبناء
الطهارة على احتياج الباقي عجيب واضح لان احتياجه في الابقاء لا يقتضي كونه غير الاول والا لكان الحكم الشرعي الثابت بدليل في كل ان زائلا
وهو معلوم الفساد وقد تقرر في الاصول ان استصحاب الحال حجة الى ان يحصل الناقل فان قيل لما كان المقتضي للنجاسة هو تعليق الشارع اياها
بالاسم والصورة المخصوصين وجب ان يعتبر بقاؤهما في بقائه قلنا ليس المقتضي للنجاسة هنا ذلك بل المقتضي نص الشارع على نجاسة الجسم
المعين ولا يعتبر لبقاء الحكم الا بقاء ذلك الجسم ولا دخل لاحتياج الباقي واستغنائه في بقاء الحكم وزواله مع بقاء المحل فان ذلك محل حجية الاستصحاب
على ان هذا البناء لا يستقيم اصلا لان احتياج الباقي وعدمه انما هو في العلل الحقيقية المؤثرة دون علل الشرع فانها معرفات للاحكام و
الحكم بعد ثبوته يدل لانه معرفة عليه مستغن عن التعريف الى ان يثبت معرف اخر والحق ان تخريج مسائل الفقه على مثل هذه القواعد عجيب انتهى
والظاهر انه اراد بمعنى اخر في قوله وليس المراد بكونها ذاتية معنى اخر عدم الانفكاك وان وجه عدم استقامته اذا اريد هو انا قد وجدنا الانفكاك
في صورة صيرورة النجس رمادا باحراق النار وذلك كله في محله لكن ما ذكره في جواب السؤال بقوله فان قيل من ان موضوع الحكم هو الجسم المعين
قد عرفت سقوطه مما قدمناه واما ما ذكره من ان علل الشرع ليست عللا حقيقية فقد اراد به ان الادلة الشرعية الواردة في خصوص كل
حكم من الاحكام الشرعية ليست علة مؤثرة في وجود ذلك الحكم فان قوله تعالى حرمت عليكم الخمر ليس علة في حرمة الخمر مؤثرة في وجودها وانما
هو سبب لعلم المكلف بها وما ذكره من نفي العلية الحقيقية انما هو بالنسبة الى ذات الحكم لا غير فان الادلة بالنسبة الى معرفة المكلف علة حقيقية
وحيث ان البحث ليس في بقاء المعرفة وانما هو في بقاء اصل الحكم لم يتجه الايراد عليه بان المعرفات علل حقيقية بالنسبة الى المعرفة وكيف
كان فاحسن مقالة صدرت منه في هذا المقام ان بناء الاحكام الفرعية المتلقاة من الشرع على مثل هذه التخريجات ليس بسديد واما
الثاني ما حكاه في الذخيرة عن جماعة منهم فخر المحققين ره والشهيدان رهما والمحقق الثاني ره من القول بالطهارة وقربه واستدل
عليه بوجهين احدهما العمومات الدالة على حل ما عدا اشياء مخصوصة ومن جملتها الملح المذكور يعني الذي استحال اليه الخنزير وثانيهما ان
الحكم بالنجاسة منوط باسم مخصوص فيزول عند زواله لغة وعرفا كما فيما نحن فيه وظاهر هذا الاستدلال هو التمسك بالدلالة اللفظية نظرا
الى ان ما دل على نجاسة الكلب مثلا يدل عرفا ولغة على انتفائها عند انتفاء الموضوع خصوصا بملاحظة المقابلة بين هذا الدليل والدليل
الاول الذي هو عبارة عن التمسك باصالة الطهارة والانصاف ان دعوى الدلالة اللفظية لا تخلو عن الاشكال لان انتفاء الحكم عند انتفاء
الموضوع انما هو من قبيل مفهوم اللقب كما في قولنا زيد موجود فانه لا يدل على حال من عدا زيد نفيا ولا اثباتا فلا يكون الدليل على نجاسة
الكلب الا ساكتا عن حال انتفاء الكلبية وح فلا بد من الرجوع الى الاصل نعم اصالة الطهارة المستفادة من العمومات التي استدل
بها تمام لا اشكال في الاستناد اليها اما على مذهب من لا يعتبر الاستصحاب اصلا فواضح واما على القول باعتباره كما هو الحق فلانك قد

عرفت ان موضوع الحكم انما هو عنوان الكلب وقد انتفى قطعا عند صيرورته ملحا فاذا اشك فى طهارة هذا الملح الذى استحال اليه رجع الى اصالة
الطهارة ولكن العلامة ره توقف فى جملة من كتبه فلم يحكم بالطهارة ولا النجاسة قال ره فى التذكرة ولو استحال الخنزير وغيره من الاعيان النجسة ملحا
فى المملحة او الزبل الممتزج بالتراب حتى طال عهده ترابا قال ابو حنيفة يطهر وللشافعى فيه وجهان وعندى فى ذلك تردد انتهى وقال فى القواعد
وفى تطهر الكلب والخنزير اذا وقعا فى المملحة وصارا ملحا والعذرة اذا امتزجت بالتراب وتقادم عهدها حتى استحالت ترابا نظر انتهى وقال
المحقق الثانى ره ان النظر ينشأ من ان اجزاء النجاسة باقية لم تزل وانما تغيرت الصورة وكما ان النجاسة حكم شرعى لا يثبت الا بدليل كذلك
حصول الطهارة موقوف على الدليل ولم يثبت ومن ان مناط النجاسة هو تلك الصورة مع الاسم لان احكام الشرع جارية على المسميات
بواسطة الاسماء لان المخاطب بها كافة الناس فيتنزل على ما هو المتفاهم بينهم عرفا ولغة كما يليق بالحكمة ولا ريب ان الذى كان من افراد
نوع الكلب قبل الاستحالة بحيث يصدق عليه اسمه قد زال عنه ما كان وصار فى الفرض من افراد الملح بحيث لا يصدق عليه ذلك الاسم بل
يعد اطلاقه غلطا وكذا القول فى العذرة بعد صيرورتها ترابا فيجب الا ان يجرى عليها الاحكام المترتبة شرعا على التراب والملح وانت خبير
بانه اذا كان مناط الاحكام الشرعية هى الاسماء ويحكم بسبب اختلافها عرفا باختلاف الحقايق فلا وقع للتمسك ببقاء اجزاء النجاسة وعدم
العبرة بالصورة الزائلة وكذا عدم الدليل فى مقابلة ذلك وقد اجاد المحقق المذكور ره حيث ايد وجه الطهارة بقوله على ان جميع ما اجمعوا على
طهارته من نحو العذرة تصير دودا والمنى يصير حيوانا طاهر العين ونحو ذلك لا يزيد على هذا ثم قال فكان التوقف فى الطهارة هنا لا وجه
له انتهى وذكر فى كشف اللثام لتوجيه النظر ما صورته بعد حذف الزوائد نظر من انتفاء النص مع الاصل وبقاء الاجزاء الارضية او الملحية او
المائية المتنجسة باعيانها وان اكتسى غير الملح فى الاول الصورة الملحية ومن ان مناط الاحكام الشرعية الاسماء وباختلافها يحكم عرفا باختلاف
الحقايق وارشاد طهارة الدخان والرماد اليه واطلاق طهورية التراب نحو قوله صجعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا اينما ادركتنى
الصلوة صليت وانت خبير بانه اذا فرض تحقق بقاء اجزاء الارضية او الملحية او المائية المتنجسة باعيانها فكيف يعارضه قوله فى طرف الطهارة
من وجهى طرفى النظر ان مناط الاحكام الشرعية الاسماء لان انقلاب عنوان النجس لا يجدى فى تطهير ما تنجس قبل انقلابه لانه يتنجس هو
بعد الاستحالة به اللهم الا ان يقيد بوقوعها فى خلال الملح اليابس لا فى الماء الذى يعود بعد ذلك ملحا او بفرض كون الماء بقدر الكر وبفرض العذرة
يابسة ثانيها العذرة اذا عادت بالاستحالة ترابا ومثلها الميتة بل جميع الاعيان النجسة كما يفيده عبارات المعتبر والمنتهى وك الآتى ذكرها و
الفرق بين هذا المورد والمورد الاول هو ان المستحيل هناك هو الخنزير وهيهنا هو العذرة لكنهم لم يفرقوا من هذه الجهة بعد الاشتراك
فى كونه من الاعيان النجسة فينحصر وجه الفرق فى كون المستحال اليه هو الملح هناك والتراب هيهنا وهذا ايضا مما يشكل الاستناد اليه فى
الفرق الا من قال بالطهارة هنا مع مصيره فى صيرورة الخنزير ملحا الى النجاسة هو وجود اطلاق قوله ع جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا
وقوله ع اينما ادركتنى الصلوة صليت الناصين على طهارة الارض بخلاف الملح فليس فيه تنصيص بكونه طاهرا فطهارته انما هى من جهة
العمومات الناطقة بطهارة كل ما لم نعلم طهارته ولكنك خبير بان الاطلاقين انما وردا فى مورد بيان حكم اخر وهو مجرد التشريع ويكون تحقق
بيانهما بما دل على اشتراط طهارة تراب التيمم ومسجد الجبهة فالفرق بين كون المستحال اليه ترابا وبين كونه ملحا مما لا وجه له وكيف كان ففى
المسئلة قولان احدهما الطهارة وهو مذهب الاكثر واليه صار فى المنتهى مع اختياره فيه فى مورد السابق النجاسة قال ره فيما حكى عن
المنتهى لو صارت الاعيان النجسة ترابا فالاقرب الطهارة لان الحكم معلق على الاسم ويزول بزواله ولقوله ع التراب طهور المسلم وجعلت
لى الارض مسجدا وترابها طهورا انتهى ولا يخفى منافاة الوجه الاول وان كان عند ناحقا لما علل به الحكم بالنجاسة فى المورد السابق من
ان النجاسة قائمة بالاجزاء وانه يتجه على الذ[illegible]م بالاطلاقين ما اوردناه هيهنا ونسج على منواله فى ك فقال اذا استحالت الاعيان النجسة
ترابا كالعذرة اليابسة والميتات فالاقرب الطهارة لان الحكم بالنجاسة معلق على الاسم فيزول بزواله ولقوله ص جعل الله التراب طهورا
كما جعل الماء طهورا انتهى وثانيهما القول بالنجاسة وهو احد قولى الشيخ ره فى موضع من ط على ما حكاه المصنف ره فى طى كلامه الذى يأتى وفى
ك بعد حكاية القول بالطهارة عن موضع من ط وللشيخ قول اخر بالنجاسة ضعيف انتهى والظاهر ان مستند هذا القول هو مستند القول
بالنجاسة فى المورد السابق من دعوى قيام النجاسة بالاجزاء وقد عرفت ما فيه وتردد المصنف ره فى ضد وكلامه فى المعتبر ثم مال الى الطهارة حيث
قال اذا استحالت الاشياء النجسة ترابا كالعذرة اليابسة والميتات ففى طهارتها تردد ثم قال قال الشيخ ره فى ط فى باب التيمم يجوز التيمم بتراب
القبر منبوشا او غير منبوش وهذا الاطلاق منه يقتضى الطهارة وقال فى موضع اخر اذا انبش قبر او خرج ترابه وقد صار الميت رميما او اختلط

بالتراب فلا يجوز السجود عليه فى ذلك التراب لانه نجس ثم قال المصنف ره ويمكن ان يكون قوله بالطهارة اوجه بتقدير ان تصير النجاسة ترابا لقوله ص جعلت
لى الارض مسجدا وترابها طهورا اينما ادركتنى الصلوة صليت وقوله ص التراب طهور انتهى وقد علم مما حررناه هيهنا ان الحق هو القول
بالطهارة لكن يبقى هنا شئ وهو انه يتجه على اطلاق القول بها اشكال اشار اليه المصنف ره بعد كلامه الذى قدمنا حكايته عنه فقال ولو كانت
النجاسة رطبة وما زجت التراب فقد نجس ولو استحالت النجاسة بعد ذلك وامتزجت بقية الاجزاء الترابية على النجاسة والمستحيل اليه
لاشتباههما بها انتهى ومن هنا قيده جماعة منهم المحقق والشهيد الثانيان وصاحب ك العذرة المستحيلة بكونها يابسة ويبقى الكلام بعد ذلك
فى امور الاول ان الموضع الذى استقر عليه العذرة والاجزاء الارضية التى احاطت بها من كل جهة هل تطهر بتبعية العذرة اذا طهرت بالا
ستحالة بعد ان كانت رطبة ام لا يستفاد من كلام المحقق البهبهانى ره فيما حكى عن شرح المفاتيح الاشارة الى الاول بتقريب ان ما وقع الاتفاق
على تطهره كالخمر ونحوها يطهر بطهارتها الاوانى المتنجسة بها وبتعه على ذلك بعض من استفاد من فوائده ولى فيه نظر لان ما وقع على
طهارته الاتفاق قد ثبت حكمه بدليل مثل ما دل على طهارة الخمر بصيرورتها خلا ولازم ذلك الدليل هو الحكم بطهارة انائها والا
تنجست بالعرض اذ من المعلوم ان كونها فى الاناء من لوازم وجودها وانه لا ينفك عنها فالحكم بطهارتها مستلزم بطهارة انائها وكذا الحال
فى العصير ونظير طهارة الات النزح فى البئر واما ما وقع فيه الخلاف من موارد الاستحالة فانما يراد منه اثبات طهارتها عند الاستحالة بحكم قاعدة
خروج المستحيل عن الحقيقة المستحال منها الى الحقيقة المستحال اليها بحكم اصالة الطهارة فيما شك فى طهارته وهى لا تقتضى عدم تعدى
نجاسته الى ملاقيه ولا طهارة ما تحقق نجاسته لملاقاة النجس بالتبعية الثانى انه على تقدير عدم حصول الطهارة لما ذكرنا بالتبعية لا اشكال
فى تنجس المستحيل به بالعرض ويترتب على ذلك انه اذا اشتبه احدهما بالاخر جرى عليهما حكم المشتبه بالمحصور فيجب الاجتناب عنهما وانه
اذا اختلط احدهما بالاخر وجب الاجتناب عن الجميع ايضا لكون الاشتباه بين الاجزاء الطاهرة والمتنجسة من قبيل الاشتباه
بالمحصور وانه اذا تميز احدهما عن الاخر وان كان مع الاتصال بغير رطوبة موجبة لسراية النجاسة من احدهما الى الاخر كان لكل منهما حكمه وعلى
هذا لا ينتفى اثر الفرق بين القول بطهارة ما ذكر بالاستحالة وبين القول بعدمها لوجوب الاجتناب عن المستحال اليه على القول الثانى فى
الصورة الاخيرة بخلافه على القول الاول واما فى الصورتين الاوليين فيظهر اثر الفرق بانه اذا كانت النجاسة عرضية كما هو مقتضى
القول الاول كانت صالحة للتطهير بتجفيف الشمس والغسل بالماء الكثير واجراء الماء الجارى عليه بخلاف ما لو كانت النجاسة ذاتية كما
هو مقتضى القول الثانى من عدم الاستحالة فانه لا يقبل التطهير ومن هنا يعلم ان التقييد بكون العذرة ونحوها يابسة فى كلام من قيد بذلك
يجب ان يكون لغرض احراز الطهارة الفعلية التى هى عبارة عن التنزه عن النجاسة الذاتية والعرضية والا فالطهارة الذاتية تحصل للمستحيل
غاية ما هناك انه يتنجس بالعرض وهو فرق واضح بين القولين فلا يتوهم انه لا يبقى فى صورة الرطوبة فرق بين القولين بل نقول ان كلامهم
مسوق للبحث عن الطهارة الذاتية كما يكشف عنه حكمهم بالطهارة عند استحالة العذرة دودا اجماعا كما فى جامع المقاصد اذ من المعلوم
ان الدود يلاقى العذرة فينجس بها ولا يصح لاحد ان يصير الى القول بطهارته الفعلية التى هى التنزه عن النجاسة الذاتية والعرضية الثالث
ان استحالة الكلب فى التراب وكذا غيره من الاعيان النجسة التى ظاهرها يابس وباطنها لا يخلو عن الرطوبة ان كانت على وجه يوجب
مصاحبة التراب اليابس او الملح اليابس استعداد الظاهر والباطن فى مرتبة واحدة بحيث يكون تحقق استحالة الظاهر والباطن فى
زمان واحد وحال واحد فلا اشكال فى حصول الطهارة للجميع وعدم سراية نجاسة احدهما الى الاخر ولو كان الباطن متلبسا برطوبة
سارية الى الظاهر كما هو الظاهر فى الكلب والخنزير واخويهما وان كانت على وجه يوجب لمصاحبة لها استعداد بتفاوت القرب الى موجب
الاستحالة حتى ان الظاهر يستحيل قبل الباطن اشكل الحال فيما حصل اليقين فيه بذلك فانه يسرى نجاسة الباطن المتلبس بالرطوبة
السارية الى ما استحال فيتنجس بالعرض ما قبل الجزء الاخير وليس هناك دليل لفظى يقتضى ما هو المفهوم منه عرفا ويؤخذ بمدلوله الا انه فى
فيرجع الحال الى ما قلناه بالنسبة الى الموضع فيظهر اثر الفرق بين القولين فى التطهير بالشمس وغيرها مما عرفت هذا كله اذا علم احد
الامرين واما اذا حصل الشك فى تعيين وقوع الاستحالة على شئ من الوجهين فهل يجرى استصحاب النجاسة اولا فيجب الرجوع الى اصل
الطهارة الوجه هو الثانى لحصول الاستحالة قطعا الموجبة لتبدل الحقيقة وانتفاء الموضوع والشك انما هو فى عروض النجاسة بعد الا
الاستحالة فيجرى اصل الطهارة بلا استصحابها الرابع انه ذكر بعض المحققين ره ان الخلاف فى الموارد التى عرفت وقوعه انما هو بحسب
الصغرى بمعنى كون الخلاف فى تحقق الاستحالة وعدمها فالقائل بالطهارة يثبتها والقائل بالنجاسة ينفيها ويرده استدلال العلامة ره فى

المنتهى على طهارة الأعيان النجسة التي استحالت ترابا بقوله ع التراب طهور المسلم وقوله ع جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا على ما اشار
اليه في كشف اللثام من وجه الفرق بين استحالتها ملحا وبين استحالتها ترابا من وجود الدليل الدال على طهارة التراب دون الملح فان ذلك
يكشف عن تسليم الاستحالة في المقامين ومعلوم ان الاستحالة في المقامين ومعلوم ان الاستحالة الى الملح ليس اخفى واضعف من الاستحالة
الى التراب اكما كان ينبغي التعرض في هذا المقام لبقية اقسام المطهرات وهي امور الاول الانقلاب والفرق بينه وبين الاستحالة هو تبدل الحقيقة
فيها كصيرورة الخشب رمادا بخلافه فانه انما يتبدل فيه الحال والوصف لان الخمر لم تخرج عن كونها ماء العنب وانما تبدل الحال والوصف الذي هو
عبارة عن الطعم والاسكار واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الانقلاب مطهر للخمر سواء كان بنفسه او بسبب العلاج قال في المنتهى الخمر اذا انقلب
بنفسه طهر وهو قول علماء الاسلام الى ان قال ما اذا طرح فيه شيء طاهر فانقلب خلا طهر عندنا انتهى فاسند طهارة الاول الى علماء الاسلام
وطهارة الثاني الى الامامية ويدل على الاول مضافا الى اجماع علماء الاسلام نصوص اهل البيت ع وتمسك في كشف اللثام بالاصل ايضا
معللا بزوال الحقيقة النجسة وحدوث حقيقة اخرى وانت خبير بعدم زوال الحقيقة كما عرفت وانما زال الحال والوصف وقد اجاد العلامة
ره في المنتهى حيث قال لان المقتضي للتحريم والنجاسة صفة الخمرية وقد زالت انتهى ويدل على الثاني مضافا الى اجماع الامامية اطلاق الاخبار
الدالة على طهارة الخمر اذا تخلل وصحيحة عبد العزيز بن المهتدي قال كتبت الى الرضا ع جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل و
شيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس وفي مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الخمر يعالج بالملح
وغيره ليحول خلا قال لا باس بمعالجتها ومعلوم ان الجواب بنفي الباس كالسؤال انما سيق لبيان حكم ما بعد العلاج وهذا الحديث على حدته
نص في حصول الطهارة بالعلاج وموثقة عبيد بن زرارة في الرجل اذا باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا
تحول عن اسم الخمر لا باس به وصحيحة جميل يكون لي على الرجل دراهم يعطي بها الخمر قال خذها وافسدها وقال علي بن حديد اجعلها خلا وموثقة
عبيد بن زرارة ايضا قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل ياخذ الخمر فيجعله خلا قال لا باس وحسنة زرارة عن ابي عبد الله ع قال سئلته
عن الخمر العتيق يجعل خلا قال لا باس وهذه الاخبار الاربعة ظاهرة من جهة ظهور الجعل في العلاج لكن بازاء هذه الاخبار اخبار اخر
دالة على النهي عما عولج به مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وما عن
العيون عن علي ع كلوا من الخمر ما انفسد ولا تاكلوا ما افسدتموه انتم وما في الخبر عن الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها بناء
على ان يقلبها بالقاف من القلب اي ما يقلبها خلا واما بناء على انها بالغين كما في نسخة الوسائل الحاضرة عندي فان الخبر يصير اشارة الى
معنى اخر وهو ان لا يكون الممزوج بها غالبا عليها بحيث تستهلك في جنبه ولا يدخل في باب الانقلاب هذا ولا بد من حمل جميع هذه الاخبار
على الكراهة كما التزم به جماعة لعدم مقاومتها للاخبار السابقة المعتبرة المعتضدة بالاتفاق الذي حكاه العلامة ره ولكن يظهر من الشهيد الثاني
ره التوقف في الحكم لانه قال في كتاب الاطعمة والاشربة من المسالك ما نصه واعلم انه ليس في الاخبار المعتبرة ما يدل على جواز علاجها بالاجسام
والحكم بطهرها كلية وانما هو عموم او مفهوم كما اشرنا اليه مع قطع النظر عن الاسناد انتهى ومن هنا نسب اليه التوقف في المفاتيح واشار بالعموم
الى حسنة زرارة لانه عبر عنها عند ذكرها بعموم حسنة زرارة والوجه في عمومها هو ان جعل الخمر خلا اعم من ان يعالجها بالاجسام او يصنعها
في الشمس حتى يتخلل ومحل البحث هو الاول واشار بالمفهوم الى رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال
اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس وانما فسرنا المفهوم بهذه الرواية لانه لم يستدل هو على جواز العلاج الا بالروايتين
المذكورتين ويتجه عليه ان الدال على الجواز هو المنطوق وان من روايات الجواز ما هو صحيح السند كما عرفت ثم انه ينبغي التنبيه على امور الاول
ان مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العلاج بين القاء مايع فيه او جامد باق في الخمر بعد التخليل او مستهلك فيها قبله او معه
وظاهر جماعة دعوى الاجماع عليه وذكر بعض المحققين ره ان هذا الحكم انما هو لاقتضاء النصوص والا فمقتضى القاعدة عدم جواز العلاج
بالقاء جامد يبقى فيه بعد التخليل لتنجسه بالخمر وعدم ثبوت طهارته باستحالة الخمر لكن ظاهر الشهيد الثاني ره طهارة الاجسام الموضوعة في
الخمر واستظهره الفاضل القمي ره ايضا في اجوبة مسائله مضافا الى الرواية المتقدمة في عصير العنب المحكية في الحدائق عن مستطرفات
السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن ع في القدر الذي فيه اللحم فيجعل فيه العصير انتهى واشار بذلك الى ما عن السرائر نقلا عن كتاب
مسائل الرجال عن ابي الحسن ع علي بن محمد ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب
وانما هو لحم يطبخ به وقد روي عنهم في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وان الذي يجعل في القدر من العصير

بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب لا باس بذلك ونقل الشهيد الثاني ره في كتاب الاطعمة من المسالك قولا
بالنجاسة اذا لم يذهب عين المعالج به قال ره ما لفظه وربما قيل باشتراط ذهاب عين المعالج به قبل ان يصير خلا لانه ينجس بوضعه فيها
ولا يطهر بانقلابها خلا لان المطهر للخمر هو الانقلاب وهو غير متحقق في ذلك الجسم الموضوع فيها ولا يرد مثله في الانية لانها مما لا
ينفك عنها الخمر فلو لم يطهر معها لما امكن الحكم بطهرها وان انقلبت بنفسها وهو متجه الا ان الاشهر الاول انتهى واستدل في كشف
اللثام على الطهارة بعد التمسك باطلاق الاخبار والشامل لما اذا بقي عين المعالج به بعد صيرورتها خلا بانه لا يعقل الفرق بين معالج
به وغيره وبين اوانيها وغيرها وبان نجاسته انما هي بنجاسة الاجسام الطاهرة الملقاة في الخمر قبل صيرورتها خلا تابعة لنجاسة الخمر وفرع
لها فلا بعد في زوالها اذا طهرت واقول في توضيح المقام ان ما ذكره المحقق المذكور من ان مقتضى القاعدة هو تنجس ما القي في الخمر
وعدم حصول الطهارة له ليس ناظرا الى الجزء الذي اتصل من الخمر بذلك الجسم لان من البين حصول الانقلاب فيه وانما هو ناظر الى الاثر
الحاصل في ذلك الجسم الذي هو عبارة عما يستتبع وجوب غسله بالماء اذا اخرج من الخمر قبل انقلابها فنقول انه قد حصل فيه ذلك
الاثر قطعا لكن الشك انما هو في ارتفاعه بحصول الانقلاب في الخمر المحيطة به ولا ريب ان النجاسة بعد ثبوتها لا ترتفع الا بمزيل شرعي
ولم يثبت كون انقلاب ما احاط به مطهرا شرعيا فليستصحب بقاء النجاسة وقد حصل ملاقاة ما هو متلبس بها للخمر المحيطة وهي موجبة لتنجسها
ما كان الرطوبة كما انه لو فرض انه طرح جسم في الخمر ثم اخرج قبل صيرورتها خلا ثم طرح فيها بعد انقلابها فانها تتنجس به قطعا وغاية ما يمكن توجيه
كلام كاشف اللثام من النقض بالاواني هو ان يقال ان مثل ذلك الاثر حاصل فيها ايضا فلو لم يكن انقلاب الخمر المتصلة بها مزيلا لذلك
الاثر لم يجز الحكم بطهارتها فحصول الطهارة فيها بالانقلاب يكشف عن كونه مزيلا لذلك الاثر الذي هي النجاسة الحاصلة في ملاقي الخمر
ما لم ينفصل عنها في حال الانقلاب فهو ان كان صالحا للرفع والازالة يجري رفعه في المقامين وان لم يكن صالحا لم يكن صالحا فيهما
وقد ثبت في الاواني فيثبت في غيرها من الاجسام الملاقية للخمر المصاحبة لها في حال الانتقال لانا نتكلم على مقتضى القواعد ودعوى ا
الفرق بين الاواني وغيرها بان الاولى لا تنفك عن الخمر بخلاف غيرها من الاجسام الطاهرة انما يناسب الاسقاط من باب التعبد دون
الكلام على مقتضى القاعدة لكنه يندفع بانه لما توقف ارتفاع النجاسة على مزيل شرعي وقد وجدنا الاختلاف في استعداد ما جعل في انها شرعا و
كذا اختلاف استعداد النجاسات بل اختلاف المتنجسات كما يكشف عنه اشراق الشمس على المنقول المتنجس بالبول وغير المنقول المتنجس به
فطهر الثاني دون الاول فنقول ان طهارة الاولى وعدم طهارة الاجسام المطروحة في الخمر من هذا القبيل لا من مجرد عدم انفكاك
الاواني عنها حتى يقال بان ذلك انما يناسب الاسقاط من باب التعبد واما ما ذكره من ان نجاسة الاجسام الطاهرة الملقاة في الخمر
قبل صيرورتها خلا تابعة لنجاسة الخمر وفرع لها فلا بعد في زوالها اذا طهرت ففيه ان تبعيتها لنجاسة الخمر ليست الا عبارة عن
حصول الاولى من الثانية وحصولها منها لا يستلزم زوالها ومجرد نفي البعد لا يكفي في اثبات حصول الطهر الشرعي الذي هو المزيل لها
واما ما ذكره المحقق المذكور برواية مسائل الرجال فهي بظاهرها انما تعطي طهارة العصير المذكور الا ان يوجه انطباقها على القول بطهارة
الاجسام المطروحة فيه بان الراوي لما صرح بان نفس العصير اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب علم انه عارف بحكم النجاسة قبل ذهاب
ثلثيه وبحكم طهارته بعد ذهاب ثلثيه فلا بد من صرف السؤال الى حال اللحم بعد ذهاب ثلثي العصير لكنه بمكان من البعد اذ لم يعهد من الناس طبخ
المرق دبسا وهو ظاهر فيشكل الحال الا ان يقال ان ذهاب ثلثي العصير يتحقق بذهاب ثلثي المجموع من ماء المرق والعصير فان ذلك كاف كما
صرح به الفاضل القمي ره في جامع الشتات بانه ان كان العصير ثخينا بحيث لو ذهب ثلثاه احترق او حصل فيه مرورة مزج بالماء ثم وضع
على النار واعتبر ذهاب ثلثي المجموع وحينئذ يصح تصوير ذلك بحسب العادة اذ لا يجعل في المرق من العصير بمقدار ثلث ماء المرق بل اقل
خصوصا اذا كان العصير ممزوجا بالخل كما هو المتعارف فانه على هذا التقدير لا يصير بعد ذهاب الثلثين دبسا الثاني انه اذا لاقى
الخمر نجاسة خارجية فالذي صرح به في الدروس هو البقاء على النجاسة قال ره اما لو عولج بنجس او كان قد نجس بنجاسة اخرى لم يطهر بالتخليل
انتهى وهو المحكي عن جماعة قال بعض المحققين ره وهو مبني على ما يظهر من المنتهى وصرح به في كشف اللثام وكشف الغطاء وغيرهم من قبول
النجاسة للمضاعفة ثم قال ويمكن منعه للاصل وانصراف ادلة التنجس الى ما هو طاهر بالذات ثم قال لكن الاقوى بنجاسته انتهى واقول الظاهر
انه لا اشكال في عدم الطهارة لانا نجد بعد التدبر في كلماتهم انه اذا اجتمع نوعان من النجس في محل واحد وجب ازالة ما هو الاقوى فان ذلك
من قبيل المسلمات عندهم الا ترى انه لو اتفق ملاقاة الجسم للبول الذي حكم الغسل مرتين وللنجاسة اخرى حكمها الغسل مرة واحدة وجب

مراعاة المرتين وان كان وكذا الحال لو اختلف النجاستان الواردتان على محل في غير الغسل من الاحكام فيكون لكل منهما حكمه الاترى انه لو كان
الدم الذي هو دون درهم قد اصاب ثوب رجل ثم وقع على ذلك الدم قطرة من البول لم يعف عنه في الصلوة وهكذا بالنسبة الى ما تطهره الشمس
كالبول ونحوه فانه اذا وقع عليه ما لا جرم من النجاسات لم تطهره الشمس وعلى هذا القياس غير ذلك فنقول فيما نحن فيه ان الطهارة بالا
لانقلاب دون غيرها ولا اقل من الانصراف الثالث ان الظاهر من كلام المصنف ره وجماعة هو قيام الفرق فيما عولج به بين ما اذا كان غيره
قال ره في كتاب الاطعمة يحل الخمر اذا انقلب خلا سواء كان انقلابها بعلاج او من قبل نفسها وسواء كان ما يعالج به عينا باقية او مستهلكة
وان كان يكره العلاج ولا كراهية فيما ينقلب من نفسه ثم قال ره ولو القى في الخمر خل حتى يستهلكه لم يحل ولم يطهر وكذا لو القى في الخل خمر فا
ستهلكه الخل وقيل يحل اذا ترك حتى يصير الخمر خلا ولا وجه له انتهى وما ذكره من عدم الطهارة بمجرد الاستهلاك اشارة الى خلاف ما
حكى عن ابي حنيفة من حصول الطهارة بالاستهلاك وما ذكره بعد ذلك بقوله وقيل يحل اشارة الى خلاف ما حكى عن الشيخ وابن الجنيد
حيث ذهبا الى ان الخمر اذا صار خلا طهر الجميع واستند في ذلك الى صحيحة عبد العزيز بن المهتدى المتقدم ذكرها وتاول الشيخ ره فيما
حكى عنه الخبر الاخير من قوله لا باس اذا لم يجعل فيها ما يغلبها بان معناه اذا جعل فيه ما يغلب عليه فيظن انه خل ولا يكون كك مثل القليل
من الخمر يطرح فيه كثير من الخل فانه يصير بطعم الخل ومع هذا لا يجوز استعماله حتى يعزل من تلك الخمر وترك مفردها الى ان يصير خلا فاذا صار
خلا حلا ح وانكر ذلك ابن ادريس ره والمصنف وجماعة حيث قال لا وجه له للاجماع على ان الخل يصير بمخالطة الخمر له نجسا ولا دلالة على طهارته
بعد ذلك لانه انما يطهر الخمر بالانقلاب الى الخل فاما الخل فهو باق على حقيقته وليس له حالة ينقلب اليها ليطهر بها وقال في المختلف ان كلام
الشيخ ره ليس بعيدا من الصواب لان انقلاب الخمر الى الخل يدل على تمامية استعداد انقلاب تلك الخمر الى الخل والمزاج واحد بل استعداد
الملقى في الخمر لصيرورته خلا اتم ولكن لا يعلم لامتزاجه بغيره فاذا انقلب الاصل المأخوذ منه علم انقلابه ايضا ونجاسة الخل تابعة للخمرية و
قد زالت فتزول النجاسة عنه كما في الخمر اذا انقلب قال وقد نبه شيخنا ابو علي بن الجنيد ره فقال فاما ان اخذ انسان خمرا ثم صب عليه
خلا فانه يحرم عليه شربه والاصطباغ به في الوقت ما لم يمض عليه وقت ينتقل في مثله العين من التحليل الى التحريم او من التحريم الى التحليل
انتهى وقال الشهيد الثاني ره في لك واعلم ان الروايات الواردة في الباب كلها ضعيفة والقول بطهر الخل اذا مضى زمان يعلم انقلاب
الخمر فيه الى الخلية متجه اذا جوزنا العلاج وحكمنا بطهارته مع بقاء عين المعالج به لان الخل لا يقصر عن تلك الاعيان المعالج بها حيث حكم
بطهرها مع طهره الا ان اثبات الحكم من النص لا يخلو من اشكال واستفادته من اطلاق جواز علاجه اعم من بقاء عين المعالج به انتهى
وتوضيح المقام انه قد ظهر اشكال منهم في عدم الفرق في هذه المسئلة بين القاء الخل في الخمر وبين عكسه لكنه اختلف كلامهم في تعيين
محل النزاع من جهتين الاولى انه عبارة عما لو غلب الخمر الخل او انه اعم منه ومن عكسه فالاول هو الذي يظهر من المحكى عن اللوامع حيث
قال ره فيه تذنيب المشهور اشتراط التطهير بالعلاج بغلبة الخمر على المطروح فلو مزجت بالخل الكثير فاستهلكت فيه لم تطهر الى ان قال و
الحق عدم الاشتراط وحصول الطهر بعد مضي وقت يعلم في مثله الانقلاب وفاقا للشيخ والاسكافي والفاضل والعاملي وبعض الطبقة
الثالثة انتهى والثاني هو الذي يعطيه ما حكى عن الكفاية حيث قال فيها بعد ان ذكر ان المشهور طهارة الخمر لو صارت خلا بعلاج او غيره
بقي عين ما اولج به ام لا ولو القي في الخمر خل كثير حتى استهلكه فالمشهور بين المتأخرين انه لا يحل ولا يطهر ولو انقلب الخمر خلا وكذا لو القي
في الخل القليل خمر حتى استهلكه نظرا الى ان الخمر هو الذي يطهر ويحل بالانقلاب لا ما تنجس بالخمر وعن الشيخ ره القول بالطهارة في
المسئلتين اذا انقلب الخمر الذي اخذ منه انتهى الثانية انه قال في كشف اللثام الظاهر اتفاقهم عليه اي على حصول الطهارة في الخمر
وان بحثهم انما هو في معلومية ذلك بانقلاب ما بقي من الخمر وعدمها وقد عرفت من عبارة الكفاية واللوامع ان الخلاف في نفس
حصول الطهارة وهو الظاهر من كلام المصنف ره المتقدم ذكره وكلام العلامة ره في لف وكلام الشهيد الثاني ره في لك نعم استدلال لف
يعطي الاول وهذا هو الاظهر حجة القول بالطهارة وجوه الاول ما تقدم في كلام العلامة ره من اتحاد المزاج والاستعداد واورد
عليه بوجهين احدهما ان مقتضاه كون انقلاب ما بقي علامة على انقلاب الممزوج وهو مبني على القول بطهارة هذا المستهلك مع
انقلابه الى الخل وفيه بحث بل منع وثانيهما انه ان ادعي حصول العلم بانقلاب الممتزج عند انقلاب المنفرد الباقي فهو ممنوع وان ادعي
حصول الظن اتجه عليه عدم حجية الظن ولا مثل هذه العلامة الظنية الثاني وورود الروايات كما اشار اليه ابن ادريس ره في كلامه وح يتجه
عليه ما اورده هو ره حيث قال ان الذي يقتضيه اصول مذهبنا ترك العمل بهذه الروايات الشاذة ولا يلتفت اليها ولا يعرج عليها لانها

مخالفة لاصول الادلة مضادة للاجماع لان الخل بعد وقوع قليل الخمر فيه صار بالاجماع نجسا ولا دلالة على طهارته بعد ذلك ولا اجماع لانه
ليس له حال ينقلب اليها ولا يتعدى بطهارة ذلك الخمر المنفرد واستحالته وانقلابه الى الخل الواقع فيه قليل الخمر المختلط به الذي جعل الاجماع
على نجاسته وهذه الرواية شاذة موافقة لمذهب ابي حنيفة فان صح ورودها فتحمل على التقية انتهى الثالث تحقق الاستحالة في الخل التي هي المدار
في الحكم بالطهارة وفيه ان الاستحالة غير كافية بمجردها ما لم يقم دليل على طهارة الخل بعد نجاسته بملاقاة الخمر الرابع انه لا فرق بين الخل وغيره
من الاجسام التي تبقى اعيانها مما يعالج بها الخمر الخامس اطلاق الاخبار الدالة على العلاج فانه يشمل الخل وغيره السادس خصوص صحيحة
عبد العزيز بن المهتدي حجة القول بالنجاسة ما تضمنه كلام صاحب الجواهر من انها هي الموافقة لمقتضى الادلة ضرورة اقتضاء طهارة
الخل المتنجس بالخمر لفقد ساير المطهرات بل ولا الخمر كما في شرح الاستاد لانها وان استهلكت في الخل الا ان الخل نجس فهي مستهلكة في
الشيء النجس فتكون نجسة البتة لانها صارت خلا نجسا انتهى السالم عن معارضة ما دل على طهارة الخمر بالتخليل القاضي بطهارة ما يعالج
به تبعا حتى صحيحة ابن المهتدي بعد تنزيلها على المتعارف المعتاد من عدم استهلاك المعالج بالمعالج به ليكون تابعا له بل هو المنساق من
تلك الاخبار ضرورة ظهورها حتى الصحيح السابق في بقاء الموضوع المنقلب الى الخل لا مع هلاكه بل خبر ابي بصير كالصريح في ذلك قال
سئلت ابا عبد الله ع عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال اذا كان الذي صنع فيه هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس بل خبره الاخر
المتقدم سابقا كذلك ان قرء يغلبها بالغين المعجمة وهو بعد الاستهلاك لا يصدق عليه اسم الخمر حتى يتحقق الانقلاب والتحول والاستحالة
لصيرورته خلا وان لم يكن باستحالة وانقلاب اذ سلب اسم الخمر عنه وتسميته خلا اعم منهما والاكتفاء بالانقلاب الفرضي التقديري لا
دليل عليه بل ظاهر الادلة خلافه كظهورها في عدم الاكتفاء بالاستهلاك من غير انقلاب حتى باعتراف الخصم ولذا اعتبر مضي زمان
ينقلب فيه مثله على ان طهارة الخمر بالخل مخالفة للضوابط ولذلك خص به من دون المايعات فينبغي الاقتصار فيها على المتيقن
بل لعل التأمل الجيد يشرف الفقيه على القطع بعدم طهارة الكثير جدا من الخل بتبعيته لانقلاب قطرة خمر وقعت فيه واضمحلت في اجزائه بل قد
يقال انه لا يمكن حصول اليقين لصيرورته خلا طبيعة اذ لعل هذا الاستهلاك والحموضة من الخل يمنع من ذلك كما ان ترك الامر به في كثير من
الاخبار مع سهولته وامكان تطهير افراد الخمر به لتيسر اهلاكه بالخل في غالب الاوقات اوضح شاهد على ما ذكرناه الى غير ذلك من المؤيدات
الكثيرة الظاهرة بالتأمل في الادلة مع الانصاف فلا ريب في ان الاقوى عدم الطهارة في الفرض المذكور انتهى وهو محصول ما ذكره المحقق البهبهاني
ره بعد التهذيب والتحرير اقول اما ما ذكره من الاصل فليس مما يتطرق اليه الانكار واما ما ذكره من سلامته من معارضة اخبار العلاج فهو
مما للكلام عليه مجال واسع لان تنزيل صحيحة ابن المهتدي على المتعارف مما لا يفهم له محصل ضرورة ان علاج الخمر في نفسه ليس امرا غالبا
متعارفا فكيف بخصوصياته وكيفياته ودعوى عدم انسياق استهلاك المعالج بالمعالج به من اخبار العلاج ممنوعة لان مثل ذلك من قبيل
التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها ولا اقل من الشك في الانصراف فيجب التمسك بالاطلاق واما ما ذكره من دعوى ضرورة ظهور الا
الاخبار حتى الصحيح السابق في بقاء الموضوع المنقلب الى الخل لا هلاكه ففيه انه ان اراد بالبقاء عدم الاستهلاك كما يشعر به مقابلته به فا
لظهور ممنوع وان اراد به عدم الفناء فهو متحقق وان شئت قلت انا نسئل ونقول ان اجزاء الخمر في الفرض المذكور هل هي موجودة في خلال الخل
ولو متفرقة على وجه لا يقبل التجزي وح فلا اشكال في صلاحيتها لتحقق الانقلاب فيها لان انقلاب المجموع لا يتحقق الا بانقلاب الاجزا
او انها استحالت بمجرد الملاقاة والامتزاج وح لا وجه لدعوى عدم الانقلاب واما ما تمسك به من خبري ابي بصير فيتجه عليه ان سند شيء منهما
ليس صالحا للتعويل مع اجمالها واختلاف نسخ الثاني منهما واما ما ذكره من دعوى عدم صدق اسم الخمر ففيه انه لا يخلو اما ان يقول ان الانقلاب
بالنسبة الى حقيقة الاجزاء قد حصل اولا فعلى الاول لا مدخل لصدق اسم الخمر في تحقق الانقلاب الذي هو المناط في الطهارة وعلى
الثاني يخرج عن مفروض البحث اللهم الا ان يقال ان نفس الاجزاء من جهة استهلاكها تخرج عن قابلية الانقلاب كما يتضح ذلك
بملاحظة القاء قطرات من الخمر في ماء كثير فانها تخرج عن قابلية الانقلاب بواسطة الامتزاج وان مراده بعدم صدق اسم الخمر خروج
الاجزاء عن الحالة القابلة للانقلاب وعلى هذا يصح ما ذكره بعد ذلك من ان الاكتفاء بالانقلاب التقديري الفرضي لا دليل عليه ولكنه
مدفوع بان الخمر اذا فرض كونها قطرات قد يخفى الحال فيها من جهة قلتها حيث انه يخفى فيها ح حالة الاسكار لان قليلها لا يسكر لكن اذا
فرضنا كونها ملأ قدح وانها صب في مقدار مأة كر من ماء صار بيان الحال اوضح فنحن ندعي انه بمجرد الالقاء لم يحصل انقلاب في الاجزاء
الصغيرة الغير المتجزية الشايعة في خلال الماء حتى ان الملك القادر على احياء العظام وهي رميم لو انتزعها من الماء وجعلها كان المجتمع ا

المتصف بالاسكار وقبل التفرق مسكر ابعد الاجتماع اللاحق فكل جزء لا يتجزى باق على حاله فى زمان بعد الشيوع فى الماء فاذا فرض مثل ذلك فى الخمر الشايع فى الخل تحقق انقلاب الحقيقة بعد ذلك الزمان وقد عرفت انه المناط وان لم يصدق اسم الخمر على الاجزاء المتفرقة عند اهل العرف من جهة خفائها عن حسهم بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان اسم الخمر وان لم يصدق على المجموع المركب الا انه صادق على تلك الاجزاء الباقية الغير المنقلبة حقيقة وخفاؤها على حس البصر لا يوجب سلب الاسم حقيقة الا ترى انه يقال ان السكنجبين مركب من الخل والعسل هل تجد من نفسك الرخصة فى ان نقول ان الخل والعسل فى مثل هذا الكلام مجاز نعم لا يصح ان يشار باسم الاشارة فيقال هذا خل او عسل وليس سبب ذلك الا خروج اسم الاشارة عن معناه الذى هو الاشارة الحسية فافهم واما ما ذكره من ان طهارة الخمر بالخل مخالفة للضوابط ولذلك اختص به من دون المايعات فلم نفهم له محصلا لان كون الخل سببا لانقلاب الخمر خاصة خلقها الله تع فيه دون غيره من المايعات واذا صار ملاقاتها لها موجبا لانقلابها الموجب لانتفاء الموضوع فلا مجال للاصل الذى ليس مجراه الا الحكم الشرعى واما ما ذكره بقوله لعل التامل الجيد يشرف الفقيه على القطع بعدم طهارة الكثير جدا من الخل بتبعيته لانقلاب قطرة خمر وقعت فيه واضمحلت فى اجزائه ففيه ان ذلك ناشئ من مجرد الاستبعاد ولا مانع منه من جهة الادلة الشرعية فانه اذا كان انقلاب الخمر مطهرا شرعا والقطرة المنقلبة خمرا وجدانا والمفروض ان الخمر اذا انقلبت طهرت وطهر الجسم المعالج به الملقى فيها بالتبعية لم يبق فرق بين كون التابع كبيرا او صغيرا او لا بين كونه قليلا او كثيرا واما ما ذكره من انه يمكن حصول اليقين بصيرورته خلا اه فيتجه عليه اولا ان ذلك خلاف المعلوم من التجربة المعلوم عند الناس حتى وقع السؤال عن حال القاء الخل على الخمر لتغييرها وتحويلها الى الخل وثانيا انا نتكلم على هذا الفرض ولا وجه لمنع الفرض والتقدير فى مقام البحث ولا للنزاع فى الموضوع واما ما ذكره من ان ترك الامر به فى كثير من الاخبار مع سهولته وامكان تطهير افراد الخمر به اوضح شاهد ما ذكرناه ففيه ان ذلك انما كان يصلح شاهدا لو كان قد صدر عنهم ع الامر بارتكاب موجبات انقلاب الخمر خلا وترك الامر بالقاء الخل فى الخمر بل ليس من شانهم بيان ما يوجب الانقلاب ولا الامر بتحصيل طهارة الخمر وما كان من شانهم التعرض له قد بينوه وهو حصول الطهارة بالعلاج ووجوب اجتناب الخمر واما خصوص تحصيل الطهارة للخمر فليس من الاحكام اللازمة واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم انه ان كان البحث فى المسئلة عن اصل حصول الطهارة للخمر المعالجة بالخل فالحق حصولها بها وان كانت الخمر قليلة وكان الخل كثيرا لاطلاق ادلة العلاج وخصوص صحيحة العزيز بن المهتدى وان كان البحث هنا عن كون الخمر المنفرد علامة فنحن مضربون عنه لعدم حصول العلم وعدم العبرة بالظن وان استند فى ذلك الى الرواية التى اشار اليها ابن ادريس ره فقد عرفت انه ره حكم بكونها شاذة ثم انه يستفاد من التدبر فى الادلة والتامل فيما ذكرناه انه اذا طهرت الاجسام المعالج بها بتبعية انقلاب الخمر وطهارتها فقد تحقق حصول قابلية الانقلاب لتطهير غير الاوانى مما ليس من لوازم الخمر ولا طهارتها بدلالة اخبار العلاج ضرورة ان الملح والخل ليسا من لوازم الخمر ولا طهارتها ولا فارق بين الاجسام المعالج بها وغيرها الا قصد العلاج وهو مما يقطع بعدم مدخليته فى حصول الطهارة فى الخمر ضرورة انه لو وقع الملح واريق الخل فى الخمر من يد طفل لا يشعر بشئ او من يد كبير ساهيا فانقلب الخمر لم يحكم الا بطهارتها فيعلم من ذلك ان انقلاب الخمر يوجب رفع الاثر الذى حصل فى مصاحبها اعنى التنجيس فلا يبقى فرق بين الملح مثلا وبين حجارة وقعت فيها بعد قابلية الخمر لرفع النجاسة التى احدثته فى مصاحبها بالطهارة الحاصلة لها بالانقلاب بل يمكن التعدى من ذلك الى العصير فيلتزم بطهارة كل جسم طرح فيه قبل ذهاب ثلثيه اذا ذهب ثلثاه بحكم التبعية من جهة قابلية النجس لرفع الاثر الذى احدثه هو فى صاحبه بعد زوال نجاسته بل يمكن التعدى الى ساير اقسام النجاسة كالعذرة المستحيلة فى التراب بالنسبة الى اجزائه التى تنجست برطوبته والكلب المستحيل فى المملحة بالنسبة الى ما تنجس به من الماء او الملح الاستحالة الرابع انه اذا لاقى الخمر عصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه او انه لاقى العصير قبل غليانه خمر فهل يحصل فيهما الطهارة بانقلاب الخمر خلا ام لا فالذى ذكره بعض المحققين هو انه لا يبعد طهارتهما بالتخليل الا ان يقال بانه لا مانع من قيام التنجيس يعنى للاثر الحاصل فيه من ملاقاة صاحبه بجسم الخمر من حيث هو جسم والنجاسة يعنى الذاتية بالنوع من حيث هو نوع لكن توهم هذا لزم مثله فى الخل الملقى فى الخمر حيث انه فى اول الملاقاة وقبل الاستهلاك منفعل اما ولو لم يصر خمرا فالاقوى عدمه لان تخليل العصير يرفع نجاسة العصيرية لا الاثر الحاصل من ملاقاة الخمر الا ان يقال ان العصير بعد الغليان اطلق عليه الخمر فى بعض الاخبار والاطلاق اما حقيقة واما للمشابهة فى الاحكام ومن جملة الاحكام ان المتنجس بالخمر اذا صار خمرا يطهر بالتخليل وفيه تامل انتهى وكان وجه التامل ان ذلك من جملة الاحكام الغير الظاهرة انما هى الحرمة والنجاسة وما يتبعهما من لوازم الاجتناب دون الطهارة بالانقلاب ثم ان ما ذكره من انه لو تم قيام التنجس

بجسم الخمر من حيث هو جسم لزم قيام التنجس بجسم الخمر الملقى فى الخمر لا يلزم منه محذور وبعد تسليم المقدم فى القضية الشرطية لانا نمنع بطلان التالى اذ لا يلزم منه عدم صحة الحكم بطهارة الخل بالتبعية للخمر بعد الانقلاب كما ان التنجس الحاصل فى اناء الخمر اذا صار قائما بجسمه لا بنوعه لم يلزم منه عدم زوال نجاسته بالتبعية واما ما ذكره من ان انقلاب العصير خلا اذا لم يكن بعد صيرورته خلا فالاقوى عدم حصول الطهارة له ففيه بحث من جهة ان ملاقاة كل منهما للاخر وخصوص تنجس العصير بالخمر يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك بطريق الممازجة وح نقول انه يجب ان يحكم بالطهارة بمجرد انقلابهما الى الخل لحصول المطهر بالنسبة الى كل منهما غاية ما هناك ان يتنجس كل منهما بالاخر فيطهر بالتبعية وثانيهما ان لا يكون بطريق الممازجة بان يتنجس العصير بملاقاة الخمر الذى زال عينها بدون مطهر شرعى ويعبر عن نجاسته بالنجاسة الحكمية وح اذا انقلب العصير زالت النجاسة العصيرية فيبقى النجاسة العرضية لا رافع لها لعدم تعقل التبعية هنا ولعل مراده ره هذا القسم الثانى انه لا اشكال ولا خلاف فى طهارة اناء الخمر فى الجملة عند انقلابها خلا ولكن ربما يستشكل فيما لو نقص الخمر من الاناء بعد كونه مملوا منها فاتفق الانقلاب بعد النقص فهل يطهر الجزء الفوقانى الغير المتصل به الخمر بالفعل فالذى صرح به بعضهم وهو ظاهر بعض اخر هو الطهارة قال بعض المحققين ويطهر الاناء بتبعية الخمر وان نقص الخمر عنه بعد كونه مملوا منها ولا يجب ثقب الاناء اى من اسفله لاخراج الخل منه كما نسب الى بعض من لا تحصيل وبالجملة طهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والا وجب التنبيه عليه مع عموم البلوى هذا كلامه ره وهو وجيه ثم انه ره قال ولو تنجس ماء العنب باناء الخمر ثم صار خمرا فالظاهر طهارته بالتخليل لاطلاق ادلته بل الغالب فى انية الخمر كونها مما يتكرر فيها وضع الخمر وقد ذكرنا ان المتنجس بالشئ اذا استحال الى نفس ذلك الشئ انقلبت نجاسته العرضية ذاتية والاصل فى ذلك ان النجاسة لا تتضاعف مع التماثل فالمتنجس بالبول لا يقبل التنجس ثانيا بالبول ولا يبقى تنجسه العرضى اذا استحال بولا كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول السادس ان العصير مثل الخمر فى طهارته بصيرورته خلا بناء على نجاسته بالغليان صرح به فى الجواهر وعلله بالاجماع عليه بقسميه وغيره الثانى من المطهرات ذهاب ثلثى العصير وتوضيح المقال فيه يتم بالتعرض لامور احدها انه هل يعتبر فى حصول الطهارة ذهابهما بالنار بخصوصها ام تحصل باى وجه اتفق كما لو حصل بالشمس او بالهواء او بطول البقاء او المركب من الاثنين او الثلثة او الاربعة مقتضى اطلاق النص والفتوى بكون ذهاب الثلثين غاية للتحريم من دون تقييد هو الثانى نعم قد يوجد فى قليل من الفتاوى وكثير من النصوص التقييد باذهاب النار لكنهما يحتملان الحمل على الغالب المتعارف من ارادة تطهير العصير المتنجس فى زمان قليل بان يكون المراد ان العصير اذا تنجس بالغليان يطهر باستمراره الى ان يذهب به الثلثان حتى قد يقال ان الاطلاقات منصرفة الى الغالب هو الذهاب بالنار كما انه يمكن ان يقال ان التقييد بالنار ورد مورد الغالب ومقتضى الاول هو لزوم الاخذ بالمقيد ومقتضى الثانى هو الاخذ بالاطلاق ومع تعارض الاحتمالين يسقط التمسك بالمطلقات والمقيدات فيبقى اصالة بقاء النجاسة والتحريم الى ان يحصل اليقين بالرافع بل ربما امكن ان يدعى ان الظاهر من مساق الاخبار التى لم يرد فيها التقييد بالنار كون التقييد مرادا اعتمادا على بيان الكلام مثل ما رواه فى الوسائل مسندا عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وفى الجواهر انه ينبغى الاقتصار فى الطهارة والحل على ذهاب الثلثين بالنار وان كان يقوى الحاق الشمس بها اما الهواء والتشريب وطول البقاء او المركب منها خاصة او من الاولين معها فلا يخلو من نظر بل منع خصوصا الاخيرين والا لم ينجس العصير اكثر الاشياء فتامل انتهى وفيه لم نعرف الوجه فى قوة الحاق الشمس بحسب الادلة الشرعية وان كان يمكن تقريبه بالاعتبار نظرا الى وجود الحرارة المحققة فى الشمس المؤثرة فى العصير كالنار لكن لا عبرة بمثل ذلك فى الاحكام الشرعية واما ما ذكره اخيرا فانا نمنع فيه بطلان اللازم ثانيها ان المعتبر فى معرفة ذهاب الثلثين هل هو الوزن او الكيل واما هو اعم منهما او من المساحة فنقول الظاهر من اضافة شئ من الكسور كالثلث مثلا الى شئ من الاجسام خصوصا اذا لم يكن مما قد اعتيد فيه الاعتبار بالوزن هو ملاحظة ذلك الكسر كالثلث مثلا بالنسبة الى كمية نفس ذلك ولا يكون المعتبر الا ثلث ذلك الجسم بحسب مساحة نفسه من حيث المقدار الحاصل فيه من عرضه وعمقه وطوله واقرب طرق معرفة ذلك الكسر هو مساحة الاناء الحاوى له اذا كان مايعا او اعتباره بمكيال صغير ياتى على اخره بتكرير اعادته اليه ويليهما الوزن هذا ما يقتضيه الاعتبار ويساعد على ما قلنا انه اقرب الطرق بحسب متفاهم اللفظ عرفا فان اهل التعارف لا يفهمون الا ذلك وتقديمهم الوزن فى مقام العمل لكونه الايسر فى تحصيل الضبط والاحاطة بالمقدار لا ينافى كون غيره اقرب فى نفسه بالنظر الى متفاهم اهل التعارف واما ما ورد فى بعض الاخبار من ذكر الوزن كرواية عقبة بن خالد فى رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقى عشرة ارطال قال لا باس فانما هو من الراوى ولما لم يكن الوزن مفروقا لما هو المقصود من المساحة سكت عن رده فى الجواب

وذلك لانه اذا اعتبر العصير بمكيال معين فطرح منه في القدر بمقداره ثلث مرات ثم اغلى حتى بقي منه مقدار مكيال فان ذلك الباقي لا يكون
بمقدار الثلث من حيث الوزن بل يكون ازيد من تلك الحيثية لان الثلث الباقي دبس والثلثان الذاهبان عصير يغلب فيه الاجزاء المائية
ويوضح هذا انه اذا وضع الباقي في كفة الميزان ووضع في مقابله عصير بذلك المكيال رجح الباقي قطعا فلا بد في تحصيل التثليث بحسب
الوزن من الزيادة في الغليان ولهذا قال بعض المحققين ره لو تعارض الوزن والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى لقوله
ما زاد على الثلث فهو حرام انتهى ونظره في ذلك الى انه ان زاد الباقي على الثلث بحسب الوزن صدق عليه انه زائد على الثلث بقول
مطلق ولا يكون هذا الا بعد البناء على ان التثليث بحسب المكيال يحصل قبل التثليث بحسب الوزن فتحصل مما ذكرنا ان الاكثر
والاصل هو مساحة نفس الجسم ويحصلها مساحة الاناء الحاوي لها وكذا اعتباره بالكيل وان الوزن بعد هاتين المرتبتين لانه قد
يتخلف عنهما كما في الجسم الثخين كالعصير وان لم يتخلف عنهما في مثل الماء ولكن قال بعض المحققين ره لا فرق في التثليث بين اعتباره
بالكيل وبين اعتباره بالوزن لصدقه معهما الا ان الوزن منصوص ففي رواية عقبة بن خالد ساق متن الرواية التي ذكرناها
ثم قال والكيل وان كان ايضا منصوصا في روايتي عمار والمتقدمتين في عصير الزبيب الا انك قد عرفت قصورهما عن افادة
كون التثليث لاجل زوال التحريم واحتمال كونه لاجل بعض الخواص فتامل ثم قال فالاحوط الاقتصار على الوزن لان المتبادر من اضافة
الثلث الى الموزونات الثلث من حيث الوزن الا ان يعارضه غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل والمساحة الراجعة اليه وتعسر الوزن
غالبا انتهى ويتجه عليه اولا ان دعوى صدق التثليث مع الاعتبار بالكيل والوزن مما لا وجه له بعد ما عرفت من ان الظاهر من اضافة
شيء من الكسور الى شيء من الاجسام هو كون تحقق ذلك الكسر بالقياس الى مساحة ذلك الجسم وثانيا انه اذا سلم صدقه معهما فكيف
يكون مجرد جريان احدهما في سؤال السائل المسوق لاستعلام حكم اخر وهو ان العصير اذا فرج بمثليه من الماء ثم اغلى حتى ذهب
ثلثا المجموع هل يطهر ام لا معينا لذلك القسم الذي جرى في السؤال مع انه قد تقرر في محله ان حمل المطلق على المقيد لا يجري في الاحكام
الوضعية مثل قوله تعالى احل الله البيع لو ورد في مقابله احل الله بيع السلم فانه لا يقال ان المراد بالاية هو انه تعالى احل السلم بخصوصه
وعلى هذا فلو كان مثل ذلك التقييد في كلام المعصوم ايضا لم يكن مقيدا لاطلاق التثليث الذي سلم صدقه على التثليث بحسب الوزن
وعلى التثليث بحسب الكيل وثالثا ان ما ذكره من ان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزونات الثلث من حيث الوزن يرد عليه وجهان
الاول المنع من ذلك على اطلاقه لما عرفت من ان المتبادر من اضافة الكسور الى الاجسام ما هو بحسب مساحة انفسها الثاني ان العصير
ليس من الموزونات في حال كونه عصيرا وان كان موزونا في حال كونه عنبا وفي حال كونه دبسا وقال في الجواهر والمعتبر في صدق ذهاب
الثلثين من غير فرق بين الوزن والكيل والمساحة وان كان الاحوط الاولين بل قيل الاول انتهى واعترض بعض المحققين ره بانه لم يظهر
فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يعقل التفاوت بينهما اللهم الا ان يقال ان بناء العرف في المساحة على المساحة
ولذا جعل الكيل احوط منها انتهى والظاهر ان مراده ره برجوع الكيل الى المساحة هو رجوعه اليها بحسب الحال يعني انهما لا يختلفان في
المقدار الباقي كما ان الوزن والكيل يختلفان فيحصل التثليث بحسب الكيل قبل حصول التثليث بحسب الوزن وان مراده بقوله ولا
يعقل التفاوت بينهما اي بين الكيل والمساحة ايضا هو الاختلاف في المقدار الباقي وح لا يتصور كون الكيل احوط من المساحة وهو
متجه وبناء العرف في المساحة على المساحة ممنوع ثالثها انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين يطهر اناؤه والذي حصل فيه ذلك وان كانت
اجزاء العصير الغير المثلث عالقة باطراف الفوقانية فيطهر الاجزاء العالقة باناء من العصير الغير المثلث تبعا للمثلث ومثله الالات
التي يزاولها العامل اجماعا كما عن اللوامع وان كان العصير الغير المثلث عالقا بها فتطهر بطهارته وكذا ثياب العامل اذا لاقى شيئا من
العصير قبل التثليث وفي كشف الغطاء انه يطهر بذلك ايضا ظاهر ما دخل فيه وباطنه ابتداء او بعد الغليان والاشتداد من تراب و
اخشاب وفواكه وغيرها وعن النهاية وروض الجنان التصريح بطهارة الاجسام المطروحة فيه بل قيل انه لم يوجد فيه مخالف صريح و
المستند في ذلك كله انه هو الذي يفهم من الاطلاقات وترك المعصوم لاستدراكها عند الحكم بطهارة نفس العصير مع كونها من
اللوازم الغالبة العادية وعموم البلوى بها وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهمهم ذلك من الاطلاقات ومن هنا يعلم
ان الضابط في التبعية الامور التي تلاقي العصير غالبا عند التثليث وحقيقة هذا الاستدلال ليست عبارة عن التمسك بالاطلاق
وانما هي عبارة عن استفادة لوازم الخطاب المعبر عنها بالدلالة التبعية وحقيقتها استفادة حكم مغاير للموضوع المصرح به في الكلام

من طريق الملازمة الغالبة العادية على وجه لو لم يتفق الحكم بالنسبة اليهما لتعذر الانتفاع بالحكم الثابت للخطاب للموضوع المصرح به فيه او
تعسر ولزم على المتكلم من تلك الجهة بيان مخالفة الموضوعين في الحكم وعلى المخاطب ان يتعرض للسؤال ان لم يفهم ذلك كما وقع السؤال في صحيحة زرارة
عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به قلت و
الصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة فقال كل هذا لا باس به بل قد وقع البيان في بعض الاخبار والجملة مما ذكر في الصحيحة
من دون سبق سؤال مع عدم لزوم عسر في الاجتناب عن الانفحة لبن الشاة الميتة ولما ذكرناه استفاد القائلون بتنجس ماء البئر وطهارته بالنزح
ان الدلو والرشا وحواشي البئر تطهر عند استيفاء المقدر في النزح وفي الجواهر انه ينبغي اعتبار تحقق التبعية في ساير ما تقدم بان يكون معه
غير غائب عنه في وقت تطهيره الا بما لا ينافيها فلا يطهر غير العامل ولا المعامل المعرض عن العمل خاليا عن صورة التشاغل وكذلك ساير
ساير الالات اقتصارا على المتيقن بل ينبغي الاقتصار على ما علم تبعيته دون ما شك فيها فضلا عما ظن عدمها بل هو المدار على جميع ما
تقدم انتهى وهو وجيه والوجه فيه ظاهر هذا وقد حكي عن الفاضل الاصبهاني ره في شرح الروضة كلام ينبغي ايراده لتحصيل مقصوده
وتحقيق المقام قال ره اذا تنجست الالة براي بالعصير ثم اخرجت ومسح ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم تطهر
وانما تطهر اذا ابقي ما عليها حتى يذهب ثلثاه بالهواء او غيره او يدخل في العصير بحيث قد يعلم بذهاب ثلثي ما عليه ان ازيل ما عليها ادخلت
فيه قبل ان يزول ثلثاه وكذا يطهر المزاول بمثل ما طهر به الالة بان يذهب ثلثا ما عليه بنفسه او بالوضع في العصير الذي يغلي او يضع ما يجره
منه بعد ازالة ما عليه في العصير قبل ذهاب ثلثيه وبالجملة فذهاب الثلثين انما يطهر العصير وظرفه وما لا بد منه حين الفعل عادة كان
تخليل الخمر يفيد طهارة ظرفها ويدخل في الظرف كل ما يصيبه فهو ايضا يطهر لكن بذهاب ثلثي ما عليه اما ان يزال ما عليه ثم يوضع
في العصير فالظاهر انه باق على نجاسته وينجس العصير سواء كان الوضع قبل ذهاب الثلثين او بعده فهذا هو الفرق بين الالات وغيرها
وبالجملة فذهاب الثلثين مطهر للعصير ولمحله ويزيد الالات والمزاول انهما يطهران بذهاب الثلثين وان كانا متنجسا بجرم اخر من العصير
قد ازيل عنهما او لم يذهب ثلثاه انتهى واعترضه بعض المحققين ره بان ما ذكره من الفرق بين الالات والمزاول وبين غيرهما من
الجوامد باختصاص الاولين بانه ان ازيل ما عليهما من العصير فوضع فيه قبل ذهاب ثلثيه طهر ولم ينجس العصير الموضوع فيه واختصاص
الاخير بانه ان اصابه العصير وازيل عنه ذلك ثم وضع فيه كان من قبيل المتنجس الذي ينجس ما لاقاه وهو هنا العصير الموضوع فيه ممنوع لان الا
الاصحاب ره لم يفرقوا بينهما اذ غاية ما هناك ان يكون الاخير من قبيل الاجسام المطروحة في العصير وهم ره لم يفرقوا في ظاهر كلماتهم بين
ما لو ابقي الجسم المطروح فيه على حاله الى ما بعد ذهاب الثلثين وبين ما لو اخرج بالمغرفة وشبهها لاختبار طبخه لو كان مما ينطبخ او غير ذلك
ثم القي فيه ولو بعد حين وكلام الفاضل المذكور ره وان كان فيما هو خارج عن هذه الصورة من جهة انها عبارة عن صورة وجود العصير على
ذلك الجسم الخارج وهو ره قد فرض الكلام فيما لو ازيل عنه لكنه يعود ما فرضه الى صورة اخرى من القاء الاجسام الخارجة في العصير وهي ما لو القيت
فيه بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه فانه ينجس بملاقاة العصير ويحصل فيه التاثر مع ان المتعرضين لهذه المسئلة لم يفرقوا بين اخراج الجسم وادخاله
ثانيا وبين ابقائه الى حال ذهاب ثلثي العصير ولا بين علوق اجزاء العصير به حين الوضع ثانيا وبين ازالتها عنه وقد نسب الفاضل النهي ره
هذا الحكم على اطلاقه الشامل للاقسام المذكورة الى ظاهر الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ره ويؤيده الشهرة و
يدل عليه الروايات المتقدمة المحكية عن السرائر في العصير الموضوع في ما اللحم المتضمنة بعدم التعرض لذلك في روايات العصير مع عموم
البلوى ووجود بعض الاجسام غالبا في العصير ودعوى اختصاص الروايات وكلامهم بما اذا لم يخرج المطروح في العصير ولم ينفصل عنه بعد
الطرح والا فهو كنجاسة خارجة فيترتب عليه تنجيس العصير مدفوعة اولا بان ذلك تخصيص بغير دليل وتقييد بلا شاهد فلا عبرة به
وثانيا بان العين لا تتنجس بما لاقاها او لاقى مثلها ولو رامى الخصم التفصي عن ذلك بعدم التنافي بين عدم انفعال العصير حين النجاسة
اعني ما قبل ذهاب الثلثين وبين بقاء النجس الواقع فيه على حاله فيمنع ح عن طهارة العصير بذهاب الثلثين لان طهارته توجب انفعاله
بهذا المتنجس قلنا اطلاق الروايات المعتضد باطلاق كلمات الاصحاب ره يكفينا في اثبات المطلوب ولا حاجة الى الوجه الثاني هذا كلامه
ره وهو جيد وجيه تنبيه ذكر المحقق المتقدم ذكره في ذيل كلامه ان حكمنا بطهارة الاجسام الخارجة فيما تقدم من المفروض انما هو فيما
لو اعيد الى نفس العصير الذي اخرجت منه واما لو اخرجها وعليها اجزاء من العصير ووضعها في عصير اخر فان كانت تلك الاجزاء طاهرة استهلكت
في العصير الذي وضعت فيه فالظاهر اعتبار ذهاب المجموع وان علم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء العالقة لانها كقطرة من الماء الطاهر استهلكت

خال العليان وان كانت نجسة ففي طهارتها وطهارة ما علقت به عند ذهاب ثلثي المجموع وعدم العلم بذهاب ثلثي تلك الاجزاء العالقة اشكال رابعها انه قال في كشف الغطاء انه لا يلزم البحث عن كيفية الذهاب من الجوانب نعم لو علم الذهاب من جانب ودون اخر انتظر ذهابها منه انتهى واقول صدر كلامه ره لا يخلو عن اجمال فان اراد انه لا يلزم البحث عن التقدم والتاخر بالنسبة الى الجانب الاخر كما يشعر به لفظ الكيفية فهو متجه لان المناط حصول ذهاب ثلثي الجوانب من دون فرق بين سبق حصوله في بعضها على الحصول في بعض اخر واقترانها به وان اراد الاكتفاء بعدم العلم بحصوله في جانب اخر كما يشعر به مقابلته بقوله نعم لو علم الذهاب من جانب اه فهو ممنوع لان كل جانب قد اتصف بالنجاسة بسبب العليان فلا بد في طهارته من العلم بحصول المطهر خامسها انه لو باشره العامل قدور امتعددة من العصير فهل يطهر ثيابه بمجرد تثليث بعضها او يتوقف طهارة كل جزء على تثليث اصله الذي انفصل هذا الجزء منه الاقوى في الاحوط هو الثاني لانه القدر المتيقن بل الظاهر من الدلالة التبعية سادسها انه قال في الجواهر انه لا يحل العصير بل لا يطهر بغير الحلية وذهاب الثلثين للاصل واطلاق النصوص والفتاوى ثم قال نعم في اللوامع من طهارته بصيرورته دبسا وان لم يذهب ثلثاه حاكيا له عن الجامع ضعيف كمستنده من اصالة الطهارة والاباحة واطلاق دليل طهارة الدبس وحله لوجوب الخروج عنه بما عرفت يعني الادلة المعتبرة الدالة على طهارة الدبس المعتضدة بالشهرة العظيمة ثم قال واضعف منه التمسك بانه اجرح في الاستحالة وهو ليس منها قطعا انتهى وما ذكره في محله سابعها انه قال في كشف الغطاء انه لو كان العصير غليظا بحيث لو العليان اضيف اليه ماء وعمل به العمل المذكور انتهى وصرح به الفاضل القمي ره ايضا في جامع الشتات ودل عليه رواية عقبة بن خالد عن ابي عبد الله عم في رجل اخذ عشرة اوطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا ثم طبخهما حتى يذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح شرب تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال الثالث من المطهرات الانتقال قال في الحدائق ومنها الانتقال كالدم المنتقل الى البعوض والقمل ونحوهما والحكم فيه ايضا مما لا خلاف فيه ولا اشكال يعتريها انتهى وفي الجواهر نفي الاشكال ووجدان الخلاف في كونه مطهرا وقال في كشف الغطاء وهو قريب من الاستحالة بان ينتقل شيء محكوم بنجاسته باعتبار محله الى محل يقتضي طهارته اذا دخل في اسمه كما ينتقل دم الانسان او الحيوان من ذي النفس الى باطن غير ذي النفس من بعوضة ونحوها فيكون من دمها ويلحق بحكم دمائها وعلله في الجواهر بشمول ما دل على طهارة دمها كما تقدم سابقا ثم قال كما انه لو انعكس الامر حكم بالنجاسة لذلك وبهما ينقطع استصحاب نجاسة الاول وطهارة الثاني بعد تسليم امكان جريانه في نحو المقام لتغير الموضوع ضرورة مدخلية الاضافة في الحكم المذكور وان كان بينهما تعارض العموم من وجه بل قد يدعى اخصية الاستصحاب لكنه على كل حال معاضد اقوى منه قطعا انتهى وما ذكره جيد الا ان ملاحظة النسبة بين الاصل والدليل الاجتهادي مما لا وجه له خصوصا جعل التعارض بينهما من قبيل تعارض العامين من وجه لان المستصحب انما هو النجاسة في المورد الخاص لان الاستصحاب دائما لا يكون الا ناظرا الى مورده المخصوص دون مطلق النجاسة او نجاسة الدم سواء انتقل الى بطن البعوضة مثلا ام لا ثم انه ره صرح تبعا لكاشف الغطاء بانه يعتبر صدق الاضافة حقيقة فلو شك في انتقال الاسم بعد الانتقال من الجسم كما اذا دخل شيء من النجاسات المتعلقة بذوات النفوس في بطون غير ذوات النفوس ولم يستقر فيها حتى يتبدل الاسم لم يحكم بالطهارة كما انه لم يحكم بالنجاسة في العكس ولا فرق بعد صدق الاضافة المذكورة بين الحيوان وغيره وبين الدم وغيره فلو شرب الشجر او النبات متنجسا طهر بمجرد انتقاله الى باطنه لصدق تهما اي الاضافة حينئذ بذلك كما هو واضح وفي كشف الغطاء انه لو دخل دم المعفو عن دمه في غير المعفو عن دمه ذهب العفو والعكس بالعكس وفيه ايضا انه اذا انتقل الطاهر الى الطاهر جرى عليه حكم الاخير من كراهة او رجحان الرابع الغيبة ومورده الانسان فلا تكون مما يطهر غيره اما كان من قبيل غير الحيوان فظاهر واما فيه فلحصول طهارته بزوال عين النجاسة وان لم يكن هناك غيبة كما ستعرف البحث فيه انشاء الله تعالى ويظهر منهم فيها اقوال احدها ما ذهب اليه جماعة منهم العلامة الطباطبائي ره حيث قال واحكم على الانسان بالطهارة لغيبة تحتمل الطهارة وهكذا ثيابه وما معه لسيرة ماضية متبعة ولم يشترط كون الانسان مسلما ثانيها ما صار اليه في كشف الغطاء مصرحا باشتراط الاسلام فقال وهي مطهرة لبدن الانسان بشرط اسلامه قبل الغيبة وفي اثنائها وليس الايمان من شرطها على الاقوى ولثيابه على الاقوى مع احتمال التطهير والظاهر الحاق جميع ما يستعمله المسلمون من حيث يعلمون او لا يعلمون من فرش وظروف واماكن ومساكن انتهى وحكى هذا القول في المستند عن والده في المعتمد وقواه في الجواهر ويظهر اثر الفرق بين القولين في ان كلام الاول اعم من الصبي المميز والمكلف حيث لم يشترط فيه الاسلام بخلاف الثاني فانه مختص بالمكلف اذ لا اعتبار بقول الصبي وفعله فلا يكون مسلما وان جرى عليه حكم المسلم في طهارته الاصلية وكونه ولد مسلم ونحو ذلك الا ان كان ولد مسلم وسيجيء الكلام على غير المميز انشاء الله تعالى ثالثها ما اختاره الشهيد ره في الذكرى حيث قال بعد ذكر جملة من المطهرات اما الغيبة فلا نعم لو علم

المكلف بالنجاسة ثم مضى زمان يمكن فيه الازالة حكم بالطهارة انتهى ويفارق القولين السابقين في اشتراط علم المكلف بالنجاسة رابعها ما افاده كلام الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية حيث قال ومن المطهرات الغيبة في الادمي بمعنى انه لو كان نجسا وغاب عن عين من علم بنجاسته زمانا يحتمل فيه ازالة النجاسة ثم رآه بعد ذلك وقد زالت عنه عين النجاسة او لم يكن لها جرم فانه يحكم بطهارته عملا بالظاهر من ان المسلم لا يبقى على النجاسة ثم قال ويشترط علمه بها واهليته لازالتها لكونه معتقدا وجوب ازالتها او استحبابها ثم قال واعتبر المصنف ره في الذكرى كونه مكلفا لكون المقتضي لطهارته ظاهر تنزه المسلم عن النجاسة انتهى وظاهره عدم اعتبار التكليف وان المعتبر كونه مميزا معتقدا وجوب الازالة او استحبابها وفسر بعض المحققين ره كلام من اشترط العلم بقوله والمراد بالعلم العلم بالنجاسة لا مجرد العلم بالسبب مع اعتقاد عدم التنجس بشبهة ناشئة عن قصور او تقصير ثم اعترض على ما حكينا عن المقاصد العلية بقوله واما اشتراط اهلية الازالة المفسرة فيما حكي عن المقاصد العلية بكونه مميزا معتقدا للنجاسة فمستدرك بعد اعتبار العلم بالتنجس وشهادة حاله بالازالة انتهى وانت خبير بان هذا الاعتراض لا وقع له لان الشهيد الثاني ره لما بين العنوان المحكوم عليه بالطهارة اشار بقوله ويشترط علمه اه الى بيان الشرط المحصل لذلك العنوان في مقابل اشتراط التكليف واشار بنقل خلاف الذكرى الى عدم كونه محصلا للعنوان الذي حرره اولا ولم يرد بالعلم بالنجاسة سوى العلم بالسبب كما لا يخفى على من تدبر في نظم الكلام فمبنى الاعتراض على التفسير الذي زعمه هو من دون تصريح القائل به بناء على ما ليس باساس ثم انه يظهر من الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد عدم الجزم بكون الاعتقاد باستحباب الازالة كالاعتقاد بوجوب الازالة لانه قال والحق به بعضهم اعتقاد استحباب التنزه عنها وان لم يعتقد نجاستها كالمخالف في بعض النجاسات التي لم يحكم بنجاستها بل يسن عنده التنزه عنه للخلاف فيها او غيره انتهى خامسها ما حكاه في المستند من القول بالطهارة مع التلبس مشروط بالطهارة مطلقا سادسها ما حكاه في المستند ايضا واختاره وهو القول بالطهارة مع التلبس مشروطا بالطهارة بشرط علمه بالنجاسة واهليته للازالة لكن صاحب المستند ره خص الحكم بالبدن وان عمم بعض ارباب هذا القول سابعها ما يظهر من بعض المحققين ره من القول بالطهارة في الانسان وان كان صبيا مميزا بشرط علمه بحصول النجاسة بعين الاثر المعنوي في بدنه او توابعه لشرط علمه به وتلبسه بفعل مشروط صحته بالطهارة مع حصول الظن الخاص الحاصل من شهادة حاله او مقاله بذلك وفسره في ذيل كلامه بقوله واعلم ان مرادنا بالظن الخاص الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن في خصوص كل واقعة كما هو ظاهر بعض الادلة المتقدمة ره كصريح روايات سؤر الحائض والجنب المتهمين انتهى هذه هي الاقوال المتحصلة من القائلين بالطهارة وظاهر كلام المحدث الكاشاني ره في المفاتيح انكار افادة الغيبة للطهارة لانه قال بعد الحكم بطهارة اعضاء الحيوان المتنجسة غير الادمي ما لفظه اما الادمي فاشترط بعضهم غيبته زمانا يمكن فيه الازالة وليس بشيء اذ العضو الباطن لا يحتاج فيه الى ذلك والظاهر لا يكفي فيه ذلك بل لا بد من العلم بازالة النجاسة او الظن المعتبر شرعا ولو استند الى اخباره مع عدم قرينة خلافه انتهى وحكى التردد في المسئلة عن المحقق الاردبيلي ره وصاحب الذخيرة والذي وقفت عليه من كلام الاول ما ذكره في ذيل البحث عن المطهرات من قوله ثم اعلم ان النجس المحقق هو الثمانية البول والغائط والمني والميتة والدم من ذي النفس في الجملة والكلب والخنزير والكافر في الجملة والمطهر او غيره الماء والارض والشمس والاستحالة في الجملة وفي غيرها بعض التردد انتهى وقال في ك في شرح قول المصنف ره ويكره سؤر ما اكل الجيف اه ما لفظه اما الادمي فقد قيل انه يحكم بطهارته بغيبته زمانا يمكن فيه ازالة النجاسة وهو مشكل والاصح عدم الحكم بطهارته بذلك الا مع تلبسه بما يشترط فيه الطهارة عنده على تردد في ذلك ايضا انتهى احتج القائلون بالطهارة بوجوه احدها ظهور الاجماع بل في الجواهر حكايته صريحا عن بعض شراح المنظومة على القدر المتيقن الجامع للقيود المذكورة وربما اعترض عليه بانه يرد على مدعيه لعدم نص ممن تقدم على الشهيد ره فليس هذا الاجماع الا من قبيل الاجماع الحدسي المستند الى حسن الظن بالمتاخرين والاستناد اليه انما يجوز فيما لو كان طريق حكمهم الذي اجمعوا عليه هو التعبد دون الاجتهاد الذي منه ما نحن فيه الا ترى ان الشهيد ره في الذكرى استند في الحكم بالطهارة الى ظاهر تنزه المسلم عن النجاسة دون ما هو من الطرق التعبدية ويمكن دفعه اولا بما ذكره بعض المحققين ره من انه رب مسئلة غير معنونة يمكن فيها تحصيل الاجماع من مذاقهم ولوازم كلماتهم وثانيا بانه يجوز ان يكون مدعي الاجماع قد تلقى الحكم يدا عن يد من اسلافه الصالحين كما يؤيده ما نسب الى ظاهر تمهيد القواعد من انه متفق عليه بين الاصحاب والوجه في هذه الغيبة هو انه ره في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل

ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب تارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج فى المسئلة خلاف فههنا اقسام هذا كلامه
ره بالفاظه وظاهر مقابلة القسمين اعنى العمل بالاصل والعمل بالظاهر بخروج الخلاف فى المسئلة هو ان مقابليه مما يتفق عليه ثم انه اخذ
فى تفصيل الاقسام على ترتيب الاجمال وجعل القسم الاول ما يترك فيه العمل بالاصل الحجة الشرعية والقسم الثانى ما عمل فيه بالاصل
والقسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وذكر انه له صور ثم فصلها الى ان قال ومنها غيبة المسلم بعد نجاسته او نجاسة
ما يصحبه من الثياب ونحوها فانه يحكم بطهره اذا مضى زمان يمكنه فيه الطهارة عملا بظاهر حال المسلم انه يتنزه عن النجاسة فى ظاهر
الاصحاب ثم قال ومن التعليل يظهر اشتراط علمه بها واعتقاده بنجاستها ولا يتوهم ان قوله فى ظاهر الاصحاب اشارة الى دعوى اتفاق اخر وهو
اتفاقهم على تعليل الحكم بظاهر حال المسلم وانه يلزم ان كل من تعرض من الاصحاب لهذا الحكم علله بظاهر حال المسلم فيكون من باب الاجتهاد
فلا يحصل الاستكشاف عن قول الحجة ع لانا نقول ان هذه النسبة من الشهيد الثانى ره اعنى نسبة استنادهم الى التعليل بظاهر حال
المسلم اجتهاد منه ره حيث وجدان الشهيد ره فى الذكرى علل به ويكشف عن ذلك قوله ره فى ظاهر الاصحاب مضافا الى انه على ذلك التقدير
لو انسد باب الاجماع على اصل الحكم انفتح باب الاجماع على حجية ظاهر حال المسلم الذى هو العلة فى الحكم فيتم هو وغيره بها ثانيها ما علل به
فى الذكرى من ظاهر تنزه المسلم عن النجاسة وقد عرفت التمسك به فى مقاصد العلية واسناد التمسك به الى ظاهر الاصحاب فى تمهيد القواعد
وقد يستدل على اخبار ظاهر حال المسلم بما دل على وجوب تصديق المسلم وعدم اتهامه فان ظاهره وان كان هو الاخبار القولى الا ان التامل
الصادق يشهد بانه لا فرق بين تكذيبه بين اتهامه فيما يظهر من حاله انه معتقد به ويخبر به اذا سئل عنه واستدل على عدم الفرق بين الا
الامرين ما دل على كراهة سؤر الحايض او الجنب المتهمين وعدم كراهة سؤر غير المتهمين وفى الرواية المحكية عن السرائر المسئول فيها عن
سؤر الحايض انه لا باس ان يتوضا به اذا كانت تغسل يديها وفى رواية اخرى اذا كانت مامونة فلا باس فان الظاهر من حال المسلم انه
لا يباشر مع النجاسة الماء المعد فى البيت للشرب والتطهير فمباشرتها للماء المذكور فى قوة اخبارها بتطهير يديها واورد عليه بان اطلاق اخبار
السؤر منزل على غير هذه الصورة اجماعا فى غير ما هو من متعلقاتها مكذا فيما يتعلق بها صونا للقواعد المتيقنة عن التخصيص واما وجوب تصديق
المسلم فهو وان كان مسلما لكنه لا يجدى ان لا اثر للتصديق وعدم الاتهام المامور بهما فى احراز الواقع بل فى تنزيل فعل المسلم وقوله عن كونهما فى
حد انفسهما محرمين قبيحين فى نظر الفاعل اذ لم يقل احد بان ظهور حاله امارة معتبرة على مطابقة قوله للواقع كيف وفى كون اخبار العدل ا
الواحد عن حصول الطهارة لما كان متنجسا قطعا كلام فكيف بغيره فان اريد بعدم الاتهام فيما يظهر من حاله المعنى الذى هو مسلم فى قوله و
اخباره فهو غير مجد وان اريد به كون الظهور المذكور امارة معتبرة على ما هو ظاهر فيه فالحكم فى المقيس عليه اعنى الاخبار القولى غير ثابت
ثالثها استصحاب طهارة الملاقى فيسقط به استصحاب نجاسة الاصل نظرا الى التعارض وفيه ان الاستصحاب السببى مقدم على الاستصحاب المسببى
ورابعها السيرة المستمرة وقد عرفت التمسك بها فى كلام العلامة الطباطبائى ره فيما هو اعم من العنوان الجامع لجميع القيود ووافقه فى ذلك
صاحب الجواهر ره فقال للسيرة القاطعة المعتضدة باطلاق ما دل على طهارة سؤر المسلم وان كان هو غير مساق لذلك وبتعارف عدم السؤال
عن ازالة النجاسات مع القطع بعروضها بل قد يعد السؤال من المنكرات كالانكار على مخالفة الضروريات المرجحة للعمل بظاهر حال المسلم
من عدم عصيانه وسهوه ونسيانه على الاصل خامسها الحرج فى الاجتناب ورد هذا الوجه وما قبله بانه فى ثبوتهما فى موضع جريان استصحاب
النجاسة سليما عن معارضة الاصول والامارات نظر وتامل والشك يكفى مضافا الى امكان منع السيرة مطلقا الا بين اهل المسامحة
وعدم المبالات بالدين وانت خبير بسقوط الوجهين جميعا اما الاول فلانه لا يرجع الى محصل لانه فى المورد الذى يوافقهما او يوافق احدهما
الاصل يكون المعتبر على هذا هو ذلك الاصل فيؤل كلام المورد الى منع حجية السيرة ومنع الاعتداد بالحرج اذ لا اثر لهما الا فى مورد مخالفة
الاصل كما هو الشان فى ساير الادلة واما فى الثانى فلانا نجد عيانا ان العلماء والصلحاء لا يلتزمون الاجتناب فكيف بغيرهم سادسها
عدم الدليل على وجوب الاجتناب من حيث ظهور ادلته فيما يتعلق بالمكلف نفسه لا غيره والامر بالغسل للمكلف اعم من وجوب احرازه الغير له
حتى يعلم بالغسل وفيه ان الاجماع واطلاق ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس جاريان عند العلم بالنجاسة ويكفى فيما بعده من زمان
الشك جريان استصحاب النجاسة سابعها ما تمسك به اهل العصر من فحوى ما دل على حجية اخبار ذى اليد بالطهارة فى مقابل استصحاب
النجاسة وما دل على كون يد المسلم دليلا على الطهارة فان ظهور التلبس بما هو مشروط بالطهارة فى مقابل استصحاب النجاسة وما دل على
مع العلم بالنجاسة اقوى من ظهور اليد والاخبار فى مقابل الاستصحاب وفيه اولا انه لم يدل دليل على كون يد المسلم دليلا على الطهارة وما

به لانه مما يوهم ذلك فانما هو من جهة اصالة الطهارة عند عدم العلم بالنجاسة واما فيما كان مسبوقا بالنجاسة فان رؤيته فى يد المسلم لا يصير
دليلا على الطهارة نعم يترتب على ما فى اليد من احكام الملك وعلى ما فى يد المسلم احكام التذكية اذا كان مما يتوقف حله وطهارته عليها
كاللحوم والجلود وساير اجزاء الحيوان التى تحلها الحيوة وثانيا انا نمنع من كون ظهور التلبس بما هو مشروط بالطهارة اقوى من ظهور الاخبار
بل الامر بالعكس واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الوجوه المذكورة لم تجتمع فى كلام شخص واحد من ارباب الاقوال لكن جملة منها كالسيرة والاجماع
وظهور حال المسلم تمسك به كل منهم فى اثبات مذهبه على ما اقتضاه نظره وممن صرح بالاحتجاج على ما صار اليه صاحب المستند ره فانه اختار
القول السادس واحتج عليه بان الاجماع القطعى بل الضرورة الدينية تحققت على جواز الاقتداء والمباشرة والمصافحة مع الناس فى اشتراء
ما يلاقيه ايديهم بالرطوبة مع العلم بنجاستهم كل يوم بالبول والغائط فالطهارة مع الغيبة مجمع عليها ولكن المعلوم منه هو علمه بالنجاسة واهليته
للازالة فالحق هو القول الرابع ثم قال والحكم مختص بالبدن دون غيره من الثياب وامثالها لعدم الاجماع فيه انتهى وفيه ان العلم بنجاسة الناس
كل يوم بالبول والغائط مما لا يدخل فى باب المشاهدة والرؤية فلا يدخل طهارته فى باب الغيبة فان الظاهر ان كلامهم فيها انما هو فيما لو رأى
انسان تنجس انسان اخر بشئ من النجاسات ثم غاب عنه زمانا يمكن فيه التطهير واما ما لم يره فطهارته داخلة فى باب حمل فعل المسلم على
الصحيح او داخلة فى باب عدم العلم بنجاسة موضع المباشرة والملاقاة لان المعلوم انما هو نجاسة مخرج البول والغايط كل يوم واما سراية
النجاسة منه الى يده التى بها ياخذ ويعطى فهى غير معلومة واما الاقتداء فلا يكون نقضا لان اغلب الناس واثقون بل قاطعون بان
امامهم الذى يقتدون به يحتاط فى ازالة النجاسات باكمل وجه اذ لا يقتدون به الا بعد احراز العدالة بل ما فوقها من مراتب الاحتياط
فى الدين وممن صرح بالاحتجاج ايضا بعض المحققين ره فى اختياره القول السابع فاحتج على عدم اشتراط التكليف بالسيرة ولزوم
الحرج وعلى اشتراط علم المكلف بانه لا اجماع ولا سيرة مع الجهل ولا يعقل معه اخبار المسلم وشهادته حالا او مقالا بالتطهير بل غايته
الامر شهادته بالطهارة وهى وان كانت قولية تقبل منه مع العلم بجهله او غفلته عن التنجس وابتناء شهادته على الاصل واعتقاد عدم
العروض وعلى اشتراط الاشتغال بما هو مشروط بالطهارة بان الظاهر من عبارة تمهيد القواعد هو الاتفاق على اختصاص الحكم بمورد التعليل
يعنى ظهور حال المسلم فى التطهير والتبس من الظاهر عن حاله ومقاله ازالة تلك النجاسة ثم قال ولا ريب ان من تنجس يده ثم غاب عنا ثم رايناه
ولم يظهر منه اشتغال بعمل يطهر منه ازالة تلك النجاسة بان يشتغل بالصلوة او بالوضوء او باكل وشرب او تناول مايع بتلك اليد المتنجسة
لا يلزم من الحكم ببقاء النجاسة الحكم بعدم تنزهه عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو فيما يعتبر فيه الطهارة
لا مطلقا كما لا يخفى ثم قال ومما ذكرنا يظهر ان التلبس بفعل يشترط الطهارة فى كماله لا ينفع واحتج على اشتراط الظن الخاص بظاهر
بعض الادلة المتقدمة وصحيحة وروايته كراهة سؤر الحايض والجنب المتهمين وكانه اراد بظاهر بعض الادلة المتقدمة تمسكهم بظاهر
حال المسلم فان الظاهر منه ان العبرة به من باب كون نوعه يفيد الظن دون شخصه هذا واعلم ان الادلة المذكورة مختلفة فالاجماع
والسيرة والحرج لا لسان لها فتتبع المورد الذى تعلقت به فلا بد من ملاحظة تحققها فى ذلك المورد وعدم تحققها والدليل الثالث و
السادس يجريان فيما هو اعم الاقوال المذكورة والدليل السابع يختص بمن اشتغل بفعل مشروط بالطهارة كما صرح به المستدل به
ويبقى ظاهر حال المسلم فنقول لا اشكال فى انه لا بد فى شهادته بالتطهير من علم المكلف بعروض النجاسة واعتقاد تنجيسها كما صرح به
فى تمهيد القواعد واما اشتراطه مباشرة فعل مشروط بالطهارة فممنوع لان ظاهر حال المسلم كما يقتضى ازالة النجاسة عند مباشرة فعل
مشروط بالطهارة كذلك يقتضى التحفظ عن الابتلاء بسراية النجاسة الى غير محلها الموجبة المكلفة فى التطهير والوقوع فى الغفلة عن
تطهير جملة من المواد التى سرت النجاسة اليها بل فى نسيان اصل النجاسة المستلزم لمباشرة النجاسة فيما لا يباشره المسلم فيه حجة القول
بالنجاسة هو التمسك بالاستصحاب كما فى المستند نظرا الى ان من المعلوم ان النجاسة اذا تحققت لا ترتفع الا برافع وكون الغيبة رافعة
غير معلوم فيستصحب بقاؤها ويدفعه انه لا اقل من تحقق الاجماع وقيام السيرة على البناء على الطهارة فيما هو جامع للقيود المذكورة ولكن
ظاهر ما قدمنا حكايته عن المفاتيح هو ان ما ذكره من انه لا بد من العلم بازالة النجاسة او الظن المعتبر شرعا وان كلاهما منتف فى المقام
استدلال بالقاعدة دون الاستصحاب ويمكن ان يرجع الى عدم الدليل بتقريب انه لا دليل على كون الغيبة من قبيل المطهرات شرعا ولا
يخفى انه ايضا يندفع بالاجماع والسيرة المذكورين والمختار هو القول الاول ومقتضاه طهارة الانسان المحكوم بطهارته بحسب الاصل
فلا يشترط التكليف ولا علمه بالنجاسة والمستند انما هى السيرة القطعية المستمرة المؤيدة بالاجماع المنقول ونفى الحرج والشهرة واما ما

ذكره في المستند من وصف القول بالنجاسة بالشهرة فهو مع غرابته مناف لدعواه الاجماع على الطهارة بالشرط الذي تقدم في القول السادس نعم من استند الى ظاهر حال المسلم لا مناص له من الالتزام بعلمه بالنجاسة واعتقاده بها وعلى ما ذكرناه يكون الحكم بالطهارة مع الغيبة واحتمال التطهير حكما تعبديا نظير حمل فعل المسلم الجاهل باحكام الشرع في العبادات والمعاملات على الصحة وليس ذلك مما يستبعد في الاحكام التعبدية خصوصا مع وجود نظير له بل نظائره كثيرة تنبيهات الاول ان الحكم كما يجري في البدن كذلك يجري في الثياب بل سائر ما يستعمله من فرش واوانيه وغير ذلك مما يشمله لفظ ما مر في كلام العلامة الطباطبائي ره ولفظ ما يستعمله المسلمون في عبارة كشف الغطاء واما ما عن الشيخ احمد بن فهد ره في الموجز من تخصيص الحكم بالبدن فلم نعرف له مستندا واما ما ذكره في المستند من عدم ثبوت الاجماع في الثياب مع دعواه في البدن فهو غريب اذ جميع ما يصح ان يكون مستند الحكم في البدن يصلح ان يكون مستندا له في الثياب الثاني ان مقتضى ما استندنا اليه من السيرة ومؤيداتها هو جريان الحكم في المكلف الغير المعتقد للنجاسة كالمجتهد الذي لا يرى نجاسة الغسالة مثلا او مقلده وكالمخالف الذي لا يعتقد بنجاسة بعض ما يعتقد بنجاسة الشيعة وكل المعتقد الذي علم من حاله عدم الاهتمام والاكتراث بازالة النجاسات المتسامح في دينه او المتهم بعدم الاجتناب عنها وعدم المبالاة بازالتها وفي كراهة سؤر الحائض المتهمة تاييد لبعض ما حكمنا به بل دلالة عليه الثالث ان غير المكلف من الانسان يدخل في العنوان الذي حكمنا عليه بالطهارة بسبب الغيبة اما المميز فجريان الحكم بالاصالة بمعنى قيام احتمال صدور التطهير منه بنفسه واما غير المميز فجريان الحكم عليه انما هو باعتبار دخوله في توابع المسلم نظير فرشه واوانيه ومساكنه الرابع ان عد الغيبة من جملة المطهرات لا يخلو من مسامحة لعدم احرازه حصول الطهارة الواقعية ضرورة بقاء احتمال عدم حصول المطهر الشرعي ونظرهم في ذلك الى جريان حكم المطهر الشرعي عليه وان شئت قلت ان ذلك من قبيل الاحكام الظاهرية كاصالة الطهارة واصالة حمل فعل المسلم على الصحيح الخامس من المطهرات زوال عين النجاسة من بدن الحيوان غير الادمي على ما هو المشهور في الجملة اعني في الهرة قال في الحدائق المشهور بين الاصحاب رضي طهارة فم الهرة بمجرد زوال عين النجاسة سواء غابت عن العين ام لا صرح به الشيخ ره والمحقق ره والعلامة ره وغيرهم والحق جملة من المتاخرين بها كل حيوان غير الادمي واستحسنه السيد السند في ك وقيل بالنجاسة لاصالة البقاء عليها وقيل بالطهارة بالغيبة ذهب اليه العلامة ره في النهاية انتهى وفي الجواهر انكر القول الثاني فقال ونقل في الحدائق قولا بالنجاسة من غير فرق بين ما اذا غابت او لم تغب احتمل ولوغها في ما كثير او لا ولم ينقله احد من اصحابنا انتهى احتج للقول المشهور بوجوه الاول ما ذكره صاحب ك في قوله وقد قطع جمع من المتاخرين بطهارة الحيوان غير الادمي بمجرد زوال العين وهو حسن للاصل وعدم ثبوت التعبد بغسل النجاسة عنه ثم قال ولا يعتبر فيه الغيبة قطعا انتهى ويتجه عليه انه قد ثبت في الشرع قضية كلية وهي ان كل متنجس لا يطهر الا بالغسل بالماء بل يكفي في اثباتها الاستصحاب كما ستتضح ذلك عند نقل كلام صاحب الجواهر ره ردا على الوجه الرابع الثاني الاجماع المدعى في كلام الشيخ ره في ف على طهارة سؤر الهرة من غير تفصيل واورد بعض المحققين ره على التمسك به بان الشيخ انما استدل على مطلوبه باجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة في الدلالة على بيان حكم الهرة من حيث ذاتها واقول لا اشكال في ان الشيخ ره استدل بالاجماع المذكور على طهارة سؤر الهرة من جهة عدم تاثير النجاسة العرضية فالاشكال الاستدلال متوجه الى الشيخ ره وكذا الى من استند على ما هو منقول في كلامه وان كان ظاهر كلام المورد هو الايراد على من استند الى الاجماع المنقول في كلامه دون الشيخ ره بنفسه ويشهد بما ذكرنا عبارته فانه ره قال في ف اذا اكلت الهرة فارة ثم شربت من الاناء فلا باس بالوضوء من سؤرها واختلف اصحاب الشافعي في ذلك فمنهم من قال بمذهبنا سواء ومنهم من قال ان شربت قبل ان تغيب عن العين لا يجوز الوضوء به واذا غابت ثم رجعت وشربت فيه قولان احدهما يجزي والاخر لا يجزي والذي يدل على ما قلناه اجماع الفرقة على ان سؤر الهر طاهر ولم يفصلوا انتهى الثالث الاخبار فمنها صحيحة الفضل ابي العباس قال سئلت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سئلته عنه فقال لا باس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضا بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء وعن السنور قال لا باس ان يتوضا من فضلها انما هي من السباع ومنها صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال في كتاب علي ع ان الهر سبع ولا باس بسؤره واني لاستحيي من الله ان ادع طعاما لان الهرة اكلت منه ومنها صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في الهرة انها من اهل البيت ويتوضا من سؤرها ومنها صحيحة ابي حمزة الانصاري عن ابي جعفر ع قال في كتاب علي ع لا امتنع من طعام طعم منه السنور ولا من شراب شرب منه السنور الى غير ذلك من الاخبار التي اكتفينا بصحاحها عن غيرها وتقريب الاستدلال بها ما اشار اليه

العلامة ره فيما حكي عن المنتهى وفصله في الذخيرة فقال ثم لا يخفى ان مقتضى الاخبار المتضمنة لنفي الباس عن سؤر الهرة وغيرها من السباع طهارتها بمجرد زوال العين لانها لا تكاد تنفك عن النجاسات خصوصا الهرة فان العلم بمباشرتها للنجاسة متحقق في اكثر الاوقات وقد نفي فيها الباس عن سؤرها مطلقا ولولا ما ذكرناه للزم صرف اللفظ الى الافراد النادرة بل تاخير البيان عن وقت الحاجة وبالجملة الظاهر ان زوال العين كاف في طهارة الحيوان سواء غابت الا انتهى وبهذا البيان يندفع ما وربما يقال في منع دلالة الاخبار المذكورة على المطلوب من انها مسوقة لبيان الطهارة الذاتية وليست ناظرة الى زوال اثر النجاسة العارضة وحصول الطهارة في الحيوان بمجرد زوال العين و قرره بعض المحققين ره على وجه يستشعر منه الاشكال فيه ثم عقبه بالتصريح به فقال ان تلك الاطلاقات وان كانت مسوقة لبيان حكم الهرة من حيث ذاتها كما ينادي به تعليل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من السباع وقوله ع اني لاستحيي من ربي ان ادع طعامي من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا ان حيثية النجاسة العرضية الحاصلة له من ملاقاة الميتة لما كانت غالبة المقارنة له كان في اطلاق الحكم دلالة على عدم مزاحمة هذه الحيثية لحكم الذات والا وجب التنبيه عليه لكن الانصاف ان فهم هذا من تلك الاطلاقات على وجه يعتد به مشكل واقول لا يخفى ان ما يوهن دلالة هذه الاخبار انما هو ما ذكره من كونها ناظرة الى ان حكم طبيعة الهرة من حيث ذاتها هي الطهارة وان الدليل عليه اقتران الحكم بما هو من صفة الطبيعة ككون الهرة من السباع مثلا لكن من المعلوم ان السؤالات كلها وكذا الاحكام المذكورة في الاخبار المنعقدة لها ليست الا ناظرة الى اسئارها التي باشرتها في الخارج وهي المبتلى بها الناس ومن المعلوم ان الطبيعة من حيث ذاتها لا تباشر المياه ولا غيرها وانما يباشرها الافراد الموجودة في الخارج مما يبتلى بها ومن المعلوم ايضا ان كل فرد من افراد الهرة لا يخلو من اكل الفار ولا يتفق ملاقاة فمه للماء الكثير والجاري الا نادرا ونادرة تلحق بالعدم خصوصا في البلاد التي جرى فيها التخاطب بالاخبار ولا ريب ان اللزوم الغالبي الذي هو مناط الاعتبار مما لا مجال فيه للانكار فالاطلاق فيما ليس جوابا عن السؤال وترك الاستفصال فيما وقع جوابا كافيان مضافا الى ان خصوص صحيحة معوية بن عمار الناطقة بكون الهرة من اهل ويتوضا من سؤرها واضحة الدلالة على نفي النجاسة الذاتية والعرضية ومنها موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سئل عما يشرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضا مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضا منه ولا تشرب وذكر في الوسائل ان الشيخ ره رويها باسناده عن محمد بن يعقوب وزاد فيها وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضا منه ولم تشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذرا توضا منه واشرب ثم ذكره ما ذكر مشروحا وهو انه روى محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد عن احمد بن الحسن بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى انه سئل ابو عبد الله ع عن ما شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم تتوضا منه ولم تشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذرا فتوضا منه واشرب وكل ما يوكل لحمه فليتوضا منه وليشرب وسئل عما يشرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضا مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فلا تتوضا منه ولا تشرب ثم قال ورواه الصدوق مرسلا نحوه قلت الموجود في الفقيه لفظ الحديث الى قوله فتوضا منه واشرب وما بعد ذلك مذكور فيه بالمعنى مع تضمن بعض الفاظه وفي الوافي نقل ما حكيناه من متن الحديث عن الوسائل اخيرا عن التهذيب مشيرا الى السند المذكور وفيه وعن الفقيه والغرض من ذكر هذه الكلمات هو دفع ما ربما يعتري الانسان من الشك فيما حكى صاحب الوسائل ره عن الشيخ ره انه نقل في ذيل الموثقة المذكورة الزيادة المذكورة بسبب ما قاله في الجواهر من عدم وجدانه الزيادة في نسخة التهذيب الحاضرة عنده ووجه الدفع انه على تقدير صحة نسخته لا يتطرق منه خلل لانها موجودة في رواية اخرى موثقة ايضا مؤيدة بما ارسله الصدوق ره وكيف كان فتقريب الاستدلال بما قبل الزيادة انه دل على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم في منقاره وبالزيادة نفسها ان معنى قوله ان كان في منقارها قذر هو وجود عين القذر فيه بالفعل فيكون المفهوم عدم وجود عينه فيه فيكون حكمه جواز الوضوء والشرب منه ولا ينافيه التصريح بالمفهوم لان المراد به ايضا هو عدم وجوده بالفعل بل قال صاحب الجواهر ره انه قد يظهر من قوله ع الا ان ترى في منقاره دما الخ الظاهر في انه لولا الاستثناء كان داخلا ان غيره من الاجوبة الدالة على طهارة سؤر الحيوانات شاملة لمثل ذلك فاذا قال ع لا باس بسؤره او كل ما يوكل لحمه يتوضا من سؤره مثلا يكون شاملا لما لو كان عليه فضلا عما هناك انه خرج المباشر لعين النجاسة فيبقى الباقي فلا يتوقف على ان هذه الاطلاقات انما هي مساقة لبيان النفس وذات الاسئار لا لعوارضها انتهى نعم ذكر بعض المحققين بعد تقريب الاستدلال بقوله دلت يعني الموثقة على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم والقذر في المنقار ما لفظه الا ان يقال يكون ذلك كناية عن

مطلق النجاسة يعني الشاملة للعين والأثر فتكون مسوقة لبيان اعتبار العلم بالنجاسة الحالية في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة سابقا المتيقنة في مثل البازي ونحوه من سباع الطيور انتهى ولا يخفى ما فيه لأن الدم والقذر عبارتان عن العين وجعلهما عبارة عما يعم الاثر ايضا مجاز لا يتعين ارادته الا بقرينة واضحة مع الشك فيها بنفيها الاصل مع ان الظاهر ان هذا المعنى مما لم يقل به احد ومنها صحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن العظاء والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت ايتوضأ منه للصلوة قال لا باس وعن فارة وقعت في حب دهن و اخرجت قبل ان تموت ابيعه من مسلم قال نعم ويدهن منه وتقريبها للاستدلال ان الفارة تبول وتبعر قطعا ولا تباشر من الماء ما يطهرها مخرج البول والبعرة بجس دائما قطعا ولو لم يكن زوال العين مطهرا في الحيوان وليس هيهنا مجال لان يقال ان طهارة الدهن انما هي من حيث نفس الفارة دون النجاسة العارضة لان الجزئي الحقيقي لا يكون صالحا للجهتين في الطهارة والنجاسة ولا فرق بين الفارة وغيرها عند الاصحاب قطعا والاستدلال بهذه الصحيحة عندي اقوى من جميع ما تمسكوا به الرابع السيرة وقد تمسك به المحقق البهبهاني فيما حكي عن شرح المفاتيح وبيان ذلك انه لم يعهد من المسلمين في شيء من الاعصار غسل الدواب وامثالها بتنجسها بالدم الحاصل من الجراحات وغيرها و بالبول وبالغائط عند تمرغها فيهما ومن اكل النجاسة ومن المني حال السفاد وامثال ذلك وهو مؤيد للصحيحة المذكورة اخيرا ان لم نقل بكونه دليلا مستقلا الخامس ما حكي عن صـ المعالم ره من انا لو فرضنا عدم دلالة الاخبار على العموم فلا ريب ان الحكم بتوقف الطهارة في مثلها على التطهير المعهود شرعا منفي قطعا والواسطة بين ذلك وبين زوال العين يتوقف على الدليل ولا دليل ولا اجماع عليه في الجواهر بان النظر في اخبار النجاسات يقتضي ثبوت قاعدتين الاولى انها تنجس كل ما تلاقيه مثلها المتنجسات والثانية ان كل متنجس لا يطهر الا بالغسل بالماء بل يكفي في الثانية الاستصحاب ولولاهما لثبت الاشكال في كثير من المقامات نعم قد يتوقف هنا من جهة الاطلاق بل العموم المتقدم واطلاقات الاجماعات المنقولة مضافا الى الشهرة بين الاصحاب والسيرة القاطعة بين المسلمين مع عموم البلوى بل من غسل شيئا من الحيوانات يحكمون انه من المجانين فيقدح الشك في عموم القاعدة الاولى للمقام فلا يحكم بتنجيس هذه النجاسات لابدان الحيوانات وتكون من قبيل البواطن فلا تنفعل بملاقات النجاسات بل ان كانت عين النجاسة موجودة كان الحكم مستندا اليها والا فلا بل في الحقيقة يرجع الى هذا قولهم انها تطهر بزوال العين عند التامل وان كان ظاهره لا يخلو من تسامح ولعل ما ذكره صـ المعالم ره يرجع الى الشك في شمول القاعدة الثانية لكنه لا يخلو من اشكال لمعارضة الاصل بالاستصحاب انتهى السادس الحرج في الاجتناب وقد تمسك به في السرائر في خصوص الهرة وربما اومى اليه الرواية المتضمنة لكونها من الطوافين وكذلك المتضمنة لكونها من اهل البيت حجة القول الثاني ما اشار اليه من حكاه عن اصالة البقاء على النجاسة ومعلوم ان المراد بها استصحاب النجاسة والتمسك به مع فرض زوال العين يكون ناظرا الى استصحاب بقاء اثرها من جهة الشك في صلاحية زوال العين لرفع الاثر ويدفعه ما تقدم من قيام الدليل على الطهارة حجة القول الثالث وهو الذي نسب الى العلامة ره في نهاية الاحكام ما اشار اليه في ذيل كلامه حيث قال لو تنجس فم الهرة بسبب كاكل فارة وشبهه ثم ولغت في ماء قليل ونحن نتيقن نجاسة فمها فالاقوى النجاسة لانه ماء قليل لاقى نجاسة والاحتراز يعسر عن مطلق الولوغ لا عن الولوغ بعد نجاسة الفم ولو غابت عن العين واحتمل ولوغها في ماء كثير او جار لم ينجس لان الاناء معلوم الطهارة فلا يحكم بنجاسته بالشك انتهى وقد فهم صـ الحدائق وجماعة من هذه العبارة ان مجرد زوال عين النجاسة عن بدن الحيوان ليس مطهرا بل هو مشروط بالغيبة المحتمل حصول مباشرة المطهر في حالها و لكن الشان في طريق استفادة ذلك لان تعليل قوله فالاقوى النجاسة بقوله لانه ماء قليل لاقى نجاسة يعطي ان مراده ان الاقوى نجاسة الماء من جهة بقاء فمها على النجاسة اللازم سرايتها الى ملاقيها الذي هو الماء القليل وقوله لم ينجس جوابا بالقوله ولو غابت واحتمل الير معناه انه لم ينجس الماء وقوله لان الاناء معلوم الطهارة فلا يحكم بنجاسته بالشك ليس الا تمسكا باستصحاب طهارة الماء من جهة الشك في طهارة فم الهرة الملاقي له ويصير الحاصل ان نجاسة فم الهرة وان كان مستصحبة بعد الغيبة الا ان استصحاب طهارة الاناء الذي باشرته بفمها يعارض ذلك الاستصحاب فيحكم بطهارة الاناء وحيث ان هذا الاستصحاب جار في كل ما باشرته بفمها لم يترتب على فمها حكم النجاسة بعد الغيبة بخلاف ما لو لم تغب فانه يجري عليه حكم النجاسة ونتيجة ذلك كله هو عدم طهارة الحيوان بنفسه لكنه لا يحكم على ملاقيه بالنجاسة مع الغيبة وح يكون مساويا للحكم بالطهارة مع الغيبة لا بدونها ويكون نظير ما حكينا عن بعضهم من الحكم بطهارة الانسان بالغيبة استنادا الى تعارض الاستصحابين هذا وتما يوجه كلامه بما لا يخالف المشهور نظرا الى حمل قوله نتيقن بقاء نجاسة فمها على تيقن بقاء العين وحمل قوله ولو غابت واحتمل ولوغها في ماء على ارادة الغيبة المحتملة لزوال العين بالولوغ في ماء ونحوه ويستشهد على ذلك بانه في النهاية قال

بعد هذه العبارة بلا فاصل يكره سؤر اكل الجيف من الطير اذا خلا موضع الملاقاة عن عين النجاسة للاصل ولان الاحاديث عامة في استعمال سؤر الطيور والسباع وهي لا تنفك عن تناول ذلك عادة فلو كان مانعا وجب التنصيص عليه وحيث الاستشهاد هو ان ظاهر كل من قيد الطهارة في سؤر اكل الجيف بخلو موضع الملاقاة عن النجاسة هو القول بكون زوال العين مطهرا كما حكي عن الفاضل المقداد ره تنبيهات الاول انه قال في الجواهر هل المراد بزوال العين ما يشمل الجفاف مثل ما اذا كانت النجاسة من قبيل الماء وان افادت خشونة او ثخنا لما كانت عليه وان ذلك دليل على بقاء العين نعم لو كانت النجاسة من قبيل الدم ونحوه فزوال العين فيها عبارة عن ذهابها وجهان انتهى والاظهر ان يقال ان عين كل نجاسة بحسبها الثاني ان نص بر الغيبة بمجردها وان لم يعلم زوال العين هل هي من قبيل المطهر ام لا قال في الجواهر الظاهر من القائلين بالاكتفاء بالزوال من غير اشتراط الغيبة انه لا اشكال عندهم في حصول الطهارة بها الا انها ليست شرطا ثم قال لكن لو كانت عين نجاسة على بدن الحيوان ثم غاب بعد ذلك وباشر مائعا فهل يحكم بالنجاسة استصحابا لبقاء العين او بالطهارة لكون الغيبة من المطهرات لاحتمال زوال العين الذي اكتفينا به في طهارة الحيوان قد يتوقف بالاول وان ظاهر التسالم هنا الغيبة لعدم الاكتفاء بالزوال ويكتفي به فلا حاجة اليها بل هو الظاهر من اشتراطهم الخلو عن عين النجاسة بعد العلم بمباشرتها لها ويحتمل قويا الثاني اذ الظاهر انه لا اشكال عندهم في كونها من المطهرات في الحيوان وان وقع الاشكال فيها في الانسان نعم يكتفي باحتمال حصول الطهارة له كل على مذهبه فمن اكتفى بالزوال يكفي عنده احتماله ومن لا يكتفي به لا بد من احتمال غيره وكيف كان فلا تلازم بين القول بالطهارة بالزوال وبين القول بكون الغيبة من المطهرات فقد تسلم الاولى وتمنع الثانية كما لعله الظاهر من بعضهم وان كان الاقوى خلافه لكثير من الادلة السابقة على الطهارة بالزوال على حصول الطهارة بالغيبة هذا كلامه ره واقول لم اعثر من كلمات اصحابنا على ما فيه تصريح بكون الغيبة في الحيوان غير الادمي من المطهرات نعم قال في ط واذا اكلت السنور فارة ثم شربت من الماء لا باس باستعمال ما بقي منه سواء غابت عن العين او لم تغب لعموم الخبر انتهى وانت خبير بان التعميم بقوله سواء غابت عن العين او لم تغب انما ذكره منه في مقابل قول بعض اصحاب الشافعي بانها ان غابت عن العين ثم رجعت وشربت من الماء القليل جاز الوضوء بفضله وان لم تغب لم يجز كما تقدم نقل هذا القول في عبارة ق المتقدمة نعم لولا هذا القول لامكن دعوى ان في التعميم المشار اليه اشعارا بان مطهرية الغيبة مسلمة فاراد الشيخ ره ان يبين ان زوال العين عنوان اخر في المطهرات لا دخل له بالغيبة وكذا من عبر بمثل عبارته ولكن الانصاف انه لا يخلو الاشعار المذكور على التقدير المذكور عن الضعف والفتور وزوال العين ايضا وان لم يكن مصرحا به في كلامه الا ان الظاهر انه اعتمد في ترك التقييد به على انه ان كان العين موجودة كان نجاسة الماء القليل الذي باشرته مستندة الى ملاقاة عين النجاسة لا الى كونه سؤر الحيوان او على وضوح تنجيس العين الموجودة لملاقيها وقال في السرائر وغير ماكول اللحم ما امكن التحرز منه سؤره نجس وما لا يمكن التحرز منه فسؤره طاهر فعلى هذا سؤر الهر وان شوهدت قد اكلت الفارة ثم شربت في الاناء يكون بقية الماء الذي هو سؤرها طاهرا سواء غابت من العين او لم تغب الا ان يكون الدم مشاهدا في الماء او على جسمها فينجس الماء لاجل الدم انتهى وقال في التذكرة لو اكلت الهرة فارة ثم شربت من الماء لم ينجس الماء سواء غابت عن العين ام لا انتهى وقال في الذكرى فلو نجس فوها يعني الهرة بالمباشرة ثم اشارت لم ينجس مع الخلو عن النجاسة وان لم تغب انتهى الى غير ذلك من عباراتهم والغرض من نقلها والاشارة اليها ان شيئا لم تتضمن كون الغيبة من حيث هي عنوانا في الحيوان مطهرا له فكيف يكون ذلك من مسلماتهم ثم ان ما ذكره صـ الجواهر ره في ذيل كلامه من ان الاكثر الادلة السابقة الدالة على الطهارة بالزوال دالة على كون الغيبة في الحيوان من المطهرات محل نظر بل منع كما لا يخفى على من راجعها وتدبر فيها الثالث انه قال في الذكرى لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب او الماء فعند الشيخ ره عفو واختاره الشيخ المحقق نجم الدين ره في الفتاوى لعسر الاحتراز ولعدم الجزم ببقائها لجفافها بالهواء وهو يتم في الثوب دون الماء انتهى ولا يخفى ان العسر انما يقتضي سقوط ما يندفع بسقوطه العسر من موارد الاجتناب لا نفي بارتفاع حكم النجاسة راسا الا ان يدعى ان معنى قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج هو ان الحكم المشتمل على الحرج غير مجعول من اصله حتى انه لو تحقق الحرج من كثرة موارده كان غير مجعول من اصله حتى ان القليل الذي لا حرج فيه غير مجعول واشكال هذه الدعوى غير خفي واما التعليل بعدم الجزم ببقاء النجاسة فلا يتم الا بان يدعى ان احتمال زوال النجاسة كاف في طهارة الحيوان والا فاستصحاب بقاء رطوبتها كاف في الحكم ببقائها وترتيب الاحكام عليها ولم يقم دليل صريح او ظاهر معتمد على كفاية مجرد احتمال الزوال في الحكم بالطهارة واستظهر صـ الجواهر ره من عبارة الذكرى المنع من التعليل بوجه اخر وهو انه لا يكتفي بالجفاف

في حصول الطهارة قال ره والامريات الفرق بين الثوب والماء ثم ان صاحب الجواهر ره علل الحكم بوجه ثالث وهو عدم قبول الحيوان للنجس فيستصحب
طهارة الملاقي مع الشك في جفاف النجاسة التي تلبس بها الذباب واكثر الانصاف ان الاستفادة المبني من الاخبار والادلة مشكل و
كون الحيوان كالبواطن والماء الكثير في عدم الانفعال بالنجاسة غير ثابت الآن بتمسك بالاصل والاولى ان يتمسك في المنع من النجاسة
بالسيرة ويمكن التمسك باصالة عدم سراية الرطوبة الى اعضائها خصوصا ارجلها كما نشاهده في بعض الحيوانات كبنات وردان فلعل
ارجل الذباب من هذا القبيل **قوله** والتراب باطن الخف واسفل النعل الاوفى ان المراد بالتراب هنا ليس هو ما يقابل الحجر والرمل
وغيرهما من اصناف الارض واجزائه بل المراد مطلق الارض كما يستفاد ذلك من ملاحظة الاخبار وكلمات الاصحاب فلا اشكال في المسئلة
من هذه الجهة ولكن يبرئ الاشكال فيها من اضطراب كلماتهم من وجوه اخر فان منهم من خص ما يطهر بها بالخف والقدم والنعل كالمصنف
ره في العبارة ومنهم من خصه بالخف والنعل كالمفيد ره في المقنعة حيث قال فان داس الانسان بخفه او نعله نجاسة ثم مسحهما بالتراب
طهر انتهى وحكي مثله عن المراسم والجامع والنزهة فلم يذكروا القدم وعن المنتهى انه ذكر الخف والنعل وتوقف في القدم ومنهم من اقتصر
على الخف كما عن الوسيلة والتبصرة ومنهم من اقتصر على النعل كما عن التلخيص والاشارة ومنهم من عمم بالنسبة الى كل ما يجعل وقاية
للرجل كابن الجنيد ره في المختصر الاحمدي ومنهم من عمم بالنسبة الى كل ما يوطئ به ولو كخشبة الاقطع حكاه في الحدائق عن جماعة ومنهم من ذكر
ما هو اعم مما ذكر فعن ابن فهد ره في موجزه ان الارض تطهر باطن النعل والقدم وكعب العكاز والصندل في الجملة وكذا حكم الجف والحافر
والظلف قال في الحدائق لم اقف في كلام اهل اللغة على معنى الصندل هنا ولعل المراد به القبقاب المتخذ من الخشب في زماننا وقال الشهيد
الثاني ره في الروضة والمراد بالنعل ما يجعل اسفل الرجل وقاية من الارض وخشبة الاقطع كالنعل وعن روض الجنان انه لا فرق بين الخف
والنعل مما ينتقل به ولو من خشب كالقبقاب وفي الحاق خشبة الزمن والاقطع بالنعل نظر من الشك في تسميتها نعلا وكونها نعلا بالنسبة
اليه ولا يلحق بها اسفل العكاز وكعب الرمح وما شاكل ذلك لعدم اطلاق اسم النعل عليهما حقيقة ولا مجازا انتهى وعن ق عدم طهارة اسفل
الخف ومنهم من اشترط طهارة الارض ومنهم من جزم بعدم اشتراطها ومنهم من اشترط جفاف الارض ومنهم من انكر هذا الشرط ومنهم
من اشترط المشي خمسة عشر ذراعا ومنهم من انكر هذا الشرط اما الثلثة الاول التي ذكرها المصنف ره فالظاهر انه المشهور كما في الحدائق بل
ذكر في شرح العبارة هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وظاهرهم الاتفاق عليه واذ قد عرفت ذلك علمت ان لا ملجاء الا الى نصوص
اهل العصمة سلام الله عليهم فلا بد من ذكرها واستفادة ما يتحصل منها ففي الصحيح عن زرارة قال قلت للباقر ع رجل وطأ عذرة فساخت
رجله فيها اينقض ذلك وضوئه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكن يمسحها حتى يذهب اثرها قال في مشرق الشمسين ساخت
بالسين المهملة والخاء المعجمة اي غاصت ويقذرها بالذال المعجمة المكسورة اي يكرهها ويتنفر طبعه منها وقال في الوافي بعد تفسير الكلمتين
المذكورتين على الوجه الذي عرفت ما نصه فان قيل ان السؤال كان عن نقض الوضوء ووجوب الغسل فكيف اجاب عن احدهما وسكت عن
الاخر قلنا لم يسكت عن شئ فان قوله يمسحها ويصلي ظاهر في عدم نقض الوضوء والا لقال يمسحها ويتوضأ ويصلي انتهى وفي الصحيح عن زرارة
عن الباقر ع قال جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح رجليه ولا يغسلهما ومقتضى ظاهر سياق هذا الحديث هو ان المعنى يمسح رجليه
من الغائط فالجار والمجرور متعلق بقوله يمسح محذوف بدلالة الغائط المذكور في صدر الحديث فيختص الحكم بالغائط وحيث لا مفصل بينه
وبين غيره من النجاسات كان التعميم سهلا وفي الصحيح عن الاحول عن الصادق ع قال الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده
مكانا نظيفا قال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك وعن محمد الحلبي في الموثق قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت
على الصادق ع فقال اين نزلتم فقلت نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا وقلنا ان بيننا وبين المسجد زقاق قذر
قال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قال قلت فالسرقين الرطب اطأ عليه قال لا يضرك مثله وعن جميل بن دراج عن المعلى بن خنيس
قال سئلت ابا عبد الله ع عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء وامر عليه حافيا فقال اليس وراءه شئ جاف قلت بلى
قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا وما رواه الشيخ ره عن فضالة وصفوان بن يحيى عن عبد الله بن بكير عن حفص بن ابي عيسى
قال قلت للصادق ع اني وطأت عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا بأس وما رواه ابن ادريس ره في
مستطرفات السرائر نقلا من نوادر احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد بن علي الحلبي عن الصادق ع قال قلت له
ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت

بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال لا بأس انا والله ربما وطأت ثم اصلي ولا اغسله وفي الحسن او
الصحيح عن محمد بن مسلم قال كنت مع الباقر ع اذ مر على عذرة يابسة فوطأ عليها فاصابت ثوبه فقلت جعلت فداك وطئت على عذرة
فاصابت ثوبك قال اليست يابسة فقلت بلى فقال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا وما روي عن النبي ص من قوله اذا وطئ احدكم
بنعليه الاذى فان التراب له طهور وما روي عنه ص من قوله اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب وهاتان الروايتان
استدل بهما في ك وقال الشيخ ره في ف وروي عن النبي ص انه قال اذا اصاب خف احدكم اذى فليدلكه بالارض ولتوضيح المقام ينبغي
التعرض لامور الاول ان من جملة ما يتعلق بدلالة الاخبار تحصيل معنى قولهم ع الارض يطهر بعضها بعضا وقد وقع من اصحابنا ره في تفسيره
وجوه احدها ما في الوافي بعد ذكر رواية محمد بن مسلم فقال ما لفظه بيان الوجه في هذا التطهير انتقال النجاسة بالوطي عليها من موضع الى
اخر مرة بعد اخرى حتى يستحيل ولا يبقى منها شئ انتهى وعلى هذا لا دلالة فيه على ما نحن بصدده ثانيها ما ذكره المحقق البهبهاني ره بقوله
لعل المراد ان الارض يطهر بعضها بعضا بعض المتنجسات هذا كلامه ره ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يكون ما اضيف اليه البعض الثاني
بحسب المعنى وعوض عنه التنوين في اللفظ عبارة عن الارض فليس المعنى ان بعض الارض يطهر بعضها الاخر بل المعنى ان بعض الارض يطهر
بعض الاشياء ويكون المراد بالاشياء هي المتنجسات بدلالة لفظ يطهر ثالثها ما ذكره هو ره ايضا حيث قال او المراد بعضا اخر من الارض
والمراد منه مماس البعض الاخر مجازا لا نفس ذلك البعض هذا كلامه ره وهو مبني على اضمار لفظ المماس مضافا الى البعض الثاني رابعها
ما ذكره في ك حيث قال ويحتمل ان يكون المراد ان اسفل القدم والنعل اذا تنجس بملاقاة بعض الارض النجسة يطهره البعض الاخر الطاهر
اذا مشى عليه فالمطهر في الحقيقة ما يتنجس بالبعض الاخر وعلقه بنفس البعض مجازا انتهى وظاهره ان التجوز انما هو في الاسناد فلا اضمار
ولا تجوز في الكلمة والظاهر ان هذا الوجه هو الذي جعله صاحب الحدائق ره اقرب الاحتمالات في تفسير الحديث حيث قال يحتمل ان يكون
المراد به وهو الاقرب ان بعضها يطهر ما يتنجس ببعض وانما اسنده الى البعض مجازا كما يقال الماء يطهر البول فالمطهر بصيغة اسم المفعول
في الحقيقة ما يتنجس بالبعض لا نفس البعض هذا كلامه ره ومقتضى هذا الوجه كما اعترف به صاحب الحدائق ره هو اختصاص تطهير الارض با
لنجاسة التي حصلت في القدم والخف ونحوهما من الارض النجسة دون ما حصلت من غيرها وقد حكي الاعتراف به عن صاحب المعالم ره
ايضا لكن الامر في ذلك سهل لعدم القائل بالفرق بين النجاسة الحاصلة في الخف والقدم ونحوهما من الارض وبين النجاسة الحاصلة من
غير الارض خامسها ما حكي عن الحبل المتين من انه لعل المراد بالارض ما يشمل نفس الارض وما عليها من القدم والنعل والخف انتهى
والظاهر ان مراده هو ان المراد بالارض الاول هو ما يعم معناها الحقيقي والمجازي الذي هو ما على الارض من الخف فيكون المراد
ان بعض افراد هذا المعنى العام وهو الحقيقي يطهر بعض افراده الاخر وهو المعنى المجازي واقول لا يخلو العبارة المذكورة اعني قولهم الارض
يطهر بعضها بعضا عن الاجمال حتى بحسب ملاحظة ما اقترنت به من المورد الا ترى الى موردها في الرواية الاخيرة التي هي رواية محمد بن
مسلم نعم الظاهر منها بملاحظة اكثر مواردها هو ان بعض الارض يطهر اثر النجاسة الحاصلة من بعضها الاخر وهو مطلق يشمل جميع ما
تنجس من القدم والنعل والخف وخشبة الاقطع واسفل العكازة في الرمح وكعب عصا الاعمى بل الوقاء الذي جعل الماشي على ركبتيه
عليهما وكذا نفس ركبتيه ومثله الحال فيمن يمشي على ركبتيه وكفيه جميعا فيستفاد منه قاعدة ثانوية خرج عن تحتها ما خرج وبقي الباقي
وعلى هذا يكون خروج ما خرج موقوفا على الدليل لحصول الاصل في كون الارض مطهرة الثاني ان للوجود في الاخبار المذكورة من ا
المتنجس الذي يراد تطهيره بالارض انما هو الرجل والخف والنعل وقد دل على الاول امور احدها الاخبار الصريحة على وجه الخصوص
كصحيحة زرارة الاولى وكذا الثانية ورواية جميل بن دراج حيث قال فيها وامر عليه حافيا ورواية مستطرفات السرائر واعترض في
المستند على دلالة الاولى بان العذرة فيها اعم من الرطبة واليابسة بل النجسة ايضا على قول فيمكن ان يكون معنى قوله لا يغسلها الا ان
يقذرها اي ينجسها بان تكون رطبة نجسة والا فيمسحها حتى يذهب ما لصق بها من الاجزاء اليابسة وقوله ساخت لا يدل على الرطوبة
لانه بمعنى غابت وخسفت والانصاف انه وجيه كما ان الانصاف ان الرواية الاخيرة وان كانت نصا في النعل الا ان الحكم المذكور
ليس ظاهرا في المطلوب من كون المشي على الارض او مطلق المسح بها مطهرا بل الظاهر هو مسحها ولو بخرقة ونحوها حذرا عن التلويث وان
نجاستها غير قادحة في صحة الصلوة لعدم صلاحيتها للتستر بها ثانيها ما دل عليه باطلاقه كصحيحة الاحول المتضمنة للوطي الشامل لما اذا
كان بالقدم وما اذا كان بغيرها ثالثها دخولها في معقد الاجماع المستفاد من قول صاحب ك في ذيل عبارة المصنف ره هذا الحكم مقطوع

به في كلام الاصحاب رضه وظاهرهم الاتفاق عليه انتهى وكذا في معقد اجماع المحقق الثاني ره حيث قال في جامع المقاصد الارض باطن النعل واسفل
القدم وكذا اسفل الخف وما ينتعل عادة كالقبقاب للنص والاجماع انتهى وعلى هذا فلا وجه لتوقف العلامة ره في المنتهى على ما حكى عنه
في تطهير الارض لاسفل القدم واما الثاني فقد استدل عليه برواية حفص ورده في الذخيرة بقوله وهذه الرواية لا دلالة لها على المطلوب
فانه يكفي في جواز الصلوة فيه كونه مما لا يتم فيه الصلوة ولا يقتضي ذلك طهارته الا انهم اوردوها في الاحتجاج انتهى وحكى عن صاحب المعالم ره انه
سبقه الى ذلك واجاب عنه صاحب الحدائق ره باستبعاده معللا بان ظاهر كلام السائل ان سؤاله انما هو الطهارة بالمسح وعدمها وسؤاله عن
الصلوة فيه اما بناء على عدم علمه بالعفو عن نجاسة ما لا تتم الصلوة فيه او المراد بالصلوة الصلوة الكاملة الواقعة في الطهارة وعلى هذا
فيجب في الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وح يكون نفي الباس كناية عن الطهارة والا فلو كان غاية جواز الصلوة فيما لا يتم فيه ولم يحمل سؤاله
على الصلوة الكاملة فانه لا معنى للسؤال عن الصلوة فيه بل لا معنى لاصل سؤاله بالكلية كما لا يخفى وعلى هذا بنى الاستدلال بالخبر انتهى ولا
يخفى ما فيه من التكلف المخالف لظاهر لفظ الحديث في الاول الاستدلال عليه بامور احدها اطلاق صحيحة الاحول المتضمنة لقوله
الرجل يطأ على الموضع اه لان الوطي يصدق على ما لو كان حافيا وما لو كان في رجله وقال لان الوطي عبارة عن وضع المقدم على اي وجه كان
فيشمل القبقاب ونحوه مما يجعل وقاء في المشي على الارض لا مثل الجورب والخرق او الجلود المشدودة بالرجل وثانيها النبوي اذا وطئ احدكم
الاذى بخفيه فطهورهما التراب وضعفه منجبر بالشهرة وثالثها الاجماع المنقول في كلام صاحب ك على خصوص الثلثة المذكورة في كلام المصنف ره
التي منها الخف وفي كلام المحقق الثاني ره على مطلق ما ينتعل به خصوصا مع تصريحه بالخف على وجه الخصوص ولا ينافيه مخالفة الشيخ
ره في ف لا لعدد لانه تكلم على المخالفة كما تكلفه المحقق البهبهاني ره لظهوره فيها بل لعدم كون خلافه قادحا في الاجماع على طريقة القدماء
ولا المتاخرين هذا وسيجي الكلام فيما لا يصدق الوطؤ على وضعه على الارض كالركبتين واليدين وعصا الاعمى وعكاز الرمح وكذلك
الحال في الظلف والحافر والخف بعد الاغماض عن كون زوال العين عن الحيوان مطهرا فنقول الوجه في ذلك عدم الالحاق لعدم دلالة
صحيحة الاصول على تطهير الارض لمثل ذلك وعدم شمول معقد الاجماعين المذكورين نعم لو التزمنا بظهور قوله ع الارض يطهر بعضها
بعضا ولو بمعونة المورد في الاطلاق الشامل لذلك بالتقريب الذي عرفت من كون المراد به ان بعض الارض يطهر اثر النجاسة الحاصلة
في شيء من البعض الاخر كان اللازم ح الحكم بالتطهير في كل ما لم يقم دليل على خروجه عن حكمه الثالث انه قال في ك لا يشترط جفاف النجاسة
قبل الدلك الا ان يكون لها جرم للاصل واطلاق الروايات ولانه اذا طهر ما له جرم فما لا جرم له اولى ثم قال فلو كان اسفل القدم او النعل
متنجسا بنجاسة غير مرئية كالبول اليابس طهر بمجرد المشي على الارض وقال بعض العامة يعتبر في النجاسة كونها ذات جرم وان تكون جافة قبل
الدلك ولا ريب في بطلانه انتهى وظاهر كلامه بعد ملاحظة نسبة الخلاف الى بعض العامة هو انه لم يقع من الخاصة خلاف في عدم اشتراط
جفاف النجاسة والظاهر ان اشتراط الجفاف لم يتفق من احد منهم لكن الاشكال في اشتراط الرطوبة فانه ره وان ادعى اطلاقات الروايات
لنفي اشتراط الجفاف الا ان المنساق منها كون النجاسة مما له اثر يزيله الارض واما ما استدل به من الاولوية فقد اورد المحقق البهبهاني ره بقوله
في القياس بطريق الاولوية هنا نظر ظاهر فالعمدة اطلاق النص والفتوى انتهى وهو متجه وظاهر ذيل كلامه تسليم اطلاق النص بل الظاهر
منه اتفاق الفتاوى اذ لا يصير الفتوى حجة اذا كانت مجردة عن الاتفاق الرابع انه اختلف الاصحاب في طهارة الارض فذهب جماعة الى
اشتراطها وحكى عن ابن الجنيد وزاد في كشف اللثام حكايته عن جماعة وصرح بالمصير اليه في الذكرى وجامع المقاصد ونفى عنه البعد في
مجمع الفائدة ونفى الباس في ك وذهب جماعة من الاصحاب منهم الشهيد الثاني ره الى عدم الاشتراط بل ادعى ان اطلاق النص والفتوى
يقتضي عدم الفرق في الارض بين الطاهرة وغيرها واعترضه في الحدائق بانه صرح ابن الجنيد ره والشهيد ره بالطهارة وانه ظاهر مجاري
جملة من عباراتهم ايضا ثم قال نعم النصوص مطلقة الا ان صحيحة الاحول مصرحة باشتراط ذلك حيث انه لما سئله عن الرجل الذي يطأ الموضع
الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا فقال لا باس اذا كان المكان النظيف قدر خمسة عشر ذراعا ففيه اشعار بان نفي الباس مخصوص
بما اذا كان نظيفا بالمقدار المذكور ثم قال والاظهر عندي الاستدلال على ذلك بقوله ص فيما روي عن عدة طرق فيها الصحيح وغيره جعلت
لي الارض مسجدا وترابها طهورا وهو باطلاقه شامل لما نحن فيه فان الطهور لغة الطاهر المطهر كما تحقق تحقيقه في صدر الباب الاول وهو
اعم من ان يكون مطهرا من الحدث او الخبث والعجب من اصحابنا رضه حيث انهم ناقشوا في اشتراط طهارة الارض ولم يلم احد منهم ممن قال
بالطهارة بهذا الحديث وانما استدلوا بان النجس لا يفيد غيره تطهيرا وفي بحث التيمم لم يذكروا دليلا على طهارة التراب سوى الاجماع وبعض

المتاخرين نقل الخبر المذكور وتنظر في الاستدلال ثم ان صاحب الحدائق ره قال انه لا مورد للخبر المذكور سوى الموضعين واناء الولوغ واحجار الاستنجاء
ثم قال ويؤيد ذلك ما في دعائم الاسلام حيث قال قالوا ع في المنظر اذا مشى على ارض نجسة ثم على طاهرة طهرت قدميه انتهى واجيب
عما ذكره من الاستدلال بالحديث المذكور بانه مسوق لبيان مطهرية الارض بالذات مع قطع عن الكيفيات فهو ساكت عن اشتراط طهارة
الارض وعدمه فلا يدل على شيء منهما وهو متجه الخامس انهم اختلفوا في اشتراط جفاف الارض وعدمه على قولين اولهما لجماعة منهم ابن
الجنيد ره والمحقق الكركي في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في ذلك ووافقهم صاحب الجواهر ره وثانيهما للعلامة ره في نهاية الاحكام
والشهيد الثاني ره في الروضة والفاضل السبزواري في الذخيرة وصاحب الرياض ره حجة القول الاول وجوه الاول الاصل ومعلوم
ان المراد به استصحاب النجاسة الى ان يتحقق المزيل شرعا وقد شك ههنا في مزيلية الارض الغير اليابسة فليستصحب بقاء نجاسة ما يراد
تطهيره بها من الخف والقدم وما بمنزلتهما على القول بجريان الاستصحاب كما هو الحق الثاني ان المتعارف من المسح والازالة انما هو تحصيلهما
بالجاف في الاستنجاء وغيره فالاطلاقات ح بنفسها منصرفة الى الجاف الثالث حسنة المعلى بن خنيس المتضمنة لقوله ع اليس وراءه شيء جاف
اه وما تقدم رواية عن مستطرفات السرائر عن محمد بن علي الحلبي حجة القول الثاني ما استند اليه في الرياض من اطلاق اكثر النصوص و
الفتاوى بالاطلاق جدا مع اعتضاده بالاصل الذي مضى ومراده بالاصل هو اصل الطهارة الذي هو المرجع بعد تعارض استصحاب طهارة
الملاقي بالكسر واستصحاب نجاسة الملاقى بالفتح واما الخبران المذكوران فقد اعترف باشعارهما بل دلالتهما على اعتبار اليبوسة لكن رد هما
بقصور السند مع عدم جابر لهما واجاب في الجواهر بصحة الخبرين بناء على الظنون الاجتهادية ثم ان المحقق الاردبيلي ره في المقام كلاما
ساقه لانكار اعتبار الجفاف وهو انه لم يظهر وجه لاعتبار الجفاف الا تخيل نجاسة الارض وهو غير ضار لو كان رطوبة النجاسة اذ الضار سبق النجاسة
لا النجاسة الحاصلة بنفس التطهير كما قيل مثله في غسالة الماء القليل كذلك وتنظر فيه صاحب الجواهر ره اولا بان الوجه غير ذلك كما عرفت
يعني ادلة القول بالاشتراط المذكورة وثانيا بان اقصى ما يكون تسليم عدم اضرار نجاسة نفس الارض بنفس الازالة كما في الاستنجاء بالحجر
لا الرطوبة الكائنة على الارض من ماء ونحوه القاضية بنجاسة المطهر والمطهر بسبب ملاقاتهما للنجاسة كما هو واضح بل لعل ذلك كاف في
اثبات المطلوب فضلا عما تقدم بل يمكن تنزيل كلام من لم يعتبر الجفاف على ارادة الاكتفاء بالارض الرطبة رطوبة غير متعدية لا المتعدية كما قد
يوحي اليه ما عن نهاية الفاضل التي هي الاصل في هذا الخلاف من ان الاقرب عدم الطهارة لو وطئ وحلا بل وكذا روضة الثاني وان كان
بعيدا فيهما فتامل فيكون النزاع ح لفظيا اذ المراد بالجفاف عند من اعتبره عدم التعدي لا عدم النداوة اصلا فالطهارة بالفرض المذكور متفق
عليه بين الفريقين كما اعترف به في الروض كما ان عدمها في ذي الرطوبة المتعدية كذلك بناء على التنزيل المذكور والذي يشهد له استبعاد
حصول الطهارة مع تلك الرطوبة المتعدية اللهم الا ان يريد بذلك زوال النجاسة السابقة عن القدم وان تنجس بالرطوبة اللاحقة فتامل
جدا انتهى والتحقيق ان حسنة معلى بن خنيس انما صار حسنها بابرهيم بن هاشم فهي في حكم الصحيح واما رواية مستطرفات السرائر فهي لوقوع
المفضل بن عمر في سندها غير معتبرة لقدحهم فيه من جهة العقيدة واضطراب الحديث وان كان قد نقل في حقه بعض ما يدل على المدح
ايضا والجاف مرادف اليابس كما في المصباح المنير ومدلوله في حسنة المعلى كاليابسة في رواية السرائر على نفي حصول الطهارة بغير اليابس وانكار
مفهوم الوصف وليس بحجة كما حققناه في الاصول الا ان من المحقق هناك ايضا قد يكون حجة في خصوص المقام بواسطة قيام القرينة
والقرينة هنا تعرضه ع للسؤال والاستفصال اذ لا معنى للسؤال عن وجود مطلق المكان والارض لبداهة وجودهما فمقتضى الروايتين
المذكورتين اعتبار الجفاف في الارض الا ان هناك شيئا وهو ان الجفاف واليبوسة انما اعتبرا في مقابل سيلان الماء على الارض والبول
في الزقاق الدالين على سراية البلل الى رجله او ما بمنزلتها فيكون الجاف واليابس بحكم المقابلة عبارتين عن مزيل ذلك البلل فلا يضر وجود
النداوة في الارض التي لا يخرجها عن تنشيف الرجل وما بمنزلتها وهذا هو الذي يشير اليه قول العلامة ره فيما عن نهاية الاحكام من انه
لو وطئ وحلا فالاقرب عدم الطهارة انتهى ووجه الاشارة هو انه استقرب عدم الطهارة في الوحل فلا يجري فيما فيه نداوة غير متعدية
وعن روض الجنان الرطوبة اليسيرة التي لا يحصل منها تعد غير قادحة على القولين انتهى فالمختار اعتبار الجفاف بمعنى عدم كون الارض وحلا لا
انتفاء النداوة وقد علم مما بيناه ان التقييد في هذا المقام انما هو بالمفهوم لا بقاعدة حمل المطلق على المقيد حتى يمنع تعد جريانها في الاحكام
الوضعية السادس انه هل يعتبر في تطهير الارض ما ذكر خصوص المشي وهو نقل القدمين من مكان الى مكان وهو قائم عليهما او يكفي المسح
وعلى الاول هل يعتبر كونه بمقدار خمسة عشر ذراعا او انه لا يقدر بمقدار مخصوص وعلى كل من تقديري اعتبار المشي والاكتفاء بالمسح هل

يعتبر خصوص الارض ويكفي غيرها بان يمشي على مثل بارية او يمسح رجله مثلا بخشب او لا ثم على تقدير كفاية المسح وعدم لزوم المشي هل يكفي
الدلك ايضا بان يفرك رجله بيده مثلا ام لا فالكلام يجري في جهات الاولى كفاية المسح وقد صرح بها المفيد ره وسلار وغيرهما وممن صرح
بالتعميم الشهيد في الذكرى حيث قال يطهر باطن القدم وباطن النعل والخف بالارض سواء مشى عليها او لا انتهى وقال في جامع المقاصد
ولا يشترط المشي بل يكفي المسح المزيل للعين انتهى وقال في لك ولا يشترط المشي بل المعتبر زوال النجاسة عنهما ولو بالمسح انتهى ومثله في الروض
والروضة وقال في ك ولا يعتبر المشي بل يكفي المسح الى ان يذهب العين انتهى وقال في كشف اللثام ولا يشترط المشي للاصل بل يكفي المسح انتهى
واستدلوا عليه بقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة الاولى ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي وقوله ع في صحيحة زرارة الثانية ويجوز ان يمسح
رجليه ولا يغسلهما وقول ابي عبد الله ع لا باس في جواب حفص بن ابي عيسى اني وطات عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة
فيه لكن قد عرفت عدم دلالة الاخير على نفس الطهارة فلا يدل على كيفيتها واما الاولان فلا اشكال في دلالتهما وحكي عن ابن الجنيد
ره القول باعتبار المشي بل تحديده بخمسة عشر ذراعا ومقتضى كلام صاحب الحدائق ره ان الحكاية ليست في محلها فقد نقل في الحدائق
انه قال في كتاب المختصر الاحمدي اذا وطئ الانسان برجليه او ما هو وقاء لهما نجاسة رطبة او كانت رجلاه رطبة والنجاسة يابسة او رطبة
فوطئ بعدها نحوا من خمسة عشر ذراعا ارضا طاهرة يابسة طهر ما ماس من النجاسة رجليه والوقاء لهما ولو غسلهما كان احوط ولو مسحهما
حتى يذهب عين النجاسة واثرها بغيره ما اجزا اذا كان ما مسحهما به طاهرا انتهى وقال في الحدائق ما في الموضع الثالث من المواضع التي
قرر الكلام عليها في هذه المسئلة ان ما نقله الاصحاب عن ابن الجنيد ره من انه يشترط المشي خمسة عشر ذراعا ونحوها وكذا ما دلت
عليه صحيحة الاحول محمول على مقدار المشي الذي تزول به النجاسة غالبا وفي قوله في الخبر او نحو ذلك ايماء اليه ولا اشكال في ان هذا مراد
ابن الجنيد لتصريحه في آخر عبارته بالاكتفاء بالمسح كما عرفت انتهى وسبقه الى توجيه صحيحة الاحول بما ذكره صاحب ك وكيف كان فالاقوى
عدم اعتبار خصوص المشي وفي التعبير بالمشي في بعض الروايات وبالمسح وفي بعضها بالمشي دلالة على ان كلا منهما كاف ولم نجد من اعتبر
خصوص المشي ولا نسب القول به الى غير ابن الجنيد ره وقد عرفت الحال في كلامه الثانية انه هل يشترط كون المشي على الارض وكون
المسح بها فنقول الذي قربه في المستند هو الاجتزاء بالمشي في غير الارض كالآجر والحصير والنبات والخشب وعلله بصدق المسح وبقوله ع في
صحيحة الاحول ثم يطأ مكانا نظيفا ثم قال ومع ذلك فعدم الاجتزاء احوط انتهى وقال في الحدائق وربما اشعرت صحيحة زرارة الاولى من
حيث اطلاق المسح فيها بالمسح ولو بخشب ونحوه وهو المنقول في كلام الاصحاب رض عن ابن الجنيد ره وهو ظاهر اطلاق عبارته لكن قال
صاحب الحدائق ره بعد ذلك الا ان الظاهر حمل الروايات المذكورة على ما هو المعهود الغالب حال المشي من كون المسح بالارض وهو الذي
ينصرف اليه الاطلاق ثم قال وعلى ذلك ايضا يمكن حمل عبارة ابن الجنيد ره خصوصا مع تصريحه في صدرها بالارض ويؤكده انه هو
المعروف بين الاصحاب رض من غير خلاف يعرف ثم قال وكانه لما ذكرنا استشكل العلامة ره في النهاية فقال لو دلك النعل والقدم بالاجسام
الصلبة كالخشب ومشى عليها فاشكال ثم قال وبالجملة الظاهر هو الوقوف على ما عليه الاصحاب رض انتهى ولا يخفى ما فيه اذ لا سبب لانصراف
المسح الى المسح بالارض بخصوصها من غلبة الاستعمال بل ربما امكن منع غلبة الشك في الوجود لو قلنا بكونها من اسباب الانصراف و
كون الغالب في المشي هو المشي على الارض ولا مدخل له في انصراف اطلاق لفظ المسح الى خصوص المسح بالارض ولا اقل من الشك في الا
الانصراف فيبقى لزوم الاخذ بالاطلاق على حاله هذا ويظهر من المحقق البهبهاني ره في المقام مسلك آخر وهو التفصيل بين اقسام ما يمشى
عليه قال فيما حكي عن شرح المفاتيح بعد نقل الاشكال الذي تقدم عن العلامة ره في النهاية ولعل منشاؤه اطلاق صحيحة زرارة السابقة
وان المعروف من الاصحاب اختصاص الحكم بالارض بحيث لا يعلم قائل بالتعدي الى غيرها وفيه ان الاطلاق لا عموم فيه بحيث نثبت تطهير الغير
الثابت شرعا مع لزوم تحصيل البراءة اليقينية فعلى هذا لو كانت الارض مفروشة بغير ما هو من الارض اي شيء يكون لا يحصل الطهارة
بالمشي عليها اما لو كانت مفروشة بما هو منها مثل الاحجار والصخور والحصى فيحصل الطهارة بالمشي عليها بحسب الظاهر اذ ليس ذلك الا
مثل نقل الحجر عن موضعه الى موضع آخر في البراري واما لو كانت مفروشة بالمطبوخ كالآجر والجص فيشكل حصول الطهارة بالمشي عليهما
بملاحظة تحصيل البراءة اليقينية الذي هو واجب انتهى وانت خبير بسقوطه لانه ان اراد بنفي العموم عن الاطلاق عدم حجيته في نفسه
فغير سديد فلا يتجه الرجوع الى قاعدة الاشتغال مع وجوده وان اراد احتمال التقييد فهو منفي باصالة عدمه ومثله احتمال الانصراف
لابتنائه على امر مشكوك الحدوث وهو غلبة استعماله في صنف من اصناف المطلق وان اراد الجزم بالانصراف فالمنع عليه اوضح لما عرفت

من عدم ظهور المسح في المسح على الارض بخصوصه لكونه اعم في الاستعمال كما انه اعم في الوضع وكان الوجه في استشكاله في المفروش بالمطبوخ
هو التشكيك في صدق الارض المنصرف اليها لفظ المسح على مثله وهو ايضا محل نظر لان لفظ الارض في مثل المقام يراد به ما هو شامل لمثله
كما في قوله تع يمشون على الارض هونا الثالثة انه على تقدير كفاية المسح وعدم لزوم المشي هل يكفي الدلك ايضا بان يفرك رجله بيده
او بالتراب ونحوه مثلا ام لا قال في المستند وفي اجزاء اخذ مثل التراب ودلكه بالموضع احتمال قريب لصدق المسح انتهى واختلف كلام
العلامة ره فعن نهاية الاحكام انه لو دلك النعل والقدم بالاجسام الصلبة كالخشب ومشى عليها فاشكال انتهى وعن المنتهى ما نصه
الدلك مطهر خلافا لبعض الجمهور انتهى ويفهم منه عدم الخلاف فيه من اصحابنا ولا يبعد ان يكون مراده بالدلك هو المسح كما في الروايات
النبوية التي ذكرها الشيخ ره من قوله ص اذا اصاب خف احدكم اذى فليدلكه بالارض السابع انه قال في الجواهر ان المدار في التطهير بالارض
على زوال العين قطعا وهل يعتبر زوال الاثر ايضا كما صرح به في جامع المقاصد ومنظومة الطباطبائي ره او لا كما في كشف الاستاد
وجهان ينشآن من الاصل وقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة المتقدمة يمسحها حتى يذهب اثرها ومعروفية توقف تطهير النجاسات على
ازالة آثارها على ان المراد بالاثر هنا هو الاجزاء الصغار التي تبقى ملتصقة من عين النجاسة فيدل على وجوب ازالتها ما دل على
وجوب ازالة اصل العين ومن اطلاق باقي النصوص ومناسبته لسهولة الملة وسماحتها بل وحكمة اصل مشروعية هذا الحكم من التخفيف
ونحوه بل في التكليف بوجوب ازالة ذلك من العسر والحرج ما لا يخفى بل يمكن دعوى تعذره عادة بل يمكن دعوى ظهور سياق النصوص في ذلك بل
يمكن تنزيل خبر الخصم على ذلك ايضا بان يراد من الاثر الاجزاء التي لا يعتاد بقاؤها ولا يصدق ذهاب العين مع وجودها لا الاثر بالمعنى السابق
كما يومي اليه صحيح هذا الراوي بعينه الآخر المتقدم آنفا المشتمل على حكم ما نحن فيه مع الاستنجاء الظاهر في مساواتهما في كيفية التطهير وقد
عرفت في ذلك الباب عدم وجوب ازالة الاثر بل مع قطع النظر عن الصحيح يمكن للفقيه الماهر بملاحظة ما تقدم هناك تحصيل الظن ان لم يكن
القطع بمساواتهما في ذلك وانه به يفرق بين التطهير بالماء وبين غيره بل يمكن القطع اذا لاحظ السيرة وتعذر ازالة تلك الاجزاء وتعسرها خصوصا
ما يكون في الشقوق منها كتعذر العلم بذلك وتعسره بالحكم المذكور سيما مع ملاحظة عدم شيء من هذه المداقة في النصوص بل ظاهرها
الاكتفاء بالخمسة عشر ذراعا ونحوه خلافه بل لعل التامل فيها مع الاستقامة يشرف الفقيه على القطع بذلك فلا ريب ان الاقوى الثاني
انتهى وفيه نظر ظاهر اولها انه ان اراد بمعروفية توقف تطهير النجاسات على ازالة آثارها التي جعلها من جملة ما تمسك به للوجه الاول
شهرة الفتوى بذلك بين العلماء فلا وجه للاستدلال بها لعدم كون الشهرة حجة في اثبات الحكم الشرعي وان اراد به معروفيته بين الملتزمين
بالمذهب من العوام والخواص او اجماع العلماء فنقول ان اراد ثبوت ذلك على وجه العموم الذي يصلح لان يجعل كبرى في القياس فهو ممنوع
وان اراد ثبوته في الجملة على وجه الاهمال فهو في حكم القضية الجزئية التي لا تنتج اذا جعلت كبرى القياس وثانيها انه بعد ما فسر الاثر في آخر
وجوه الاستدلال على القول الاول بالاجزاء الصغار التي تبقى ملتصقة من عين النجاسة والتزم بانه يدل على وجوب ازالتها ما دل على وجوب
ازالة اصل العين لا يخلو اما ان يريد عند اختيار القول الثاني والاستدلال له هذا المعنى بعينه فهو غير صالح للانكار حيث انه اعترف
بانه يدل على ازالتها ما يدل على وجوب ازالة اصل العين وان اراد غيره كاللون مثلا او ما هو معنى البقاء اذا لم يغسل بالماء لزم عدم
توارد الاثبات والنفي على شيء واحد فيعود النزاع لفظيا وثالثها ان التمسك بالعسر والحرج في هذا المقام مما لا وجه له لعدم لزوم ذلك لو
لم يجعل الشارع هذا الحكم وهو كون الارض مطهرا من اصله وحكم بغسل الرجل وما هو وقاء لها عند تنجسهما فكيف بما لو اوجب الغسل
عند عدم زوال الاثر ومن هنا ظهر سقوط دعوى التعذر ضرورة امكان زوال الدبل وقوعه في الخارج كثيرا ولو بكثرة المشي او المسح ورابعها
انه اعترف في مبحث الاستنجاء بعدم ورود لفظ الاثر في السنة وانما وقع في كلام الاصحاب وان ما ذكر تفسيرا انما هو تفسير لكلامهم
وقد التزم هنا بان صحيح زرارة الآخر ظاهر في مساواة ما نحن فيه ومسئلة الاستنجاء لانه قال ابو جعفر ع في ذلك الصحيح جرت السنة في
الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما ونحن نقول ان الواجب في اللفظ الواقع في الكتاب والسنة
هو الرجوع الى العرف واللغة فكان اللازم ان يرجع في لفظ الاثر الواقع في صحيح زرارة الاول الى العرف واللغة وتحصيل المقصود
هيهنا واتباع مسئلة الاستنجاء التي ليس فيها لفظ الاثر بحكم الملازمة التي استفادها من قول ابي جعفر ع في صحيح زرارة الآخر لما
حصل من المقصود بلفظ الاثر هيهنا فلا وجه لما سلكه من عكس ذلك لانه مخالف لما تقتضيه قواعد الاجتهاد خامسها ان ما تمسك
به من قيام السيرة على عدم ازالة الاجزاء خصوصا ما يكون في الشقوق ممنوع لانا نجد عيانا ان من الناس من لا يبالي ومنهم من يهتم

بالمرد بينه والاولون لاعبرة باقوالهم وافعالهم والاخرون نريهم يراجعون العلماء في ذلك وامثاله وليس بايديهم طريقة متلقاة من اسلافهم على
وجه ينتهي الى الحجة ع ثم ان جريان ما ادعاه في الشقوق اشكل موضوعا وحكما لان الغالب الشايع هو انه يستقر فيها ما هو من قبيل العين
دون الاثر وان المتدينين يجتهدون في ازالته وسادسها ان ما ادعاه من ظهور ساير النصوص في عدم لزوم ازالة الاجزاء ممنوع لسكوتها
عن ذلك وكونها غير متعرضة لذلك كدعوى تنزيل خبر حفص على ذلك لان التنزيل اقتراحا مما لا وجه له ونص الخمسة عشر ذراعا ونحو ذلك
غير ظاهر في ذلك لاختلاف النجاسات والمتنجسات والاراضي التي يمشى عليها فقد يزول جميع الاجزاء الصغار في بعضها ولا يبقى سوى مجرد
الرطوبة بخلاف بعضها الاخر ولهذا لم يقتصر في النص على الخمسة عشر بل عقبه بقوله ونحو ذلك وقال بعض المحققين ره بعد الاشارة
الى القولين ما نصه والتحقيق انه ان اريد بالاثر مطلق ما يدل على النجاسة فلا اشكال في عدم اعتبار زواله لعدم اعتباره في التطهير بالماء
فكيف في التطهير بالارض المبني على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد المبالغة في غسله فكيف بالمسح والمشي مع
ان رواية مشي نحو من خمسة عشر ذراعا ظاهرة في عدم اعتبار المشي الكثير وان اريد به الاجزاء الصغار فلا اشكال في اعتبار زوالها نعم
الاجزاء الصغار العالقة بالمحل التي لا تزول غالبا الا بالماء كما فسر به الاثر في مسئلة الاستنجاء لا يعتبر زوالها واما الرطوبة المحضة
القليلة الباقية فالظاهر انها غير قادحة ويمكن الفرق بين ما اذا كانت من نجاسة مائية او من نجاسة جرمية كالغايط مثلا فانه في الاول
يعد نفس النجاسة بخلاف الثاني ثم قال ومما ذكرنا يظهر ان المراد بقوله ع في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب اثرها هو ما يعد من نفس النجاسة
لا مجرد الاثر انتهى اقول قد اشرنا الى مقتضى القواعد المقررة في محلها هو الرجوع في الفاظ الكتاب والسنة التي منها لفظ الاثر الواقع
في صحيحة زرارة الى العرف واللغة وقد حصل التعرض لتفسيره في كتب اللغة فقال في الصحاح الاثر بالتحريك ما بقي من رسم الشيء انتهى وقال في
مجمع البحرين الاثر الرسم والاثر رسم الدار ما كان من اثارها لاصقا بالارض انتهى وقال في القاموس الاثر محركة بقية الشيء انتهى وقال في المصباح
المنير اثر الدار بقيتها والجمع اثار مثل سبب واسباب انتهى وعلى هذا يكون معنى قوله ع في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب بقيتها فاخر جزء منها
ويزول اضعف اجزائها وعلى هذا يكون ما لا يجب ازالته عبارة عن الرائحة وكدورة اللون الباقية في المتنجس بعد زوال النجاسة والرطوبة المحضة
الخالصة عن شوب الاجزاء الصغار وقس على هذا مسئلة الاستنجاء ولا ينافيه صحيحة الاحول من حيث دلالتها على عدم وجوب مشي الكثير لانه كثيرا
ما يتفق حصول زوال العين بمشي خمسة عشر ذراعا خصوصا اذا اعتمد فيها مع انه لم يقتصر في النص عليه بل زاد عليه قوله ونحو ذلك الثامن
انه قال بعض المحققين ره ان ظاهر الفتاوي اختصاص الطهارة بباطن القدم ونحوه ثم حكى عن روض الجنان وكشف اللثام ان المراد
بباطن القدم ما يستره الارض حال الاعتماد عليها وانهما صرحا بعدم طهارة الحافات ثم قال وهو على اطلاقه مشكل فان ظاهر قول زرارة
في الصحيحة المتقدمة فساخت رجله فيها تلوث بعض الحافة ايضا ولا اقل من الاطلاق فالحاق الحافة القريبة من الباطن لا يخلو عن قوة وفاقا
لكاشف الغطاء ره انتهى قلت لم اجد في كشف اللثام الا تفسير باطن النعل باسفله ولا يحضرني روض الجنان ولكن قال في شرح العبارة
المراد بالباطن والاسفل ما يستره الارض حال الاعتماد فلا يطهر حافاتهما به انتهى وكيف كان فالحاق الحافة القريبة من الباطن ليس
ببعيد نظرا الى ان تنجس الحافة القريبة من الباطن من اللوازم الغالبة لتنجس القدم وما هو وقاء لها فاطلاق القول بنفي البأس يقتضي
نفيه عنها ايضا **قوله** وماء الغيث لا ينجس حال وقوعه لا حال جريانه من ميزاب وشبهه الا ان تغيره النجاسة اعلم انه ينبغي ههنا تقديم
امرين الاول ان المناسب للبحث عن هذه المسئلة انما هو باب المياه كما فعله المصنف ره في النافع وغيره لكنه ره ذكره هنا في مبحث احكام النجاسة
بملاحظة كون ماء الغيث لا يتأثر بملاقاة النجاسة كما ذكر بعضهم عدم تنجس البواطن في هذا المبحث بهذا الاعتبار وكلام صاحب الجواهر ره يشير الى
ان ذكره هنا باعتبار كونه من جملة المطهرات لانه قال ما نصه كلامهم بكلام المصنف ره ومن المطهرات في الجملة كتابا وسنة واجماعا بل ضرورة ماء
الغيث اذ هو كالجاري لا ينجس بغير المغير الى اخر ما قال ومما ذكرناه السبب بتعبير المصنف ره لا ينجس دون قوله يطهر الثاني ان العبارة بظاهرها
توهم ان ماء الغيث في حال جريانه من الميزاب لا ينجس وان انقطع التقاطر لان مقتضى المقابلة بين الفقرتين هو ان ماء الغيث لا ينجس في
حال وقوعه من الميزاب لا ولا في حال جريانه من ميزاب وشبهه سواء كان في حال وقوعه ام لا مع ان حكمه بعد الانقطاع ليس الا
حكم الراكد ويمكن دفعه بان ترك التقييد بحال النزول في الفقرة الثانية انما هو من باب الاعتماد على الوضوح وكون الحكم مسلما بينهم
فقد ادعى الاتفاق في كشف اللثام على انه بعد التقاطر بحكم الواقف وحكي دعوى الاجماع عليه من العلامة الطباطبائي ره وغيره وعلى
هذا فيصير معنى العبارة ان ماء الغيث لا ينجس بقسميه اللذين احدهما القطرات الواقعة وان لم يبلغ ما وقع منه على الارض حد الجريان

والاخر ما وقع منه على الارض وما في حكمها وجرى من ميزاب وشبهه وكانه الى ما ذكرناه اشار في لك حيث قال في شرح العبارة اشار بذلك الى الرد
على الشيخ ره حيث شرط في عدم تنجسه بالنجاسة جريانه من ميزاب انتهى وقال في الحدائق الظاهر انه لا خلاف في ان ماء المطر في الجملة حال تقاطره
كالجاري ونقل عن الشيخ ره اشتراط الجريان من ميزاب ونحوه واطلاق تشبيهه بالجاري يقتضي عدم انفعاله بملاقاة النجاسة وتطهيره لما يقع عليه
من ماء نجس او ارض او ثياب وظروف او نحو ذلك انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال احدها ما وصفه
في الجواهر بالشهرة وهو انه يعتبر كون تقاطره عن قوة بحيث يصدق عليه اسم المطر وهو خيرة كاشف الغطاء قدس سره وقد اجاد في تحريره
حيث قال في عداد المياه ماء القطر الثاني ماء المطر مما يصدق عليه ذلك عرفا من غير فرق بين ما جرى منه وما لم يجر وما نزل من سحابة واحدة وسحايب
متكاثرة وما يشك في الصدق كالقطرة والقطرتين وما يتكون من الابخرة السماوية من بعض القطرات وما يجيء عن السماء حاجب
كبعض الغمام الداخل في بعض البيوت المبنية على رؤس الجبال وما تقاطر من السقف بعد نفوذه في اعماقه ان لم يدخل في عموم قوله له مادة
فلا يحكم عليه بحكمه انتهى ثانيها الاكتفاء بالقطرات اليسيرة حتى القطرة والقطرتين نقل عن روض الجنان انه حكاه عن بعض السادة المعاصرين
له ثم قال وليس ببعيد ولكن العمل على خلافه انتهى وثالثها اشتراط جريانه من الميزاب وهو ظاهر كلام الشيخ ره في ط حيث قال ومياه الموازيب
الجارية من المطر حكمها حكم الجاري سواء انتهى ومفهوم الوصف وان لم يكن حجة عندنا الا ان القيود المعتبرة في كلمات الفقهاء رضهم وساير
ارباب العلوم حجة كما قرر في محله واظهر منه ما حكي عن التهذيب والاستبصار من ان ماء المطر اذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الجاري لا ينجسه الا ما
غير لونه او طعمه او رائحته انتهى رابعها ما عن الوسيلة ولفظه ان حكم الماء الجاري من المثعب من ماء المطر كذلك يعني كالجاري قال في القاموس
والثعب الطريق وكمنبر المثقب وفسر هو بنفسه المثقب في مادة ثقب بقوله وكمقعد الطريق العظيم انتهى وخامسها ما في كشف اللثام من
انه لا بد من اعتبار الجريان فيه مثل جريان الماء في الطهارة على الاعضاء من انتقال الاجزاء بعضها الى مكان بعض وان لم يسل من ا
الميزاب ونحوه وانه لا بد مع ذلك من اعتبار الغلبة على النجاسة هذا ولا يخفى ان ظاهر هذه الاقوال الثلثة انما هو اعتبار فعلية الجريان
وتاويله في كلامهم بما هو اعم منها ومن القوة ابعد مخالف للظاهر ولا حاجة الى ارتكابه سادسها ما يعطيه كلام المحقق الاردبيلي ره
من تعميم الجريان الى الحقيقي والحكمي قال ره ويستفاد من الاخبار الصحيحة السابقة انه على تقدير جريان المطر لا شك في تطهير النجس مطلقا
وكذا مع الكثرة وزيادته من النجاسة فينبغي حمل مذهب الشيخ ره في تطهير النجس بالغيث باشتراط جريانه من الميزاب على الجريان او الكثرة وكون الجريان
حقيقة او حكما وبالجملة هو جيد ومستفاد من الاخبار انتهى اما القول الاول وهو المشهور كما في كلام جماعة فقد استدل عليه بوجوه احدها
الاصل وثانيها العمومات الدالة على عدم انفعال الماء بالملاقاة ثالثها ظاهر الكتاب حيث قال تع وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال تع
ايضا وهو الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به معتضدا بفتوى المعظم بل عدم ثبوت المخالف الناص كما عن العلامة الطباطبائي ره بل عن
حاشيته لك للمحقق البهبهاني ره نفي الخلاف في عدم انفعاله حال تقاطره وفي الجواهر انه يشهد له استبعاد القول بنجاسة المياه الكثيرة المجتمعة
عن الامطار الغزيرة في الارض المستوية بل هو معلوم البطلان وان كان لازما للقول باعتبار الجريان فعلا انتهى ويؤيده ايضا انهاما فقه
لسهولة الملة وسماحتها بل عسر الاحتراز عن ماء المطر وطينه المباشر للنجس رابعها السيرة المستمرة التي اعترف بها غير واحد من الاساطين
خامسها النصوص المستفيضة منها صحيحة هشام بن سالم انه سئل الصادق ع عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فكيف فيصيب الثوب
قال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر منه ومنها صحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلي
فيه قبل ان يغسله قال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا باس ومنها مرسلة الكاهلي المحكية عن الكافي عن ابي عبد الله ع في حديث قلت فيسيل
علي من ماء المطر ارى فيه التغير وارى فيه اثار القذر فتقطر القطرات علي وينتضح منه والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا قال
ما بذا باس ولا تغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر ومنها ما عن الكليني عن ابي الحسن ع في طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام
الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فان اصابه بعد ثلثة ايام فاغسله وان كان الطريق نظيفا لم يغسله ومنها مرسلة الفقيه سئل عن
طين المطر يصيب الثوب فيه البول والعذرة والدم فقال طين المطر لا ينجس ولكن ومما يناقش في الاستدلال بهذه الاخبار على المدعى اما
الاول فانه قد اورد عليه في الذخيرة تبعا للمصنف ره في المعتبر بانه انما يدل على عدم تنجس ماء المطر بملاقاة النجاسة اذا ورد عليها واستعمله ذهاب
المرتضى رض ومن تبعه على عدم انفعال القليل من الواقف بملاقاة النجاسة اذا ورد عليها مع حكمهم بنجاسته في عكسه فلا دلالة في الخبر
على عدم انفعاله مط فلا يثبت بذلك كونه كالجاري لا انفصاله عن الواقف في الحكم واما الثاني فقد اورد عليه في الذخيرة بوجهين ا

احدهما انه وان كان دالا على عدم انفعال القليل من ماء المطر بملاقاة النجاسة بعد تسليم نجاسة الخمر لكن فيه اشعار بالجريان وان لم يكن من ميزاب
ولعل ذكر الميزاب في كلام الشيخ للتمثيل لا للتعيين فلا دلالة فيه على نفي مذهب الشيخ ره قلت لا حاجة الى حمل كلام الشيخ ره على التمثيل
لو نجوا القول باعتبار الجريان كما عرفت فلا ينهض الحديث برده ووجه الاشعار الذي اشار اليه هو ان المرور في ماء المطر قبل انقطاع
كما هو اللازم من تقييد الاخبار بحال نزوله يستلزم الجريان لان غاية ما هناك ان يفرض كون الماء في مكان منخفض وح يجري الماء
من اطراف ذلك المكان اليه وثانيهما ان غاية ما يستفاد منه ان ماء المطر لا ينفعل بملاقاة النجاسة وبمجرد ذلك لا يلزم ان يثبت له
احكام الجاري حتى تطهير المياه وغيره ثم قال ويمكن دفعه بالاستعانة بالاجماع المركب ان ثبت انتهى وكان مراده ره بما ذكره من الايراد
هو انه لا مانع من ان يكون مقتضى الخبر المذكور هو كون ماء المطر قسيما مقابلا للجاري والكر والقليل فيجري عليه من احكام كل منها
شئ كما اشار اليه بعضهم وذيل كلامه يعطي انه لم يثبت عنده الاجماع المركب ولكن الانصاف انه لا مجال للتوقف في ثبوت الاجماع
المركب واما الثالث فقد اورد عليه في الذخيرة بضعفه بالارسال ثم حكى عن بعضهم انه اورد انه في الدلالة قريب من صحيحة هشام
ثم وجهه بانه نظر الى ان الظاهر من قوله ع كل ما يراه ماء المطر وورد عليه ماء ثم تصدى لدفعه بوجهين احدهما ان يرى المطر الذي ورد عليه
النجاسة اذا ورد على المتنجس يطهره لعموم الخبر ويلزم منه طهارته وثانيهما انه يستفاد من الخبر انه يطهر المياه النجسة ويلزم ان يثبت له
ساير احكام الجاري عملا بالاجماع المركب لكنه ره قال لكن في اثباته يعني الاجماع المركب ثم قال ويمكن التعويل على هذا الخبر بان يقال ان ضعفه
منجبر بالشهرة وعمل الاصحاب انتهى قلت لا يخفى ما في الاستدلال بهذا الخبر من الاشكال من وجه اخر وهو انه تضمن ما لا يقول به
احد لانه ذكر فيه تغير ماء المطر ووجود اثار القذر فيه ومعلوم ان الماء اي صنف منه كان اذا تغير باوصاف النجس وكان فيه بقاياه كان
متنجسا وقد نفي عنه البأس في هذا الخبر فهو مخالف لما اطلق عليه الاصحاب فيجب ترك العمل به ولذلك تاوله في الوسائل فقال هذا
محمول على ان القطرات وما وصل الى الثياب من غير الناحية التي فيها التغير واثار القذر او ان التغير بغير النجاسة والقذر بمعنى
الوسخ ونحوه بغير النجاسة انتهى والوجه الاول مبني على ان من للتبعيض والضمير المجرور في يعود الى مطلق ماء المطر الذي هو اعم مما وقع
على الشخص ومما لم يقع والانصاف ان الوجهين كليهما بعيدان الا ان الذي يسهل الخطب هو ان الاستدلال ليس بهذه الفقرة بل بما
بعدها من الفقرتين اللتين احدهما خاص والاخرى عام وقد ذكروا ان كون فقرة مخالفة للاجماع لا يوجب سقوط الاستدلال
بالفقرة الاخرى لانه على تقدير حمل صدور الفقرة الاولى على سهو الراوي حتى لا يكون منافيا لعدالته لا يلزم سقوط ما دل على وجوب
تصديق العدل بالنسبة الى الفقرة الاخرى واما الرابع والخامس فقد اورد عليهما في الذخيرة بضعفهما بالارسال مع عدم العموم
ثم قال ويمكن دفعه بالاستعانة بالاجماع المركب ان ثبت انتهى وتلخيص المقال ان الاشكال في الاستدلال بالاخبار المذكورة
يرجع الى وجوه احدها ضعف السند ويندفع بان منها ما هو صحيح كالاولين ويكون الباقي معاضدا مضافا الى ان تراكم الاخبار
يوجب الوثوق بها وهو كاف مع انها على فرض ضعف جميعها مجبورة بالشهرة وثانيها ان الاخبار المذكورة غير مفيدة بان كون ماء
المطر في حكم الجاري انما هو في حال النزول دون الانقطاع ولا بد من ذلك ويدفعه انها تقيد بالاتفاق المنقول في كشف اللثام قال
فيه فان لاقته النجاسة بعد انقطاع تقاطره كان كالواقف اتفاقا وبحمل الاخبار المطلقة على المقيد انتهى وحكى نقل الاجماع عن العلامة
الطباطبائي وغيره وثالثها انه لم يذكر في الاخبار كون ماء المطر كالجاري فلا يصح الاستدلال بها عليه واجيب عنه بانه لا فرق بين التصريح
بكونه كالجاري وبين تضمنها للوازمه من عدم تنجسه بملاقاة النجاسة وتطهيره لكل ما يراه وترك الاستفصال من ان الطين المحكوم بطهارته
قبل ان يتنجس هل كان من ارض نجسة مثلا ام لا بل قد عرفت التصريح في بعضها بان فيه البول والعذرة والدم كالتصريح في اخرى بانه يكف
عن السطح الذي يبال عليه والمراد انه يخرق السقف ويسقط والوجه ان يقال ان تطهيره لكل ما يراه وان كان مما يجدد الاتصال والملاقاة
من خواص الجاري والبواقي مؤيدات مع انه قد تقدم ثبوت الاجماع المركب واما القول الثاني فالظاهر ان مستنده هو ان المطر و
الغيث لغة عبارة عن الماء النازل من السحاب وهذا العنوان صادق على القطرة والقطرتين ايضا ويعلم انه فاعه كما اشار اليه في
القول الاول لان التحاور والتخاطب في كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم وغيرهم انما يجري على المتعارف بين اهل العرف ثم انه
حكى عن جمع من المعاصرين انه اعترض على هذا القول بانه غلط لان المقتضي لذلك اما كونه في حكم الجاري او النظر الى ظاهر الاية حيث
دلت على كونه مطهرا بقول مطلق وكلاهما فاسد اما الاول فلانا وان تنزلنا الى القول بثبوت احكام الجاري كله مطلقا الا انك قد علمت

ان المقتضي لطهارة الماء بمجرد الاتصال على القول به هو كون الجزء الملاقي الكثير يطهر بملاقاته له عملا بعموم ما دل على كون الماء مطهرا
وبعد الحكم بطهارته بتصل بالجزء الثاني وهو متقو بالكثير الذي منه طهره فيطهر الجزء الثاني وهكذا ولا يذهب عليك ان هذا التوجيه لا يتوجه
هنا اذا اقصى ما يقال في القطرة الواقعة انها تطهر ما تلاقيه ولا ريب ان الانقطاع لا ينفك عن ملاقيها وهي بعده في حكم القليل كما
علمت فليس للجزء الذي طهر مقوي يستعين به على ما يطهر ما يليه بل هو معها حين الانقطاع ماء قليل فيعود بها الى الانفعال بملاقاة النجاسة
واما الثاني فقد عرفت الكلام فيه وبينا انه ليس فيه عموم انتهى واورد عليه في الحدائق بان اتصال هذه الاجزاء بعضها ببعض مما يكون في
زمان واحد وعلى هذا فان اتصل الجزء الاول من النجس بالجاري او الكثير صدق اتصال الاجزاء كلا بعضها ببعض فمتى سلم ان ماء
المطر ولو قطرة حكمه حكم الجاري مطلقا وانه يطهر الجزء الملاقي له حال وقوعه فلا ريب في اجراء التقريب المذكور في الجاري فيه وصدق
الانقطاع عليه في الان الثاني غير ضائر لحصول الطهارة في الان الاول بالتقريب المذكور انتهى واما القول الثالث فقد حكي عن
الشيخ ره انه استدل عليه بروايتين احديهما حسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في ميزابين سالا احدهما بول والاخر ماء المطر فا
ختلطا فاصاب ثوب رجل لم يضره ذلك وثانيتهما صحيحة علي بن جعفر قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن البيت يبال على ظهره ويغتسل فيه من
الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة فقال اذا جرى فلا باس واورد في المعتبر على الاستدلال بالرواية الاولى بانها
لا تدل على اشتراط الجريان لانه لو لم يكن ظاهر الماء طهره الجريان قال في ك بعد نقله وهو مشكل وكان وجه الاشكال هو ان الاحكام
الشرعية تعبدية ولعل للجريان في عدم الانفعال مدخلا في نظر الشارع فلا يكون محصل الايراد سوى مجرد الاستبعاد واورد على الاستدلال
بها ايضا في ك بانها لا تدل على انفعال ما عدا الميزاب بالملاقاة مع انه لا اشعار في الرواية بكون الماء نازلا من السماء حالة الملاقاة و
قد يجاب عن الاول بما قاله المحقق البهبهاني ره في حاشيته على ك من انه لعل مراد الشيخ ره مجرد الجريان ويكون مثل الميزاب على سبيل المثال و
انه المعروف لتحقق الجريان فتامل انتهى ولكنك خبير بانه احتمال مخالف لظاهر الكلام فلا يسوغ ارتكابه الا بالقرينة ويمكن دفع الثاني
بان عدم اشعار الرواية بكون الماء نازلا من السماء حالة الملاقاة انما يقدح لو كان كلام الشيخ ره مشتملا على التقييد وكانت الرواية غير وافية
به لكن كلامه ره موافق للرواية في عدم الاشتمال على التقييد بل يمكن ان يقال ان الرواية مقيدة بحكم الاجماع كما تقدم وان الشيخ ره قد
ترك التقييد احالة على وضوح ذلك عند الجميع واورد على الاستدلال بالرواية الثانية في ك بان اقصى ما تدل على ثبوت الباس في
اخذ ذلك الماء للوضوء مع عدم الجريان وهو اعم من النجاسة فلعل وجهه توقف النظافة عليه مع ان الجريان يتحقق بمسماه فلا يتعين كونه
جاريا من ميزاب ونحوه والايراد الاخير متجه واما الاول فقد تصدى المحقق البهبهاني ره في حاشيته مدارك لدفعه بان المتبادر من الباس
في مثل المقام هو النجاسة ومفهوم الشرط حجة ثم قال ويمكن حمل المطلق على المقيد سيما اذا كان المقيد اغلب فتامل ثم قال ويعضده استصحاب
النجاسة حتى يثبت خلافها انتهى واما القول الرابع فحجته الاصل المراد به الاحتياط كما قاله بعضهم او استصحاب النجاسة ورواية علي بن
جعفر المنقولة عن كتابه انه سئل اخاه عن المطر يجري في مكان فيه العذرة فيصيب الثوب ايصلي فيه قبل ان يغسل قال اذا جرى به المطر
فلا باس وتقريب الاستدلال ان الجريان الماخوذ في الشرط مطلق من حيث المادة وانه ينصرف الى الفرد الاظهر الاكمل الذي هو الجريان
في الطرق والسكك واما قوله ع كل ما يراه ماء المطر فقد طهر فهو مرسل لا عبرة به كما ذكره بعضهم في توجيه هذا القول وما ضاهاه من الا
الاقوال الاخر المعتبرة للجريان على وجه غير هذا الوجه او انه يقال ان هذه الرواية بمفهومها تقيد اطلاق الرواية في ذلك المرسل واجيب
بانه قد يقع العدول عن الاصل بالادلة الدالة على التطهير باطلاقها الشامل لصورتي الجريان وعدمه ومنها المرسل المنجبر بالشهرة والكلام
هنا في ثبوت ما يوجب التقييد بالجريان فيقال ح ان المستدل يرى ان المقيد هي الرواية المذكورة وهي غير صالحة لذلك اما اولا فلان
كتاب علي بن جعفر ليس متواترا ولا في حكمه واما ثانيا فلانها محتملة لورود الشرط فيها مورد الواقع كما في قوله تعالى ان اردن تحصنا
ضرورة ظهور السؤال في بلوغ المطر حد الجريان وفائدة الشرط ح التنصيص على مورد السؤال قلت لا باس بالجواب الاول واما الثاني
فهو في غاية الوهن لان التنصيص على مورد السؤال لا نسلم كونه صالحا لدفع اللغوية على وجه الاطلاق وانما نسلم ذلك اذا كان مورد
السؤال اضعف الافراد واخفاها وهو فيما نحن فيه اظهر افراد المطلق واقواها ثم انا نقول انه على تقدير تسليم صحة السند يمنع من
انصراف الجريان الى المشعب في ما بمنزلته واما القول الخامس فقد استدل عليه بالاصل الذي هو بمعنى الاصل في القول
السابق وبصحيحة علي بن جعفر سئل اخاه ع عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به

للصلوة فقال اذا جرى فلا باس وما عن قرب الاسناد من خبره ايضا سالته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب
ايصلي فيها قبل ان تغسل قال اذا جرى من ماء المطر فلا باس والرواية المنقولة عن كتاب علي بن جعفر في الاحتجاج على القول السابق وتقريب
الاستدلال بالاخبار المذكورة انه قد اشترط فيها الجريان وهو امر كلي له افراد متعدده متفاوتة فيكفي كل ما وجد منها لحكم كونه من
مصاديق ذلك الكلي ومنها ما يتحقق به اقل مسماه والجواب عن الاصل ما عرفت واما الاخبار فقد اجيب عن اولها بوجوه الاول ما عن
العلامة ره في المنتهى من حمل الجريان فيه على الجريان من السماء وجعله في الرياض احسن محامل هذا الخبر لكن اعترض في كشف اللثام بانه
شرط بلا طائل وان اريد به الاخذ حين النزول فانه اذا طهر بنزوله السطح لم يكن باس بالاخذ منه ولو بعد الانقطاع ثم انه ره تصدى لدفع
الاعتراض فقال ويمكن دفعه بانه تعليل لا شرط بمعنى لا باس لانه جرى من السماء وباحتمال ان لا يطهر السطح لكن لا يتاثر حين النزول وبه قول
وهو بعيد انتهى ومحصل الاحتمال الاول ارادة نفي الباس حال جريان المطر ونزوله والغرض المنع عن اخذه بعد الانقطاع لكون اذ للتوقيت و
مبناه عدم طهارة السطح بمجرد وصول ماء المطر اليه فانه اذا لم يطهر به وبقي به شيء بعد الانقطاع ينجس بمحله النجس فلم يجز استعماله في الطهارة
وقد اعترف هو ره ببعده وما قبله ابعد منه الثاني انه مع كون دلالته بالمفهوم يحتمل الباس فيه الكراهة ويمكن ان يكون ما في ك ايضا الى
هذا فانه قال فيه ان اقصى ما تدل عليه الرواية ثبوت الباس في اخذ ذلك الماء للوضوء مع عدم الجريان وهو اعم من النجاسة فلعل وجهه توقف
النظافة عليه انتهى بل قد يقال انه لو اريد بالباس المنع كان اعم من النجاسة اذ لعله لكونه بعد الانقطاع غسالة غير رافعة للحدث بل ظاهر الصحيح
المذكور ناظر الى بعض الاحكام وهو لا ينافي ثبوت غيره ويندفع ما ذكر بما عرفت حكايته عن المحقق البهبهاني ره في حاشيته ك من ان المتبادر
من الباس في مثل المقام انما هي النجاسة الثالث انه محتمل لارادة بيان عدم التمكن من الاخذ غالبا بدون الجريان لا لنجاسة الماء اذا
انتفى الجريان وفيه ان هذا المعنى امر لا يليق بهم ع بيانه واقحام القيد لاجله فلا بد من حمل كلامهم على ما يفيد حكما شرعيا دون غيره
كما قرر في محله الرابع انه بدون الجريان مظنة للتغيير بنجاسة السطح خصوصا مع تكرر البول عليه كما يشعر به قوله يبال عليه بل يشعر بما زاد
عن ذلك وهو كون السطح معدا للبول عليه او كالمعد ولا ريب ان للبول على ذلك التقدير اثرا باقيا محسوسا فاذا كان المطر قليلا لا يبلغ
حد الجريان لزم التغير فينجس بالتغير دون الملاقاة ولا يخفى بعده من مرحلة دلالة اللفظ عليه الخامس ان يكون المراد بالجريان هو التدافع
والتكاثر من المطر احترازا عن القطرات اليسيرة التي لا يعتد بها وانت خبير بانه من الاستعمال الغير المعهود في لفظ الجريان وان كان اقرب
الى الاعتبار من استعمال الجريان في مطلق نزول المطر واما الخبران الاخران فقد اجيب عنهما بالطعن في السند لعدم ثبوت صحتهما من
جهة عدم تواتر الكتاب لا بنقل الاحاد من طريق يوثق به مضافا الى ان الاخير منهما ظاهر في ارادة الاحتراز عن ماء الكنيف بدلالة
قوله ع اذا جرى من ماء المطر فلا يدل على المطلوب بل ربما كان اظهر في خلافه ثم ان صاحب الجواهر ره اجاب بوجه اخر من مجموع الا
الاخبار وهو انها محتملة جميعا لورود الشرط فيها مورد الواقع كما في قوله تعالى ان اردن تحصنا ضرورة ظهور السؤال في بلوغ المطر حد
الجريان وفائدة الشرط ح التنصيص على مورد السؤال وقد عرفت ما فيه عند الكلام على القول الرابع واما القول الخامس فقد تضمن
دعويين احديهما كفاية مسمى الجريان والحجة على هذه الدعوى هو ان الجريان الماخوذ في ضمن الشرط للجنس وهو كلي له افراد مترتبة بحسب
المراتب فايها حصل كفى في تحقق الشرط وثانيتهما غلبة ماء المطر على النجس وحجته على ذلك صحيحة هشام بن سالم المتضمنة لقوله ع ما اصابه
من الماء اكثر منه وقد استشعر في كشف اللثام غلبة الماء على النجاسة من حسنة هشام بن الحكم المتضمنة لنفي الضرر عن الميزابين السائلين
المختلطين اللذين احدهما بول والاخر ماء ولكن لا يخلو من الخفاء واما القول السادس وهو ما صار اليه المحقق الاردبيلي ره من كون الشرط
احد الامرين من الجريان او الكثرة المعبر عنها في كلامه بالجريان الحكمي فحجته كما اشار اليه في كلامه هي صحيحة علي بن جعفر وصحيحة هشام بن
سالم فانه يستفاد من كلامه ره انه يريد الجمع بينهما والعمل بكل وذلك لان الاولى تضمنت التقييد بالجريان والثانية تضمنت التعليل بان
الماء الذي حصل من المطر اكثر من البول من دون سبق تقييد فيها بالجريان فمقتضى العمل بهما هو كفاية اي منهما حصل ووجه الاستفادة
من كلامه ره هو انه ذكر جملة من الاخبار التي ليس الصحيح فيها الا الخبرين اللذين ذكرناهما ثم قال ويستفاد من الاخبار الصحيحة السابقة
انه على تقدير جريان المطر لا شك في تطهيره النجس مطلقا وكذا مع اكثريته من النجاسة فينبغي حمل مذهب الشيخ ره في تطهير النجس بالغيث
باشتراط الجريان من الميزاب على الجريان او الكثرة وكون الجريان حقيقة او حكما وبالجملة هو جيد ومستفاد من الاخبار انتهى وغير خفي
على من تدبر في كلامه ان مراده ره بالجريان الحكمي هو اكثرية الماء من البول وغيره من النجس ونظره في ذلك الى ان ذلك يستلزم الجريان بالقوة

فقوله ع

فقوله ع في الصحيحة المذكورة ما اصابه من الماء اكثر منه بمنزلة التعليل فيفهم من نفي الباس معللا بهذه العلة ثبوته عند انتفائها واجيب عنه بان
المراد بالاكثرية هنا القهر والغلبة دون المقدار ويراد البول الجاف لا مقدار له وبان اكثرية الماء من البول لا تقتضي تحقق الجريان فيراد به ما
لم يجر وهو اكثر وبانه يحتمل رجوع الضمير المنصوب في قوله اصابه الى الثوب اي ان القطرات الواصلة للثوب اكثر من البول الذي اصابه وبان
انتفاء العلة المنصوصة لا يقتضي انتفاء المعلول وان كان اطرادها يقتضي اطراده بناء على حجية منصوص العلة ولكن لا يخفى ما في الوجهين
الاولين انه يتجه على الاول منهما اولا ان البول الجاف جسم موجود او معدوم فعلى الاول لا وجه لانتفاء مقداره وان كان معدوما لم يكن
وجه للحكم عليه بالنجاسة فان قيل انه بنفسه معدوم لكن اثره باق نقلنا الكلام الى الاثر لان اثره لا محالة جزء وجسم باق بعد الجفاف وثانيا
ان الاكثرية في الصحيحة انما جعل اعتبارها بالقياس الى البول الذي اصابه والبول بهذا الوصف عما هو غير جاف في حال الاصابة فلا
الاكثرية هناك ويتجه على الثاني منهما ان عدم استلزام الاكثرية للجريان لا يضر المحقق المذكور لانه جعل المعيار هو العمل بالخبرين وقد
حصل منهما كون كل من الاكثرية والجريان موجبا للطهارة ولم يجعل المعيار عبارة عن الجريان الحكمي غاية ما هناك انه عبر في ذيل كلامه
عن الاكثرية بالجريان الحكمي ويمكن ان يكون هذا التعبير مبنيا على الغالب فلا يضره عدم استلزام الكثرة للجريان واما الوجهان الاخيران
فلا باس بهما وتوجيه الاول منهما هو ان الضمير اذا عاد الى الثوب يصير المعنى ان ما اصاب الثوب من الماء اكثر من البول الذي اصابه في ضمن الماء
المجتمع من ماء المطر والبول وح يكون مؤداه طهارة ما استهلك في ضمن ماء المطر لا تطهير المتنجس من ماء المطر بما هو اكثر من مقدار نجاسته
واذ قد عرفت جميع ما تلوناه عليك علمت ان الاظهر هو القول الخامس لوجود الخبر الصحيح الناطق بانه اذا جرى فلا باس مضافا الى
غيره مما هو مؤيد له من غير الصحاح وقد عرفت ان الاحتمالات التي ذكرت في توهين دلالته من هو نية موهونة ومفهومه انه ان لم يجر
ففيه الباس اي النجاسة بدليل المقام الموضحة لذلك فيكون المفهوم مقيدا للاطلاقات فلا يكون ما نحن فيه من باب حمل المطلق على المقيد
المعنون في محله حتى يق ان حمل المطلق على المقيد لا يجري في الاحكام الوضعية ويظهر من مساق كلام صاحب المستند انه زعم ان ما نحن
فيه من قبيل حمل المطلق على المقيد لانه قال لا خلاف في انه حال التقاطر مع الجريان كالجاري فلا ينجس بملاقاة النجاسة ثم استدل با
لاخبار والذي منها ما تضمن اشتراط الجريان ثم قال وكذا بدون الجريان على الحق المشهور للصحيحين الاخيرين من جهة الاطلاق فيهما
واراد بالصحيحين صحيحة علي بن جعفر المتضمنة للمرور في ماء المطر وقد صب فيه خمر وصحيحة هشام بن سالم فلولا تخيله ان المقام
من قبيل حمل المطلق على المقيد وانه لا مجرى له في الاحكام الوضعية لم يكن ليتمسك بالصحيحين من جهة الاطلاق وجبر لان مفهوم الشرط
يقيد اطلاقهما هذا وينبغي التنبيه على امور الاول انه قال في المستند يطهر بماء الغيث ما جرى عليه حال التقاطر بلا خلاف ظاهر وكذا
بدون الجريان اذا ازالت به العين واستوعب المحل النجس لاية التطهير ومرسلة الكاهلي المتقدمة والاطلاق في نفي الباس وفي مفهوم
الاستثناء في مرسلة محمد بن اسمعيل في طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر ومرسلة الفقيه
عن طين المطر يصيب الثوب فيه البول والعذرة والدم قال طين المطر لا ينجس وهل يشترط في التطهير به اكثرية الماء من النجاسة اذا كانت
ذات عين الظاهر نعم لصحيحة ابن سالم وجعل التخصيص لاجل انه الغالب وحمل الاكثر على الاقوى خلاف الاصل مضافا الى ان ا
الاقل اما يستهلك بالنجاسة او يتغير قلت اما غلبة الماء على النجاسة فلا بد منها لما ذكره وكذلك الجريان على ما اخترناه قضاء لحق مفهوم الشرط
المقيد للاطلاقات ثم انه ره قال هذا في غير الماء واما الماء فيشترط تطهره بالامتزاج به كما مر وسبقه الى ذلك في الذخيرة فقال اذا وقع المطر
على ماء نجس غير متغير فان جرى اليه من ميزاب ونحوه فلا ريب في تطهير الماء النجس لكن يبنى على الخلاف في انه هل يكفي الاتصال ويشترط الامتزاج
والتطهير فعلى الاول يكفي في التطهير وصوله اليه وعلى الثاني يتوقف على التكاثر والتمازج وان لم يحصل الجريان فالمشهور حصوله بالتقاطر خلافا
لما يلوح من كلام الشيخ ره من اشتراط الجريان لكن على القول باعتبار الممازجة لم يبعد اعتبار قدر يعتد به ثم قال واذ قد عرفت ان كثيرا من
الاخبار الدالة على انفعال القليل بالملاقاة ظاهر في دوام المنع فلا يحكم بتطهير القليل بنزول المطر عليه الا في محل اليقين وهو الجريان
من الميزاب ونحوه والتكاثر عليه الا ان يعول على المرسلة السابقة ويدعى ضعفه منجبر بالشهرة وعمل الفرقة واما الكثير فسالم عن دوام المنع فيمكن
القول بطهارته بمجرد التقاطر بناء على العمومات الدالة على الطهارة الا ان عدم ظهور القائل بالفرق يمنعنا عن الاجتراء على ذلك والاحتياط
اصوب انتهى قال صاحب الجواهر بعد ان اختار كون ماء المطر كالجاري مطلقا سواء جرى حقيقة او حكما ام لم يجر ما لفظه فالماء النجس يكفي في تطهيره
ح وقوع قطرات المطر عليه لاتصاله ح بالجاري من غير حاجة الى انتظار الامتزاج بناء على عدم اعتبار امثاله وعليه ايضا لامكان الاستغنا

ط يعني من ميزاب ونحوه منه

هنا

هنا خاصة بقوله كل ما رآه ماء المطر فقد طهر معتضدا باطلاق الا انه يمكن ان قلنا باستفادة تعميم كيفية التطهير منهما والقول بعد صدق وقوع ماء المطر الا باستيعابه تماما المتعذر ذلك بالنسبة الى التقاطر بل انكان يتحقق فهو بعيد مما لا ينبغي ان يصغى اليه بل يمكن ان يدعى الصدق ا المذكور بالقطرة الواحدة فيطهر بها ح كما حكى الشهيد الثاني رة عن بعض من عاصره من السادة بل قال انه ليس ببعيد لكن العمل على خلافه انتهى ثم قال قلت وهو كك بل قد يمنع كونه على خلافه او يسلم ويمنع حجية مثله كما انه قد يؤيد بما تقدم تقريره في باب المياه من ان القطرة الواحدة المحكوم عليها بانها كالجاري بعد اتصالها بالماء النجس فاما ان يطهر النجس او ينجس الطاهر او يبقى كل على حكمه لا سبيل الى الثالث اذ الدليل انما هو واحد بعضه طاهر وبعضه نجس كما لا سبيل الى الثاني لسابقه بعد فرض كونه كالجاري فلم يبق الا الاول فيطهر ح اول جزء ثم يطهر الباقي في زمان واحد ثم قال وهذا لا ينافي ما قدمنا سابقا من عدم الاجتزاء بالقطرة والقطرتين للفرق الواضح اذ المراد بعدم الاجتزاء هناك انما هو في اصل مسمى المطر لا بالنظر الى ما يصيب منه بعد تحققه لكن ربما اشتبه ذلك على بعضهم وظنهما من واد واحد ولهذا نسب الى السيد الذي هو في عبارة الشهيد القول بالاجتزاء بالقطرة والقطرتين في اصل المطرية وجعل قولا مستقلا بين الاقوال السابقة والامر سهل بعد ان عرفت ضعفه على احد التقديرين وصوابه على الاخر انتهى ويمكن المناقشة فيما ذكره بانه اذا فرض القطرات اليسيرة في اول نزول المطر لم يكن فرق بينها وبين القطرات اليسيرة التي لم يتبعها التدافق والتكاثر ضرورة ان كل قطرة من المطر خصوصا مع تحقق السبق و اللحوق موجود مغاير للاخرى فالحكم بالطهارة فيما التزم بتطهيره يستلزم الحكم بالطهارة في القسم الاخر ايضا وكذا نفي الطهارة في القسم الاخر ايضا وكذا نفي الطهارة يستلزم نفيها فيما التزم به فيلزمه ان يقول بان القطرات اليسيرة الواقعة على النجاسة تنجس في حال وقوعها ثم يتطهرها التدافق والتكاثر الذي يتبعه وهو خلاف ما حكم به وكانه رة استشعر لهذا الاعتراض فحاول دفعه في طي كلماته فقال في دفع ما اورده المنصرة على شرط الجريان بانه لو لم يكن ظاهر الهم يطهره الجريان ما نصه لكن قد يدفع ان الخصم لا يلتزم بنجاسته لو باشر نجاسته قبل ان يجري حتى يرد عليه عدم معقولية الطهارة بالجريان بل حكى الاجماع على عدم ذلك بل لعله يقول اذا جرى انكشف انه من الماء الذي لا يقبل النجاسة بالملاقاة نظير المختار بالنسبة الى القطرات اليسيرة ابتداء فانه ينكشف عدم قابليتها للنجاسة اذا تواتر بعدها المطر وقوى مثلا لا انها تنجس ابتداء هذا من كلامه رة واقول لا استنا الى عموم قوله كل ما يراه ماء المطر فقد طهر بعد انجباره بالشهرة كما عرفت مما لا اشكال فيه بناء على القول بعدم اعتبار الجريان وكذا على القول باعتباره غاية ما هناك انه قد تقيد بالجريان بالنسبة الى مثل السطح والثوب كما هو مورد السؤال ومقتضى ورود الجواب على وجه ينطبق عليه المراد به جريانه على المتنجس كما هو الظاهر فاذا اصاب السطح والارض والثوب امثالها وجرى عليها فقد طهرت ويبقى الاطلاق بالنسبة الى الماء الذي لا يجري عليه بحسب ما يجري على الارض ونحوها فيكتفى فيه بمطلق الرؤية التي هي عبارة عن الاصابة المجردة عن الجريان وان امكن تصوير الجريان على الوجه الذي نقول به وهو اقل مرتبة انتقال الماء الوارد من مكان الى مكان بالنسبة الى سطح الماء المورود عليه ووجه الاكتفاء بالاطلاق ظاهر من جهة عدم ثبوت التقييد بالجريان فيه واما ما ذكره صاحب الجواهر رة من الاكتفاء بمطلق الاصابة وعدم اعتبار الامتزاج وان قلنا به في غيره فهو وجيه واما ما ذكره من الاكتفاء باصابة قطرة او قطرتين من المطر فهو مبني على دعوى صدق رؤية المطر على مثله بان يكون رؤية المطر عبارة عن اصابته لو برؤية جزء يسير مما يصدق عليه المطر عرفا لكن يشكل ذلك بانه اذا اعتبر في المطر صدق اسمه عرفا فلم يعتبر في الرؤية صدقها ولا يخفى على من تدبر انه باصابة قطرات يسيرة لا يقال عرفا انه رآه المطر فان شئت ان تختبر ذلك فانظر الى ما لو كان الماء المورد عليه تحت سقف واصابه في حال التدافق المطر وتكاثره قطرات يسيرة من جهة ميل نزول المطر الى جانبه كما يتفق كثيرا او من جهة تموج وتحرك في الهواء فهل تجدانهم يقولون انه اصابه المطر لا وبما ذكرناه من كون المناط هو صدق الرؤية عرفا يسقط ما اورد على الاستدلال بالحديث المذكور من وجه اخر وهو ان ماء المطر في الصورة المفروضة لا يمكن ان يرى جميع الماء النجس لامتناع التداخل مع امكانه ايضا فالظاهر انه عند التقاطر كما هو مذهبهم لا يمكن ان يصل الى جميع اجزاء الماء وقت السقوط انه مع تقاطر قطرات كثيرة يعتد بها عرفا يصدق بالنسبة الى الماء الذي وقعت عليه انه اصابه المطر وانكان لا يصدق فيما وقعت عليه تماما عدى الماء الا باستيعابه المحل الذي استوعبه النجاسة من ظاهر الجسم كما في الاواني المتخذة من النحاس او مع باطنه كما في الثياب والاحجار ح الى ما اجيب به عنه من ان الحديث انما دل على طهارة ما يراه ماء المطر المقتضى لطهارة الموضع الذي يصل اليه فاللازم طهارة ما عداه اذ لو لم يطهر بذلك للزم عدم طهارة ذلك الموضع بالكلية او عود النجاسة الى ما وصل اليه المطر بالمجاورة وكلاهما خلاف ظاهر النص الثاني انه قال في الذخيرة اذا انقطع التقاطر صار ماء المطر في حكم الواقف والظاهر انه مما لا خلاف فيه انتهى ووافقه على ذلك في الحدائق بزيادة التصريح

بان ذلك الحكم يجري عليه وانكان جاريا وفصل في المستند فقال اذا انقطع تقاطره فان لم يبق جريانه على الارض فكالواقف اجماعا وانكان جاريا بعد فظاهر العمومات المتقدمة والاستصحاب عدم تنجسه وان قلنا انه من القليل الجاري لا عن مادة مع انه ايضا لا ينجس فيشمله ما دل عليه ايضا وهو الظاهر من المنتهى حيث شرط في الحاقه بالواقف مع الانقطاع الاستقرار على الارض قال اما اذا استقر على الارض وانقطع التقاطر ثم لاقته نجاسة اعتبر فيه ما يعتبر في الواقف لانتفاء العلة هي الجريان انتهى قال صاحب المستند بعد نقله وهو جيد جدا انتهى واقول لو لم يتم الاجماع على خلافه كان جيدا وقيامه على غير معلوم ولا دلالة في عبارة المنتهى على ما استشهد بها عليه لان الظاهر من الاستقرار بدلالة ما ذكره في اول كلامه هو مقابل كونه في الهواء وحال نزوله وان مراده بالعلة المنتفية التي هي الجريان انما هو الجريان الذي يحكم عليه عند فقهائنا باحكام خاصة وهو الجريان عن مادة الثالث انه قال في الذخيرة اذا وقع على ماء قليل طاهر فان كان بطريق الجريان فلا ريب انه يفيده تقويته كالجاري والا فيبنى على الخلاف في اشتراط الجريان وعدمه وقال في المستند لا شك في تقوي القليل المجتمع من المطر به حين النزول للعمومات واما المجتمع من غيره فهل يتقوى فيه وجهان الاظهر العدم لاستصحاب الحكم الثابت له قبل الاتصال بالاطلاقات من تنجسه بالملاقاة وللعمومات تنجس القليل بورود النجاسة عليه لشمال اكثرها بل جميعها المثال ذلك بالاطلاق او العموم ومنع الشمول ضعيف فالقول بالتقوي لاجله سقيم ومعارضة تلك العمومات مع بعض عمومات طهارة الماء على ما مر غير مفيد لان هذه اخص مطلقا مما مر فتخصيص بها الاعم وتوهم العموم من وجه لاختصاص ما مر بالقليل الغير المتصل بالمطر قطعا باطل لان اختصاصه به لاجل ادلة تنجس القليل الشامل للمتصل ايضا وعدم تحقق ما هو اخص منه و ذلك بخلاف ما مر في الجاري فان ما يختص بغيره كثير وقد يتمسك للتقوي بان حال النزول يمتزج شيء من ماء المطر فهو مطهر مع شيء زائد فيصير بذلك اقوى وهو فاسد لان مقتضاه عدم تنجس ماء المطر ان يمتزج دون القليل او الممتزج لمنع القوة فيهما وافسد منه اعتبار النجاسة ح بمقدار ما المطر حتى لو فرض التغير او انحصر فيه لكان نجسا فانه مبني على اعتبار التقدير في التغير وقد عرفت فساده انتهى والتحقيق انه لا بد من مراجعة الادلة التي يستفاد منها حكم ماء الغيث فنقول اما الاتيان فاوضحها دلالة قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به نظرا الى ان لفظ الطهور في الاية الاخرى بما يدعى اجماله ولكن ذلك مع كونه اوضح لا يدل على ما هو المطلوب في هذا المقام من تقوي الماء المجتمع من غير الغيث بالنازل منه عليه لان غاية مؤداه هو التطهير وهو لا يستلزم جعله متقويا بحيث يجري عليه الاحكام المختصة بالجاري واما الاخبار فالذي يحتمل فيه ان يكون له مدخل بما نحن فيه من تقوي الماء المجتمع بالمطر هو رواية الكليني عن ابي الحسن ع في طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر الحديث وصحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر الحديث بعد تقييده بما ابقر من حيث دلالته على اختصاص الطهارة بحال نزول المطر ولكنهما لا يدلان على المطلوب هنا لان موردهما ماء المطر بخصوصه دون الماء المجتمع من غير المطر واما الاجماع فانه وان ادعاه بعضهم على كون ماء الغيث بمنزلة الجاري و نفي عنه الخلاف في الحدائق الا انه قيده في كلامه بقوله في الجملة واللازم ح هو الاخذ بالقدر المتيقن وهو الماء المجتمع منه لا من غيره الا ان الانصاف ان قوله في الجملة انما هو اجمال الاقوال الموجودة المتقدمة من اعتبار الجريان من الميزاب بخصوصه او منه ومما شابهه او من المثعب او مطلق الانتقال من مكان الى مكان الى اخر ما تقدم من الاقوال وح لا مانع من الاستناد الى عموم المنزلة بل نقول ان وجه الشبه هو خصوص الاحكام المختصة بالجاري ثم نقول ان من الاحكام المختصة بالجاري انه بمجرد اتصاله بالماء المتنجس الغير المتغير يجعله في حكم الجاري ومعلوم ان المطر النازل عليه في حكم الجاري وقد اتصل به فيجعله متقويا لا يقال ان نزول المطر على ذلك الماء ليس على حد اتصال الجاري بالقليل اما من جهة ان القطرة النازلة بعد وقوعها فيه استهلكت والاخرى اللاحقة غير متصلة بالاولى واما من جهة ان القطرة الواقعة انما تقع اولا على جزء ثم تنتقل الى الاجزاء الاخر فهي كما لو وقعت على حجارة ثم وقعت على شيء متنجس لانا نقول اما الوجه الثاني فليس صالحا للاستناد اليه لان القطرة الواقعة على جزء من الماء المتصل بجزء اخر تفيد تقوي ما وقعت عليه وهو يفيد تقوي ما اتصل به من الجزء الاخر فقياس حالها بحال القطرة الواقعة على الحجارة قياس مع الفارق واما الوجه الاول فيدفعه انا قد وجدنا ان مثل هذا الاتصال الحاصل في الغيث قد افاد التقوي بالاتفاق فيما اذا كان الماء الذي وقع عليه مجتمعا من المطر ولا مدخل في تقويته لكونه من ماء المطر قطعا وتقويته انما هو معلول نزول المطر ضرورة ان المطر النازل في حكم الجاري وان لم يكن ذلك الماء المجتمع موجودا بخلاف ذلك الماء فانه لو انقطع عنه المطر صار من الراكد ولهذا نفى الريب في العبارة المتقدمة من الذخيرة عن افادته للتقوي اذا كان وقوعه عليه بطريق الجريان وبنى المقال على الخلاف في اشتراط الجريان وعدمه على تقدير وقوعه عليه بغير طريق الجريان **قوله** والماء الذي يغسل به النجاسة نجس سواء كان في الغسلة الاولى او الثانية وسواء

كان ملوثا بالنجاسة او لم يكن وسواء بقي على المغسول عين النجاسة او نفي وكذا القول في الاناء على الاظهر هذا الكلام مسوق لبيان حكم الغسالة
والمراد بها كما في كشف اللثام ما انفصل بالعصر او بنفسه من المتنجس بعد الصب عليه وظاهره كظاهر عبارة المتن وظاهر لفظ الغسالة
ان محل البحث هو ما لو كان صب الماء على المغسول بقصد الغسل ويظهر من بعضهم انه لا مدخل للقصد المذكور والظاهر هو الاول فينبغي
ان لا يكون خلاف فيما لو اتفق وقوع ماء على متنجس وسيلانه منه فكل من قال بتنجس القليل بملاقاة النجاسة ينبغي ان يلتزم بنجاسة ذلك الماء
السائل كما ان الظاهر ان غسالة الاستنجاء والغسالة المتغيرة بالنجاسة خارجتان عن المتنازع لاتفاق الجميع على طهارة الاولى ونجاسة
الثانية وقال في الجواهر انه ما المراد بالانفصال هل هو كون الهواء ظرفا له فلا يجري الكلام فيما لو جرى على المتنجس الى مكان آخر متصل
به غير منفصل عنه كما في البدن او المراد به مطلق الانفصال عن المحل النجس ولو الى مكان آخر فيجري البحث فيما لو تنجس على البدن ثم
صب عليه شيء من الماء حتى جرى الى اسفله ولم ينفصل عنه ثم انه على هذا التقدير فهل يحكم بنجاسة ما انتهى اليه الماء او كل ما جرى عليه
وايضا لو انفصل من الاسفل فهل يجري البحث في المكان الذي جرى عليه ماء الغسالة قبل ان ينفصل ولا هذا وغيره كلامهم فيه غير
منقح ومقتضى ما ستسمع من ادلة القائلين بالنجاسة من كونه ماء قليلا لاقى نجاسة الحكم بنجاسة ذلك كله من غير فرق بين ان ينفصل منه
شيء او لا انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا فيه على اقوال احدها النجاسة مطلقا وحكي عن ظاهر المقنع وعن الاصباح والفاضلين
والشهيد والمحقق الثاني في ح عد وما ال اليه المحقق الاردبيلي ره وجامع المقاصد ان هذا هو القول الاشهر بين متاخري الاصحاب انتهى
وعن ظاهر المنتهى الاجماع عليه حيث ادعاه على نجاسة غسالة بدن الجنب والحائض اذا كان نجسا ولا قائل بالفصل ثانيها الطهارة
مطلقا وحكي عن الشيخ في ط وابن حمزة والمحقق الثاني في بعض فوائده والقاضي وعن المعالم نسبته الى جماعة من المتقدمين وفي جامع ا
المقاصد انه الاشهر بين المتقدمين نعم جعل في ط الاحوط في الثياب النجاسة مطلقا وفي الاواني في الغسلة الاولى والقاضي قال بالاحتياط
في غسالة الولوغ ثالثها الطهارة مطلقا في غسل الاواني والنجاسة في غير الاخيرة في الثياب نقل عن ف رابعها النجاسة مطلقا في غير الاخيرة
نقله في المستند عن والده خامسها التفصيل بين ما لو ورد الماء على المحل المتنجس وبين ما لو ورد هو على الماء بالطهارة في الاول
والنجاسة في الثاني وهذا القول قد حكاه في لف والذخيرة عن السيد ره وابن ادريس ره سادسها ما عن بعض اصحابنا كما في ك عن شيخنا
الشهيد ره من انه حكى في بعض ما ينسب اليه قولا لبعض اصحابنا بنجاسة الغسالة مطلقا وان زاد الغسل على العدد الواجب حجة القول الاول
امور الاول ما تمسك به بعض المحققين من الاجماع المدعى في المعتبر والتحرير في باب غسل مس الميت على نجاسة المستعمل في الغسل اذا كان
على البدن نجاسة مدعيا ان هذين الاجماعين المنقولين معتضدان بالشهرة المحققة وقد عرفت الاجماع من المنتهى وما قولهم بتحقق
لنا الشهرة ونحن في ريب من قيامها على شيء من القولين الاولين لما عرفت عند حكايتهما من النسبة الى ا وبابهما على وجه لا يحصل الوثوق
باحد الطرفين من جهة الشهرة الثاني انه ماء قليل لاقى نجاسة فينجس واورد في الذخيرة عليه بمنع كليته كبراه ثم قال فان احتجوا بمفهوم قوله ع
اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء قلنا الحكم المعلق على الشرط في المنطوق هو نفي الانفعال بشيء من النجاسات على سبيل العموم على ما هو شان
النكرة الواقعة في سياق النفي فيكون مفهومه على تقدير ثبوته ثبوت الانفعال من بعض النجاسات الغير محل النطق فلا عموم وهذا مع قطع النظر
عن منع عموم نفي الحكم في جميع المياه وعلى كل حال كما سبق اليه الاشارة وقد عرفت ان اثبات عموم انفعال القليل بالملاقاة انما يتم بانضمام
الاجماع المركب فلا يجدي في موضع النزاع وتوضيح المقال في هذا المقام هو ان العموم في المفهوم يتصور من وجوه ثلثة الاول من جهة الشيء
المنجس وهذا النوع من العموم اذا استفيد من الحديث المذكور لم يجد الا في مقابل القول بالتفصيل بين غسالة الولوغ وغيره وهذا هو
الذي افاد كلام صاحب الذخيرة انكاره ويتجه عليه اولا ان عمدة البحث انما ترجع الى البحث عن استثناء الغسالة عن عموم نجاسة الماء القليل
بملاقاة النجاسة من حيث كونها قد قصد بها ازالة النجاسة وما ذكره من الرد غير مفيد في دفع ذلك لان تسليم تنجس الغسالة في الجملة
ببعض النجاسات كاف في اثبات ما هو عمدة مناط البحث وثانيا ان مقتضى القاعدة في افادة المفهوم في هذه القضية هو افادة الموجبة
الكلية لان انتفاء الحكم عن كل واحد من الافراد في طرف المنطوق اذا فرض استناده الى وجود الشرط الذي هو ظاهر في العلية التامة
المنحصر فيها على ما هو المفروض من القول بحجية مفهوم الشرط لزم من ذلك عقلا ان كل فرد منها يثبت له الحكم المنفي في المنطوق عند
انتفاء الشرط نعم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة لعموم الحكم كان المنفي في المنطوق ح هو عمومه فلا ينافي في ثبوته لبعض الافراد
او قامت قرينة على عدم انحصار علة الجزاء في الشرط لكن الاول موقوف على اعتبار المتكلم نفس العموم قيدا يرجع اليه النفي والاثبات ولا

يثبت اعتباره ذلك الا بقرينة دالة عليه لكونه خلاف الظاهر المتعارف الذي ينساق لاجله الكلام والثاني موقوف على قيام القرينة على
عدم الانحصار لان المفروض على القول باعتبار مفهوم الشرط ظهور الكلام في الانحصار وثالثا انا لو سلمنا عدم دلالة المفهوم بمقتضى
التركيب على العموم قلنا ان القرينة هنا قائمة على ارادته منه لان المراد بالشيء في المنطوق ليس هو مطلق ما يسمى شيئا وانما المراد ما من
شانه تنجيس ملاقيه اعني النجاسات المقتضية للتنجيس واذا فرض كون كل فرد منها مقتضيا للتنجيس كانت الكرية مانعة فيلزم عند انتفاء
الكرية المانعة ثبوت حكم التنجيس لكل فرد من افراد النجاسات المفروض كون كل منها مقتضيا الثاني من جهة عموم لفظ الماء الذي هو
مفرد محلى بلام الجنس الساري في جميع الافراد الواقع في حيز الشرط فيصير المعنى ان كل ماء اذا لم يبلغ حد الكر يتنجس بملاقاة كل ما من شانه
التنجيس كما هو مقتضى العرف وقد حررنا في الاصول ان المفهوم ليس نقيضا منطقيا للمنطوق حتى يكون مفهوم القضية الكلية قضية جزئية
مخالفة لها في الكيف ويثبت بذلك عموم المفهوم المستدل به على المطلوب فيندفع ما ذكره صاحب الذخيرة من منع عموم نفي الحكم في جميع المياه
وكانه الى هذا الوجه اشار في الرياض حيث تمسك في الاستدلال على النجاسة بعموم ما دل على نجاسة القليل بعموم مفهوم بعض اخباره
فتثبت الكلية وانقدح فساد القدح فيها انتهى وحكي التشبث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم عن العلامة الطباطبا
ئي ره في مقام اثبات عموم الحكم لصورتي الورودين هذا ولكن لا يخفى عليك انه يتطرق اليه المناقشة من جهة ان المفرد المحلى بلام الجنس
لا يفيد العموم بحسب الزمان وانما هو من اداة الاهمال فيفيد التعليق في الجملة الذي هو في حكم القضية نعم لو كان للعموم الزماني استلزم
العموم في الافراد وان لم يكن نصا فيه ولقائل ان يقول ح ان اللفظ الدال على الجنس لما كان من قبيل المطلقات سرى اليه هنا الانصراف
الى غير صورة استعمال الماء القليل بقصد الغسل ولا يتوهم ان لفظ اذا يفيد كون الشرط علة تامة للجزاء ومعلوم ان العلة لا تنفك عن
المعلول فقد حصل العموم من هذا الباب لانا نقول لا ننكر ان العلة تفيد عدم انفكاك معلولها عنها لكن المدعى هو ان المطلق عبارة
عن لفظ الماء الذي هو الموضوع ومفيد العلية هو لفظ اذا ومعلوم ان العلية من صفة الموضوع فهو ان كان عبارة عما ينصرف اليه
من الافراد المتعارفة الشايعة التي يوجد في ضمنها تثبت العلية لها وان كان عبارة عن الطبيعة السارية في ضمن الافراد النادرة ايضا
تثبت العلية لها فاذا انصرف اللفظ المراد به الجنس الى صنف منها يصير علة عدم التغير وجود ذلك الصنف كما لو قيد في اللفظ ففيما
نحن فيه يكون علة التنجيس هي القلة في الماء الغير المستعمل بقصد الغسل وان اردت الوصول الى ما هو اوضح من ذلك فلاحظ
قولنا بلوغ الماء قدر الكر علة لعدم الانفعال وقولنا عدم بلوغ الماء قدر الكر علة للانفعال مع قولنا عدم بلوغ الماء الغير المستعمل بقصد
الغسل والتطهير علة للانفعال نعم تندفع المناقشة المذكورة بانه لا ريب في ان الماء المذكور في المنطوق وهو قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر
لم ينجسه شيء اعم من المستعمل في ازالة النجاسة وغيره ضرورة ان انتفاء التنجس عن الكر ليس ناظرا الى صورة استعماله في ازالة النجاسة
فهو يعمهما وغيرهما ومن المعلوم ايضا ان المفهوم يتبع المنطوق ومع عدم تحقق الانصراف في موضوع المنطوق لا يبقى مجال لتحقق
الانصراف في موضوع المفهوم الثالث عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقاة الذي هو من قبيل العموم في الاحوال فقد ذكر بعض ا
المحققين ره ان محل الحاجة هنا هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقاة وتمسك في اثباته فيما نحن فيه بان من الواضح عند المتشرعة
انهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره الا تاثيره فيه عند التلاقي من غير فرق بين انحائه الا ترى انه لو شك في تاثير الشيء بملاقاة
النجس بالرطوبة من فوقه او من تحته او من احد جانبيه رد عليه في ذلك كافة المتشرعة وكذا لو شك في تفاوت الدواعي والاغراض في
الملاقاة بان يكون غرضه من الملاقاة ازالته او عدم ازالته ثم قال ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في اثبات عموم الحكم لصورتي الورودين
الى التشبث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائي ره لان التحقيق ان عموم الكلام لصورتي
الورودين من عموم الاحوال لا عموم الافراد حتى يحتاج الى اثبات عموم الشيء او الماء وبالجملة فلا اظن التامل في عموم المفهوم المذكور
الا من قلة التامل ولهذا لم يتامل فيه بعد مخالفة العماني احد الدليل مخصص كما وقع من السيد ره والحلي في التفرقة بين الورودين
ولهذا جعل في الذكرى ماء الغسالة من مستثنيات الماء القليل على القول بطهارته وقد ذكر في المعتبر في الطعن على رواية تطهير الارض
بالذنوب انها منافية للاصول لان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس لانه قليل لاقى نجسا انتهى الثالث من ادلة القول الاول ما رواه
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل من الجنابة لا يتوضأ به واشباهه واورد على الاستدلال
به في الذخيرة من وجوه احدها ضعف السند وثانيها انه اعم من المدعى فان النهي عن الوضوء اعم من النجاسة ثم في عطف الجنابة

عليه اشعار بذلك ثالثها ان عموم الماء الذي يغسل به الثوب بالنسبة الى القليل والكثير وعموم الثوب بالنسبة الى الطاهر وغيره يقتضي اخراج الكلام عن ظاهره وليس الحمل على الاستحباب ابعد من التخصيص وجميع ما اورده ره في محله الرابع ما في قه من انه روى العيص بن القاسم قال سئلته عن رجل اصابه قطرة من طست فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه وان كان من وضوء الصلوة فلا باس واورد عليه في الذخيرة لضعف سنده وقصور دلالته ثم قال ولم اطلع عليه في كتب الحديث المشهورة وانما اورده الشيخ في ف والمحقق والمصنف ره في المعتبر والمنتهى مرسلا مع اعتراف المحقق ره بضعفه وقال الشهيد ره انه مقطوع فالتمسك بمثله مشكل وذكر في الجواهر ما يعطي توضيح ذلك وزيادة فانه قال فيه واما الدليل الثاني وهو رواية العيص فهي مع كونها مضمرة مقطوعة ورواية المعتبر لها مع حكمه بضعفها لا تورثها شيئا واما رواية المنتهى لها فمن المقطوع انه تبع بها الشيخ ره وكون الشيخ ره يروي عن العيص في بعض كتبه بطريق حسن لا يقضي بروايته عنه في غيره كلك واحتمال انه اخذها من كتابه مع كونه معتمدا عنده بطريق معتبر معارض باحتمال عدمه مع احتمال ارادته من الوضوء ما كان متعارفا من احوال البعض المرضى من انه يؤتي له بطشت فيبول فيه ويتغوط ويستنجي فيه فقد يكون انما امره لذلك عز دالة على تمام المدعى خصوصا في ما نستعمله مما نحن نحاوه بل قد يكون شاهدا لنا انتهى والوجه فيما ذكره في ذيل الكلام هو ان ماء الاستنجاء وان كان طاهرا الا انه يجب غسل ما اصابه الا انه لما وقع على البول والغائط اللذين في الطشت واختلط بهما تنجس قطعا فيجب الغسل منه وتصدى بعض المحققين ره لاثبات اعتبار السند معرضا عن صاحب الجواهر ره بان ظاهر نسبة الرواية الى العيص وجدانه في كتابه نظرا الى ان ظاهر النقل عن شخص انما هو النقل بغير واسطة وحيث علم قطعا انتفاء احتمال المشافهة تعين اخذه من كتابه المجزوم بالكتاب ماتيون ممدوحون فيكون القدح في الرواية بالارسال ضعيفا في الغاية واضعف منه القدح فيها بالاضمار فانه لا يقدح مع الاطمينان بان المسئول هو الامام ع وان الاستغناء عن التصريح باسمه الشريف انما هو لسبق ذكره في اول الرواية فيستهجن تكراره في الكلام الواحد المشتمل على سؤالات متعددة والمنشأ في ذلك تقطيع الاخبار لداعي جعل الروايات مبوبة او عدم تعلق غرض الفقيه به اصلا انتهى وح يرتفع الاشكال عن سند الرواية وقد يدعى انجبارها بالشهرة وهذا الدعوى انما تتم عند من ثبت عنده الشهرة ثم انه يبقى الكلام في دلالتها ونقول لا اشكال في ذلك ايضا لان الوضوء بالفتح عبارة عن مطلق الماء الذي ينظف به البدن سواء كان من الحدث او الخبث وسواء كان ازالة الخبث من المخرجين او من غيرهما من ساير اجزاء البدن وان كان الظاهر عدم استعماله فيما يغسل به الثياب ونحوها مما لم يكن من تنظيف البدن وتحسينه ويظهر ذلك كله بالتدبر في كلام ابن الاثير قال في النهاية فالوضوء بالفتح الماء الذي يتوضأ به كالفطور والسحور لما يفطر عليه ويتسحر به والوضوء بالضم التوضأ والفعل نفسه يقال توضأت اتوضأ توضؤا ووضوءا الى ان قال واصل الكلمة من الوضائة وهي الحسن ووضوء الصلوة معروف وقد يراد به غسل بعض الاعضاء ومنه الحديث توضؤا مما غيرت النار اراد به غسل الايدي والافواه من الزهومة وقيل اراد به وضوء الصلوة وذهب اليه قوم من الفقهاء ومنه حديث الحسن الوضوء بعد الطعام ينفي الفقر وقبله ينفي اللمم انتهى ويوافقه ما في الصحاح والمصباح فنقول ح ان مقتضى الجواب المفصل بين الماء الذي غسل به القذر وبين الماء الذي توضأ به وضوء الصلوة هو ان المراد بالوضوء في السؤال مطلق ما غسل به البدن من حدث او خبث ولا مجال لتخصيصه بماء الاستنجاء لكون الوضوء منه اعم ومن غيره بحسب الوضع ولقوله ع في الجواب او قذر الشامل للغائط والدم والمني وغيرها ولما كان الامر بالغسل المنافي لكون ذلك الماء ماء الاستنجاء ضرورة انه طاهر لا يجب غسله واما ما ذكره صاحب الجواهر ره من تخصيص السؤال بالطشت الذي يوضع للمرضى فيكون ماء الاستنجاء مختلطا بعين النجاسة فهو مما لا وجه له اذ ليس باولى من تخصيصه بالطشت الذي لا يكون فيه الماء مختلطا بالنجاسة بل نقول ان مقتضى ظاهر السؤال عن الوضوء هو كونه مسوقا للسؤال عن الوضوء من حيث هو وضوء ولازم ذلك ان لا يكون مختلطا بما يقتضي كونه معنونا بعنوان اخر وهو ملاقاة النجاسة المباينة لما استعمل في ازالته وبذلك يرتفع المانع عن الاستدلال بالرواية المذكورة من جهة السند والدلالة الخامس موثقة عمار الواردة في الاناء او الكوز القذر كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر ثم يحرك ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه وقد طهر قال بعض المحققين ره دل على وجوب افراغ المياه الثلثة ولو كانت الغسالة طاهرة لم يجب الافراغ خصوصا في الثالثة غاية الامر وجوب صب ماء اخر غير المياه السابقة على القول بان الغسالة على تقدير طهارتها غير مزيلة للخبث ولو قيل ان الافراغ لتوقف تحقق مفهوم الغسل على اخراج الغسالة قلنا فلم لا يجب اذا فرضنا الغسلة يعني الثالثة باجراء ماء معتصم عليه كالكثير والجاري والمطر فيعلم ان الافراغ ليس الا لنجاسة الغسالة فاذا غسل بالمعتصم لم ينفعل بملاقاة المحل ثم انه ره قال لكن الانصاف عدم ظهور هذه الرواية في المطلوب

لان الامر بالافراغ فيما عدا الاخيرة بعد الالتزام بعدم طهارة الغسالة من الخبث لعدم الفائدة في ابقائه وخلط الماء الجديد به واما في الاخيرة فلاستقذاره عرفا في الشرب وعدم جواز ازالة الحدث والخبث به بالفرض انتهى والى الاستدلال بالرواية المذكورة وما في معناها اشار في الجواهر حيث قال وربما ايد القول بالنجاسة بما دل على تعدد الغسل واهراق الغسلة الاولى من الظروف ثم قال وفيه انه لا اشعار بذلك في شئ منهما فان تعدد الغسل ليس لاخراج الغسالة بل هو للتعبد والاهراق انما هو ليغسل مرة اخرى ولذلك لا نوجب التعدد في كل نجاسة عينية كانت او حكمية والا فالثاني ايضا ماء غسالة وهكذا وهو لا معنى له انتهى واقول الانصاف ان الاعتذار عن اهراق ماء ما عدا الغسلة الاخيرة باحتمال كونه لتحصيل تعدد الغسل ممكن لانه يشكل صدق تعدد الغسل بصب الماء على ماء الغسالة الموجود في الاناء ولكن الاعتذار عن الامر بافراغ الاناء عن ماء الغسلة الثالثة باستقذار شربه عرفا وعدم جواز ازالة الحدث والخبث به بالفرض غير مسموع اما الاول فلان استقذار شربه كما اعترف به امر عرفي وليس من وظيفة اهل العصمة ع بيان ما ليس حكما شرعيا من وجوه علاج المحاذير والمكاره العرفية واما الثاني فلان عدم ترتب فائدة عليه لا يقتضي الامر باهراقه خصوصا بعد ملاحظة قوله ع وقد طهر بعد الامر بالافراغ من الغسلة الثالثة السادس ما تمسك به المحقق الثاني ره من الشهرة والاحتياط فانه ره بعد ما وصف القول بالنجاسة بانه اشهر بين متاخري الاصحاب في صدد كلام له قال في ذيل كلامه والعمل على المشهور بين المتاخرين وفاقا مع الشهرة والاحتياط فعلى هذا يكون ماء الغسلة كمغسولها قبلها انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة لعدم حجية الشهرة وانتفاء ما يوجب الاحتياط ويمكن حمله على الاحتياط في مقام العمل على وجه الاستحباب دون الفتوى لكن قوله فعلى هذا الخ مناف لهذا الحمل لان ظاهره الاخبار عن الواقع السابع ما حكى التمسك به عن بعض الاواخر من قيام السيرة على الاجتناب عن الغسالة قلت لا ريب في استقرار سيرة عوام الناس على ذلك وان كان موافقة جملة من الخواص القائلين بطهارة الغسالة اياهم في الاجتناب مبنية على مجرد الاحتياط الثامن ان ايجاب العصر في تطهير الثياب ونحوها مما هو قابل للعصر يدل على نجاسة الغسالة اذ ليس ذلك لمجرد التعبد قطعا فيتعين كونه لاخراج الغسالة ولو لا نجاستها لم يؤمر باخراجها واورد عليه بانه قد يكون لاخراج عين النجاسة وقد يكون لتحصيل تعدد الغسل فيما يلزم فيه تعدده وقد يكون من جهة ان العصر داخل في مفهوم الغسل ويدفعه ان ما دل على لزوم العصر شامل لما اذا كان المغسول متنجسا بنجاسة عينية ولما اذا كان متنجسا بنجاسة حكمية فلا يكون هناك عين حتى يجب اخراجها وان كون العصر لتحصيل التعدد انما يجدي في غير الغسلة الاخيرة والدليل عام لها ايضا واما احتمال كونه قد اعتبر من جهة دخوله في مفهوم الغسل فهو في غاية السقوط كما نقدم تفصيل القول فيه في محله حجة القول الثاني وجوه الاول اصالة الطهارة والتمسك بها انما يتم بعد عدم دلالة قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ على نجاسة الغسالة اما بان يدعى ان الحديث المذكور مسوق لبيان حكم الماء من حيث هو دون حيثية التطهير به فان تلك جهة اخرى ولا مانع من عدم تنجسه اذا استعمل بقصد التطهير لان المقصود من انزاله سبحانه الماء على عباده انما هو غرض التطهير كما قال عز شانه وهو الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به او بغير ذلك من الوجوه واجيب عنه بالخروج عن حكمه بادلة القول بالنجاسة الثاني العمومات الناطقة بطهارة الماء واجيب عنه بمثل ما اجيب به عن سابقه الثالث الاخبار المستفيضة الواردة في طهارة ماء الاستنجاء كصحيحة عبد الكريم الهاشمي قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به اينجس ذلك ثوبه فقال لا ومثلها غيرها من اخبار الاستنجاء المتقدمة المتضمن بعضها تعليل الطهارة بان الماء اكثر من القذر وقد تقدم مثل هذا التعليل في طهارة ماء المطر الواقع على البول واجيب عنه بان حكم تلك الاخبار مسلم في مورده الذي هو غسالة الاستنجاء ولا ملازمة بينها وبين ما نحن فيه فانها مخصوصة بالاستثناء عن مطلق الغسالة بحكم النص والاجماع واما التعليل فقد رد بانه انما يدل على ان كل ماء هو اكثر من القذر لا ينجس به وادلة انفعال القليل اخص منه فيخصص به مع انه لو تم لم يختص بالغسالة ولا زمه عدم انفعاله بالملاقات اذا كان اكثر من القذر الرابع الاخبار الدالة على الامر بالرش والنضح فيما يظن فيه النجاسة حيث انه لو تنجس الماء لكان ذلك زيادة في المحذور واجيب بان ما ينضح او يرش ليس مزيلا للنجاسة ولا داخلا تحت عنوان الغسالة كما ان المحل ليس محكوما عليه بالنجاسة وان رش الماء عليه ليس لغرض التطهير وانما هو امر تعبدي فيما لم يحكم عليه شرعا بالنجاسة غاية ما هناك انه مظنتها الخامس اطلاق الاخبار الواردة في تطهير البدن من البول من دون تقييد بازالة الماء المتخلف على البدن واجيب بان الاشكال اللازم بناء على ما ذكر ان كان هو لزوم تنجس البدن ففيه ان دليل تنجس الملاقي للمتنجس انما هو الاجماع وانتفاؤه في المورد ظاهر وان كان هو لزوم نجاسة الماء فيلتزم بها فهو ح كالنجاسة المحمولة ويرتفع بالجفاف السادس الاخبار النافية للباس عما ينزو من

الارض النجسة فى اناء المغتسل فيهاو وايته عمر بن يزيد قال قلت لابيعبدالله ع اغتسل فى مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع فى الاناء
ما ينزو من الارض فقال لا باس فانها من جهة كون موردها غير الغسالة تدل بمفهوم الموافقة على نفى الباس عما يترشح من الغسالة واجيب
عن ذلك بان العمل بالمفهوم فرع العمل بالمنطوق وهو متروك لان مقتضاه ان الماء الوارد على النجاسة مطلقا طاهر وهو ممنوع والعمل
به متروك فالمفهوم يترك بالطريق الاولى السابع ان ما تخلف فى المغسول بعد اخراج ما يتعارف اخراجه من الماء المغسول به طاهر اجماعا فلو
كان المخرج نجسا لزم تخلف بعض الاجزاء المندرجة تحت الكل عن بعض ضرورة ان الجميع ماء واحد فلا يمكن ان يكون بعضه نجسا وبعضه
طاهرا واجيب عنه بوجوه الاول النقض باقسام من الماء احدها ما لو كان ماء كثير يزيد على مقدار الكر فاختص جزء منه بالتغير بعين
النجاسة فان المتغير نجس وما عداه طاهر والماء واحد لم ينفصل بعض اجزائه عن بعض وثانيها ما لو اتصل بالماء القليل المتنجس ما يساوى
مقدار الكر بدون القائه عليه دفعة ولا خرجه به على القول باعتبارهما فانه مع الاتصال يكون ماء واحدا مع ان بعضه طاهر وهو الكر و
بعضه الاخر نجس وهو ما اتصل به وثالثها ماء البئر الذى وقع فيه نجاسة على القول بتنجسه فان المنزوح منه نجس والباقى طاهر ولا يخفى اندفاع
النقض لافتراق الاولين عما نحن فيه بالاعتصام وافتراق الاخير بالمادة الثانى ان حكم المسئلة ليس من باب العقل حتى يحكم بان احد
الجزئين المندرجين تحت مركب جامع لهما لا يجوز ان يتخلف عن الاخر وانما هو من باب حكم الشرع وقد افاد ما دل على نجاسة الماء
القليل الملاقى للنجاسة على نجاسة مجموع ذلك الماء المغسول به قبل الانفصال وما دل على حصول الطهارة للثياب المغسولة به بعد
الغسل مع عدم انفكاكها عن الجزء المتخلف فيها على طهارته فيعمل بكل من الدليلين فى محله الثالث ان مثل ما اورد من تخلف بعض
الاجزاء عن بعض يجرى فى بعض الصور على القول بالطهارة ايضا وذلك انه اذا امتزج بالماء المغسول به اجزاء من عين النجاسة مبتنية فيه
فان ذلك الماء عند القائلين بطهارة الغسالة طاهر ما دام لم يستقر فى مكان فيحكمون بطهارته فى حال الاتصال بالمغسول وبعد الانفصال
منه اذا كان فى الهواء الكنه اذا استقر فى مكان والعين موجودة فيه حكموا بنجاسته لانه ماء قليل ملاق للنجاسة كما صرح به فى الجواهر مع ان
المتخلف منه فى المغسول طاهر الثامن انه مع الالتزام بتنجس الماء المغسول به لا يبقى مجال لافادته طهارة المحل ضرورة ان المتنجس ليس
قابلا للتطهير فيجب الالتزام بعد حصول الطهارة فى المحل وبطلان اللازم واضح واجيب عنه بوجهين احدهما الالتزام بطهارة الغسالة
ما دامت متصلة بالمغسول ونجاستها بعد الانفصال فلا يلزم تطهير الماء المتنجس ورد بانه لا يخلو اما ان يقول المجيب بشمول دليل انفعال
القليل للغسالة ويلتزم بخروج حالة الاتصال لضرورة حصول التطهير كما يظهر من العلامة فى لف حيث رد احتجاج السيد رض بالالتزام
بذلك او يقول بمنع شمول ذلك الدليل للماء القليل الوارد على النجاسة ويتكلف فى اخراج الغسالة عن تحت المورد وادراجها تحت المورد
باعتبار ان الماء عند الاخذ فى الانفصال يصير نجاسة فوقه كما انه قبل الاخذ كان الماء فيه الى كما وجه به الفاضل الاصفهانى فى كشف اللثام
مقالة السيد المرتضى رض بذلك اما على الاول فيتجه عليه ما اورده فى لف واوضحه فى الذخيرة من ان المقتضى للنجاسة انما هو ملاقاة الماء
للنجاسة فاذا لم يحصل النجاسة عند الملاقاة وحصلت بعدها لزم تخلف المعلول عن العلة الموجبة ووجوده بدونها وهو باطل ثم قال نعم
يمكن ان يقال لا منافاة بين طهارة الثوب المغسول وما يتصل به من الماء وبنجاسة الماء المنفصل اذا اقتضت الادلة ذلك لكن الشان
فى اثباته وربما يوجه بان المنجس وان كان هو الملاقاة لكن قبل الانفصال كانت ضرورة التطهير مانعة وقد ارتفعت بالانفصال فاثر المقتضى
عند ارتفاع المانع ورد بان تاثير المقتضى انما يتم عند بقائه بعد ارتفاع المانع والامر فيما نحن فيه ليس على هذا المنوال لان الملاقاة التى
هى المقتضى قد ارتفعت بالانفصال واما على الثانى فيتجه عليه ان العبرة فى كون الماء واردا او موردا انما هى باول الامر يعنى اول زمان
الملاقاة والا لم تطهر غسالة الاوانى ولا الثياب مما لا يستوعب الماء جميع اجزائه باول الورود عند الغسل وانما يتدرج وصوله اليها
وذلك لان الماء ح بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة ليس من قبيل الوارد وثانيهما منع الملازمة بين التطهير وعدم التنجس ولهذا افاد احجار
الاستنجاء تطهير المخرج مع تنجيسها انما على المخرج وكذا الارض بالنسبة الى باطن القدم والنعل وكذا تراب التعفير مع المتنجس الذى لا يفيد التطهير
انما هو المتنجس بغير حالة التطهير او من نجاسة غير ما يراد تطهيره ويظهر من صاحب الجواهر رد هذا الجواب بوجهين الاول ان القاعدة
اعنى عدم تطهير المتنجس مسلمة اجماعية فيدل على ان الماء المغسول به ليس نجسا لافادته تطهير ما غسل به وان منع الملازمة فى المقام بدعوى
كون الماء مع تنجسه يفيد التطهير انما هو من جهة وقوع الخلاف فى طهارته ونجاسته نظرا الى ان دليل القاعدة انما هو الاجماع وهو لا
يجرى فى مورد الخلاف الذى منه ما نحن فيه وح يقال فى دفع المنع المذكور ان القاعدة قد تثبت بدليل هو الاجماع ولا بد من الاخذ

بعمومها الى ان يدل مخرج عن تحت حكمها ووقوع الخلاف فى المورد لا يقتضى ازيد من عدم سريان دليل القاعدة الذى هو الاجماع ولا
يلزم فى جريان القاعدة اى قاعدة كانت سريان دليل تلك القاعدة مسلمة ولا ينافيها خروج احجار الاستنجاء والا لنافى قاعدة تنجس
القليل خروج ماء الاستنجاء وغيره والوجه فيما ذكر هو انها من قبيل العام المخصص الذى هو حجة فى الباقى الثانى ان مناط التطهير باحجار الا
الاستنجاء انما هو زوال العين بها عن المخرج وان لم يذهب الاثر نظير زوال العين من بدن الحيوان والفرق واضح بينه وبين التطهير بالماء و
يمكن دفع الاول بان قاعدة المذكورة منتزعة من استقراء الموارد الجزئية وقيام الاجماع المركب على عدم الفرق بينها وبين جملة مما هو غيرها
فكل مورد وقع الخلاف فيه من جهة الفرق بينه وبين الموارد التى علم حالها ينتفى الدليل على الحكم فيه مضافا الى انه قد علم من بعض ما تقدم
اعنى الجواب الثانى من اجوبة الدليل السابع ان قيام الاجماع على طهارة المغسول ودلالة مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ
دليلان شرعيان يلزم من العمل بهما تخصيص هذه القاعدة ويمكن دفع الثانى بان جعل مناط التطهير باحجار الاستنجاء هو زوال العين
كما انه ليس الا من جانب الشارع كذلك صيرورة خروج الماء المغسول به المتنجس بملاقاة النجاسة سببا لطهارة المحل انما حصل من قبل الشرع
وقد دل على ذلك كله الدليلان الشرعيان اللذان هما ما دل على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة وما دل على طهارة المحل بعد خروج الغسالة
من النص والاجماع بل الضرورة التاسع ما رواه الشيخ فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابيعبدالله ع قال سئلته عن الثوب يصيبه البول قال
اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة وجه الدلالة كما فى الجواهر ان المراد بالمركن الاناء الذى يغسل به الثوب بناء على نجاسة الغسالة
لا ريب فى تنجس الثوب بالاناء المباشر للغسالة بل ربما يخرج من الثوب المغموز ونحوه بل ويعز ذلك مما لا يمكن الالتزام به بناء على نجاسة الغسالة
بخلاف القول بالطهارة وسبقه الى ذلك فى الذخيرة حيث قال فيها وقد يستشكل حكمه بطهارة الثوب مع الحكم بفساد الماء المجتمع تحته
فى الاجانة سيما بعد حكمه بنجاسة الماء بانفصاله عن المحل المغسول فان الماء بعد انفصاله عن المحل المغسول يلاقيه فى الماء فيلزم تنجيسه ثم قال
وقد يتكلف فى حل الاشكال بان المراد بالانفصال خروجه عن الثوب والاناء المغسول فيه تنزيلا للاتصال الحاصل باعتبار الاناء بمنزلة ما
يكون فى نفس المغسول للحديث المذكور ثم قال ولا يخفى ان بناء الخبر على طهارة الغسالة اولى من ارتكاب هذا التكلف فان ذلك انما يصح اذا
ثبت دليل واضح على نجاسة الغسالة وقد عرفت انتفائه انتهى واجيب عن الاستدلال بانه مبنى على اعتبار وجود الماء فى المركن قبل وضع
الثوب فيه وليس فيها دلالة على تعيين ذلك خصوصا بناء على اشتراط ورود المطهر فى التطهير فيمكن ان يستفاد منها وجه اخر وهو وضع الثوب
فى المركن ثم صب الماء عليه وهذا غير مستلزم للحكم بطهارة الغسالة لان المركن ح كاليد المباشرة للثوب فى حال التطهير العاشر ما دل على كفاية
صب الماء على بول الصبى الذى لم يتغذ وجه الدلالة ان الغسالة لو كانت محكوما عليها بالنجاسة لم يجز الاكتفاء بمجرد الصب ووجب اخراج الماء
المغسول به واجيب بان الرواية الدالة على ذلك كما انها مخصصة لما دل على وجوب تعدد الغسل المعتبر فى التطهير من البول كذلك هى مخصصة لما دل
على وجوب تعدد الغسل المعتبر فى التطهير من البول كذلك هى مخصصة لما دل على وجوب العصر فهذا المورد بخصوصه خارج عن تحت الغسالة المحكوم
عليها بالنجاسة لدلالة الرواية الخاصة الواردة فيه هذا وقد يستدل على طهارة الغسالة بوجه اخر وهو ان ادلة انفعال الماء القليل غير شاملة
للغسالة لان تلك الادلة على اقسام احدها النصوص الواردة فى موارد خاصة وليس المستفاد من ملاحظة ما ثر اكثر منها الانفعال القليل
بملاقاة ما يبقى نجسا بعد ملاقاة القليل لا بملاقاة ما يكون القليل مزيلا للنجاسة وثانيها مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ وهذا
ايضا لا يجدى فى الدلالة على المطلوب لان كيفية تنجسه بالشئ غير مبينة فيه ولا دليل اخر خارج يعلم فى شموله لما نحن فيه اذ المستفاد من تتبع
الموارد المحكوم فيها بكون ملاقاة النجاسة منجسة لما لاقته انما هو كون غير الملاقاة المزيلة منجسة ثم ان المستدل اورد على نفسه بانه قام الاجماع
على تنجس القليل بمطلق ملاقاة النجاسة واجاب بان الاستدلال بهذا الاجماع على الحكم المبحوث عنه هنا مما لا وجه له لان المجمعين فريقان
احدهما من يقول بنجاسة الغسالة فهو يريد بالملاقاة ما هو اعم من ملاقاة المغسول به للنجاسة والاخر من يقول بطهارة الغسالة فهو يريد بالملاقاة
خصوص ملاقاة غير الماء المغسول به فلم يتوجه مقالتا الفريقين الى مقصد واحد هذا ولا يخفى عليك ان هذا الوجه من الاستدلال على تقدير
صحته وتماميته لا محصل له الا التمسك بالاصل وما ذكر من التقرير تنقيح لكون المورد مجرى له وقد اجيب عنه بان المفهوم عرفا وعقلا وشرعا
من مثل قولهم اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه النجاسة هو ان ملاقاتها منجسة وحيث لم يذكر فى المقام ما يفيد تقييد الملاقاة وجب الاخذ باطلاقها
الشامل للكيفيات فلا يفرق الحكم بالافتراق فى قصد الغسل وعدمه فى الورود وعدمه ثم ان لصاحب الجواهر فى اثبات طهارة الغسالة
مسلكا اخر وهو ان المتتبع لكثير من الاخبار مضافا الى حكاية الاجماعات هناك على النجاسة يستفيد قاعدة هى ان الماء القليل ينجس

بالملاقاة لكن ذلك معارض بانه ليستفاد ايضا من تتبع الاخبار وكثير من الاجماعات في غير المقام قاعدة هي ان المنجس مما لا يطهر بل مما دل على نجاسة القليل نفسه لان معناها انه لا يرفع حدثا ولا يزيل خبثا مضافا الى ظهور كون الماء طهورا والمراد به الطاهر في نفسه المطهر لغيره في طهارته حال التطهير مردود عوى انه لم يعلم كونها شاملا لمثل المقام ليس باولى من دعوى انه لم يعلم شمول القاعدة الاولى ثم ان لازم القاعدة الثانية بعد ملاحظة ان الغسل بالماء القليل افاد للمغسول به الطهارة هو ان الماء المغسول به طاهر ومع تعارض القاعدتين من حيث الاقتضاء ان لم يكن مرجح للثانية على الاولى كان اللازم هو الرجوع الى الاصل واصالة الطهارة واستصحابها قائمان بالحكم بالطهارة لكن المرجح للقاعدة الثانية قائم من وجوه منها ما يلوح من كلام من ادعى كون القاعدة الثانية اخص من القاعدة الاولى وفيه ان الظاهر بعد تصوير القاعدة الثانية بصورة قضية صالحة لمعارضة الاولى كونهما عامين من وجه فان قولهم المنجس لا يطهر قضية سالبة كلية لانها في قوة ان يقال لا شئ من المنجس بمطهر وان السالبة الكلية تنعكس كنفسها فيقال لا شئ من المطهر بمنجس ومعلوم ان المطهر في هذه القضية اعم من القليل والكثير والجاري كما ان مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه كل نجس اعم من ان يكون مستعملا في التطهير او لا اللهم الا ان يدعى ان قولهم المنجس لا يطهر مسوق لبيان ان ما من شانه التنجيس بملاقاة النجاسة لا يطهر فيختص بالقليل وهي دعوى لا يساعد عليها شاهد بل الظاهر عموم القضية للكر والجاري المتغيرين بالنجاسة ومنها ما احاله على ضد المبحث والظاهر ان المراد به ما قدمه هناك من ان مقتضى دليل القائلين بالنجاسة من كونه ماء قليلا لاقى نجاسة هو الحكم بنجاسة ما انفصل وكان ظرفه الهواء وما فارق المحل المتنجس بالجريان على ما جاوره من اجزاء ذلك الجسم وانه على التقدير الثاني يحكم بنجاسة كل ما باشره سواء كان هو المنتهى اليه او ما قبله مما جرى عليه وانه لو انفصل من الاسفل تنجس كل ما جرى عليه قبل ان ينفصل ولا يخفى ما فيه من العسر والحرج وقيل ان القائلين بنجاسة الغسالة وغيرهم اجتنبوا عن الغسالة ولم يلزمهم عسر ولا حرج ونحن بانفسنا قد التزمنا بالاجتناب عن الغسالة وتطهير ما اصابته فلم نجد مما ادعاه اثرا وقد اعترف هو ره بان عمله على التجنب فكيف لم يلزمه العسر من ذلك ومنها عدم وجود اثر لنجاسة الغسالة فيما وصل الينا من الاخبار بالخصوص مع عموم البلوى والبلية بها واشتمالها على كثير من فروعها الدقيقة مثل القطرات ويد المباشر ونحوهما ولذلك قال في الذكرى والعجب خلو كلام اكثر القدماء عن الغسالة مع عموم البلوى وفيه تعجيه عليه ان خلو الاخبار كما يمكن ان يكون مبنيا على اعتماد اهل العصمة سلام الله عليهم على اصالة الطهارة كذلك يمكن ان يكون مبنيا على اعتمادهم على اطلاق مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ وعدم استثنائها منه بل هذا هو الاظهر لان الاعتماد على القواعد الحاكمة على الاصول متعين عنده وان الامر بينهما وقد اشار الى اعتمادهم على القواعد قولهم ع ان في كلامنا عاما وخاصا مضافا الى انه قد وقع التعرض للحكم بنجاستها في بعض الاخبار المتقدمة في طي وجوه الاحتجاج للقول بالنجاسة واما ما استشهد به من كلام الشهيد ره في الذكرى فلا دخل له بما هو بصدده لان مدعاه خلو اخبار اهل العصمة عليهم السلام عن التعرض لنجاستها والذي يعطيه كلام الشهيد ره هو عدم تعرض الفقهاء وعدم تعرضهم لحكمها اصلا وعدم وقوع عنوان المسئلة في كلماتهم واسا سواء كان باثبات النجاسة او باثبات الطهارة ومنها تأيد الطهارة التي هي لازمة للقاعدة الثانية باصل البراءة واصل الاباحة واصل الطهارة واستصحابها ويرد عليه انه لا معنى لتأيد القاعدة التي هي من ادلة الاجتهاد بالاصول التي هي من ادلة الفقاهة لكون الاولى ناظرة الى الواقع وكون الثانية مقتضية للتعبد بمؤدياتها عند الانقطاع عما هو طريق الى الواقع وشتان ما بينهما ومنها ان ابن ادريس ره كتب ما قاله المرتضى ره الى الاستمرار على اصل المذهب وفتاوى الاصحاب وبيان ذلك انه قال ابن ادريس ره في باب تطهير الثياب من النجاسات والماء الذي ولغ فيه الكلب والخنزير اذا اصاب الثوب وجب غسله وان اصابه يعني الثوب من الماء الذي يغسل به الاناء فان كان من الغسلة الاولى يجب غسله وان كان من الغسلة الثانية او الثالثة لا يجب غسله وقال بعض اصحابنا لا يجب غسله سواء كان من الغسلة الثانية او الاولى وما اخترناه هو المذهب قال السيد المرتضى ره في الناصريات قال الناصر ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة على الماء قال السيد المرتضى ره وهذه المسئلة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالفه ساير الفقهاء في هذه المسئلة ويقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التامل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد النجاسة عليه قال محمد بن ادريس وما قوي في نفس السيد صحيح مستمر على

اصل المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى ولا يخفى ما في الاستشهاد بكلام ابن ادريس ره لانه لا حجة فيه لان الموصول في قوله ره ما قوي في نفس السيد عبارة عن اعتبار الورود في الغسل بالماء القليل ولا يصح ان يكون المراد باصل المذهب وفتاوى الاصحاب هو اعتبار الورود لتصريحه ره بانه لم يعرف باصحابنا فيه قولا صريحا فلابد ان يكون المراد باصل المذهب وفتاوى الاصحاب طهارة المغسول بالماء القليل وحينئذ الاستمرار على ذلك بملاحظة انه لا يضم اليه وهو ان المنجس لا يطهر او يكون المراد بفتاوى الاصحاب طهارة المغسول بالقليل وباصل المذهب هو ان المنجس لا يطهر وعلى التقديرين يجوز ان يقال في رده انه اشتبه عليه المراد بان المنجس لا يطهر نظرا الى ان الاصل المسلم هو ان المنجس بنجاسة قبل التطهير او بنجاسة خارجية انما هو الذي لا يطهر واما المتنجس بنفس ذلك التطهير فلا مانع من تطهيره وقد عرفت ان احجار الاستنجاء والارض بالنسبة الى باطن القدم والنعل وتراب التعفير مطهرات نعم نقول ان اراد ذلك المعنى المسلم فليس منه ما نحن فيه وان اراد الاعم فهو ممنوع ولا يتوهم ان القدماء لعلهم كانوا يسلمون ما منعنا الا انا نقول ان ذلك غير معلوم وقد عرفت في كلام المحقق ان الاشهر بين المتقدمين هو الطهارة ومقتضاه ان هناك قولا اخر غير اشهر ومعلوم انه بمجرد الاشهرية لا يثبت اصل شرعي مسلم هذا كله مضافا الى انه يرد على ابن ادريس ره انه ان كان المتنجس لا يطهر كيف التزم بان غسالة الغسلة الاولى يجب غسلها فهي متنجسة وقد افادت تخفيف النجاسة وليست حاملة عين حتى يقال ان الغسلة الاولى انما هي لازالتها لان الكلام في الاناء المتنجس بولوغ الكلب والخنزير في الماء الذي كان فيه فان اعتذر بان المراد من عدم افادة المنجس التطهير انما هو تحصيل الطهارة الفعلية لا مجرد تخفيفها قلنا اولا انه لا يعقل الفرق بين افادة تخفيف النجاسة وافادة فعلية الطهارة فان كانت النجاسة تمنع من الثانية فهي مانعة من الاولى والا فلا لاشتراكهما في العلة وثانيا انهما الوجه في الحكم بطهارة الغسالة الثانية وليست الا مفيدة لتخفيف النجاسة فلا يجري فيها العلة في الطهارة وهي ان المنجس لا يطهر بناء على ما ذكر من الاعتذار بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان مقتضى تسليم نجاسة الغسالة الاولى وهو ان عموم مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ يشمل الماء القليل المستعمل في الغسل فما الدليل المخرج للغسالتين الاخيرتين عن تحت عمومه فان تمسك باستحالة حصول الطهارة في المغسول مع الحكم بنجاسة المغسول لزمه تخصيص الطهارة بالغسالة الاخيرة ومنها ان قاعدة عدم تطهير المتنجس المستلزم لطهارة الغسالة لم يعثر على تخلفها بالنسبة الى المياه ابدا بخلاف تنجس القليل بملاقاة النجاسة فانها قد تخلفت في بعض موارد وفاقا كالاستنجاء وماء المطر والجاري واخرى محل خلاف واورد عليه تارة بورود التخصيص والتخلف على قاعدة عدم تطهير المتنجس وذلك لان المدعى من تلك القاعدة هو ان كل ما انتسب بالنجاسة سواء كان من قبيل الماء او غيره لا يفيد التطهير ولا ريب انها بهذا المعنى مخصصة بما هو متفق عليه وبما هو مختلف فيه فمن الاول احجار الاستنجاء والارض المطهرة لباطن النعل والقدم وتراب التعفير ولا خصوصية لكون التخلف في باب المياه لان كلا من التخلف فيه والتخلف في غيره مشتركان في كونهما من قبيل التخصيص وقد تقدم ان دعوى كون التطهير بالاحجار وبالارض ونحو اخر غير التطهير بالماء لان ناظرة الاول بزوال العين بمجرده لا اثر لها بعد اشتراكهما في الحيثية التي عليها البحث وهي عدم صلاحية المتنجس للتطهير ومن الثاني ماء الغسلة الاولى فيما يجب فيه تعدد الغسل بناء على القول بنجاستها وطهارة ما بعدها بل قد يقال ان نجاسة الاولى متفق عليها وان النزاع انما هو فيما بعدها ومقتضى هذا الايراد هو تساوي القاعدتين في ورود التخصيص عليهما بما هو متفق عليه وبما هو مختلف فيه واخرى بان مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ المستفاد منه قاعدة تنجس القليل لم يخصص وذلك لان ذلك المفهوم انما هو من قبيل المطلق وعمومه من باب الحكمة فلا يشمل الماء الجاري وماء المطر لانصرافه الى الراكد كما انه لا يشمل ما استعمل في التطهير وقد اعترف به هو ره في باب المياه وبهذا الوجه وقع التفصي عن اشكال العلامة ره من جهة شمول المفهوم للجاري ايضا وانه على هذا يجب ان يعتبر في عدم انفعاله ايضا بلوغه حد الكر ومقتضى هذا الوجه من الايراد تساوي القاعدتين من جهة عدم ورود التخصيص عليهما هذا ولكن يمكن المناقشة في الاول بان ما ذكره من انه لا خصوصية لكون التخلف في باب المياه ضعيف من جهة ان المتخلف عن العام اذا كان من صنف المورد الذي يراد الاستدلال عليه كان تطرق الوهن الى الاستدلال بالنسبة الى ذلك اشد واقوى مما لو كان المتخلف من غير صنف ذلك المورد الذي يراد الاستدلال عليه وفي الثاني بان التخصيص بالماء الجاري والمطر وان كان مندفعا على تقدير الانصراف المدعى وعلى تقدير دلالة كلام صاحب الجواهر ره عليه لكن الايراد بانتقاض قاعدة انفعال ماء الاستنجاء لا مدفع له فلا يندفع الوجه الذي رجح به لجاذبه ومنها انه لا معيار للغسالة المدعى نجاستها بالنسبة الى مقدار المتقاطر ومقدار المتخلف ونحو ذلك القول بان مدار ذلك على الفرق

لا اثر له فى الادلة الشرعية ثم قال ولو تأمل الناظر فى عمل القائلين بنجاسة الغسالة وكيفية عدم تحرزهم عنها القطع بان عملهم مخالف لما يفتون به بل لو اتفق ان بعض الناس صب على فمه وبقى فى هرواسه لقطع ماء الغسالة المتخلف فى شعر شاربه ولحيته ومنخره لعدّه من المجانين بل من المخالفين لشريعة سيد المرسلين وبل هؤلاء الحاكمون بالنجاسة لا ينتظرون شيئا من ذلك ويبقى يتقاطر على ثيابهم بل لعل المتخلف الذى يتساقط عليهم اكثر من الذى انفصل بمراتب شتى انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان جميع الامور التى يرجع فيها هو وغيره الى العرف ليس فى الادلة الشرعية الواردة فى خصوص كل منها اثر من الرجوع الى العرف فكيف يلتزم به هو وغيره واما ثانيا فلان الرجوع الى العرف من قواعدهم العامة التى اعترفوا بان نظر الشارع اليها وان بناء الشرع عليه وقد علم ذلك من عادة الصادعين به عليهم السلام وفحاوى كلماتهم واما ثالثا فلان ما ذكره من عمل المفتين بالنجاسة على خلاف ما افتوا به يستلزم تفسيقهم ولا يلزم من فسق المفتى وعدم عمله بفتواه بطلان ما افتى واما رابعا فلانا قد وجدنا اكثر المتدينين من الفريقين يستعملون الدقة فى انفصال الغسالة بانقطاع توالى التقاطر بل على وجه لا يبقى الا شئ يسير فى جنب المنفصل كالمعدوم ثم ان بعض من تأخر عنه قدس سره ومقالته المذكورة فى ذى الاستدلال فقال ان احكام الشرع كلها وردت على وجه المتانة والاستحكام وعلى طريقة العقلاء التى لا يتوجه اليها شئ من وجوه الاستهزاء فلا يكون الحكم بتنجس الغسالة الموجب لصب الماء على فمه واستمراره على هرواسه كالمجانين من احكامه انت خبير بوضوح سقوطه لان الحكم بنجاسة الغسالة لا يستلزم الامر بهز الراس ونحوه ضرورة ان انفصال الغسالة ميسور بامرار اليد على لحيته وشاربه ونحو ذلك ومنها ان من المستبعد جدا انه ماء واحد المنفصل منه نجس والباقى منه طاهر من غير دليل يقتضيه بل قيل انه غير معقول وبدفعه ما عرفت من الاستناد الى الجمع بين الدليلين لان ما دل على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة على نجاسة المجموع وما دل على حصول الطهارة فى المغسول دل على طهارة ما تخلف فيه من ماء الغسالة لتعذر انفكاكه عنه وهو حكم شرعى تعبدى لا مسرح فيه للعقول ومنها ان ارتفاع النجاسة عن هذا الماء من غير رافع لها غير معقول الا بدليل والاطلاقات لا تقتضيه اذ قد تكون مبنية على الطهارة وفيه ان الظاهر ان مراده بالماء المشار اليه فى قوله هذا الماء انما هو المتخلف فى الثوب ونحوه وقد عرفت الجواب ومنها ما ورد من الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومن الجانب الاخر فان اصبت منه شيئا فاغسله والا فانضحه وفيه ان محصله هو وجوب غسل ما علم وحكم بنجاسته ونضح ما لم يعلم تنجسه مما هو محكوم بطهارته شرعا فلا دلالة فيه على طهارة الغسالة ومنها رواية الذنوب وجه الدلالة ما عن الشيخ ره فى ف من ان النبى صلى الله عليه وآله لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته واجيب بالها رواية ابى هريرة ثم انه ره قال فى ذيل كلامه والحاصل انه نفى القول بالنجاسة مناف لكثير من القواعد الشرعية كالتطهير بالمتنجس واختلاف اجزاء الماء طهارة ونجاسة وحصول الطهارة للنجس بغير مطهر وغير ذلك انتهى وقد عرفت كون الخروج عن مقتضى الاخيرتين بحكم الدليل واما الاولى فمخالفتها التى ادعاها مبنية على ان يكون المراد بعدم تطهير المتنجس ما يعم المتنجس فى اثناء التطهير بغير ذلك النجس المقصود ازالته والمتنجس قبل التطهير والمتنجس فى اثنائه بغير ذلك النجس المقصود ازالته وليس كذلك فان المقصود غير الاول ومن هذا يعلم انهدام اساس ما ذكره من تعارض القاعدتين وترجيح قاعدة ان المتنجس لا يطهر بالوجوه المذكورة لابتناء التعارض على ان يكون المراد بهذه ما يعم ما عرفت وليس كذلك بل المراد انما هو الاول حتى لا يقع التعارض بينها وبين قاعدة انفعال القليل حتى يرجع الى وجوه الترجيح المذكور حجة القول الثالث ما عن الشيخ ره فى ف من انه استدل على نجاسة الغسالة الاولى فى غسل الثوب بانه ماء قليل معلوم حصول النجاسة فيه فوجب ان يحكم بنجاسته وبرواية العيص بن القاسم السابقة وعلى طهارة الغسالة الثانية فيه بان الماء على اصل الطهارة ونجاسته يحتاج الى دليل واستدل على طهارة غسالة اناء الولوغ بان الحكم بالنجاسة يحتاج الى دليل وليس فى الشرع ما يدل عليه وحكى عنه ره ايضا انه قال فلو حكمنا بنجاسته لما طهر الاناء ابدا لانه كلما غسل فما يبقى فيه من النداوة يكون نجسا فاذا طرح فيه ماء اخر تنجس ايضا وذلك يؤدى الى ان لا يطهر ابدا هذا ولا يخفى ما فيه من التدافع والاختلال حجة القول الرابع اما على النجاسة فى غير الاخيرة فهى ادلة انفعال القليل واما على الطهارة فيها فهى طهارة الماء المتخلف فى المحل بعدها اجماعا لطهارة المحل فيكون المنفصل ايضا كذلك اذ اختلاف اجزاء ماء واحد غير معقول مضافا الى ان مقدار الماء المتخلف غير مضبوط فقد يعصر الثوب بعد تحقق العصر الواجب فينفصل منه شئ من الماء الذى لو كان قد بقى فى المحل لحكم بطهارته وهو بعد العصر من قبيل الغسالة المبحوث عنها سيما اذا كان ما خرج بالعصر الاخير كثيرا او الزمان المتخلل بينه وبين العصر السابق طويلا مع تجدد عزمه العصر الاخير وسبق

قصد الاكتفاء بما قبله وردّها فى المستند بوجوه احدها ما حاصله بحسب الظاهر انه يمنع من عدم صحة اختلاف اجزاء الماء الواحد وكانه اشار الى ما قدمنا ذكره من ان مقتضى الجمع بين ما دل على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وما دل على طهارة المحل المغسول به المستلزم لطهارة المتخلف ومثل ذلك فى الاحكام التعبدية غير عزيز وثانيها منع وحدة الماء ولا يخفى سقوطه وثالثها انه يمكن منع طهارة المتخلف ايضا وان لم يتنجس به المحل فاذا جف يصير المحل خاليا عن النجاسة مطلقا ويشكل بانه يتوجه اليه سؤال وهو انه يتنجس بملاقيه لا فان قال بالاول فقد خالف الاجماع وان قال بالثانى لم يكن للالتزام بطهارته اثر ولا معنى الا ان يلتزم بانه نجس معفو عنه وهو مع عدم قيام الدليل عليه بعيد حجة القول الخامس ما نقل فى لف عن علم الهدى رضى من انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه والتالى باطل للمشقة المنفية بالاصل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الملاقى للثوب ماء قليل فلو نجس حال الملاقاة لم يطهر الثوب لان النجس لا يطهر غيره واجاب عنه العلامة ره بعد نقله بالمنع من الملازمة معللا بانا نحكم بطهارة الثوب والنجاسة فى الماء بعد انفصاله عن المحل ورده فى لك بان ذلك يقتضى انفكاك المعلول عن علته التامة ووجوده بدونها وهو معلوم البطلان ثم قال نعم يمكن ان يقال انه لا منافاة بين الحكم بطهارة الثوب المغسول وما يتصل به من البلل وبنجاسة المنفصل خاصة اذا اقتضته الادلة لكن يبقى الكلام فى اثبات ذلك انتهى واذ قد عرفت ذلك علمت ان المختار هو القول الاول والعمدة انما هو مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ وموثقة عمار الواردة فى الاناء والكوز القذر ورواية العيص بن القاسم وقد قامت السيرة على الاجتناب ولا اقل من كونها مؤيدة لما تقدمها من الادلة وقد عرفت شطرا من الكلام فى الاولى ونزيد هنا توضيحا فنقول المروى صحيحا كما عن التهذيب وفى والاستبصار عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع انه سئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ ولا مجال للاشكال فى سنده لانه مع كونه صحيحا كما عرفت قد رواه الصدوق ايضا فى الفقيه مرسلا مع التزامه بان لا يورد فيه الا ما هو حجة بينه وبين ربه وقد ورد عنهم ع بمعناه بطرق متعددة معتبرة وكذا لا مجال للاشكال فى حجية المفهوم لان الجملة شرطية ومفهومها من اقوى المفاهيم كما قرر فى محله ولان من البين الذى لا يسوغ انكاره ان الفائدة المقصودة بالتقييد بالشرط فى المقام انما هو الانتفاء عند الانتفاء فان هذا الخطاب لو عرض على اهل التعارف لم يفهموا منه الا ذلك واما ما وقع من بعضهم من المناقشة فى دلالته بان التنجيس لم يثبت له حقيقة شرعية فيبقى على المعنى اللغوى فلا يفيد المطلوب فقد دفعه بعضهم اولا بدعوى ثبوت الحقيقة فيه وثانيا بصيرورته حقيقة فى المعنى الشرعى فى زمن الائمة ع قطعا والمفروض ان الرواية فقد وردت عنهم ع وثالثا ان المقصود واللائق بحالهم انما هو الحكم الشرعى والا كالمعنى اللغوى يتساوى فيه كل احد ولا حاجة لاحد فيه الى بيان الشارع واما المناقشة فى عموم لفظ الماء فقد تقدم دفعها واما الاشكال بان ان واذا من ادوات الاهمال التى لا تفيد العموم فيدفعه ان المقام مقام اعطاء قاعدة وضرب قانون فيستفاد منه العموم والعرف اعدل شاهد على ذلك واما الايراد بان المفهوم لا عموم فيه نظرا الى ان رفع عموم السلب يحصل بالقضية الجزئية الموجبة فيدفعه ان المفهوم ليس نقيضا منطقيا ومعياره ان يرفع الحكم عن كل ما اخذ موضوعا فى المنطوق فالمفهوم يتبع المنطوق فى العموم والخصوص الا اذا قامت قرينة على ان المراد بالمنطوق هو ثبوت الحكم للمجموع من حيث انه مجموع فيكون المراد بالمفهوم دفع الايجاب ويدل على ما بيناه ايضا ان ارادة نجاسة بعض ما لم يبلغ حد الكر منافية لحكمة المتكلم فلا يجوز ارادتها للزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة فى المفهوم هذا ولكن تصدى بعض الجواهر لدفع هذا الوجه بان خلو كلام الحكيم عن الفائدة موقوف على العلم بان الشارع جاء بهذه العبارة لاجل بيان الحكم فى المنطوق والمفهوم وانه اراد ذلك من هذه العبارة حتى يحمل لفظ شئ فى المفهوم على العموم دون اثباته خرط القتاد فانه قد يكون لبيان حكم المنطوق اولا ولما سئل من النجاسات الخاصة فانه يستفاد منه النجاسة بها ثم قال على انا لو سلمنا ذلك فليس عموما صريحا الا من جهة الحكمة وحاله كحال المطلق لا يشمل مثل ماء الغسالة انتهى ولا يخفى ما فيه من مواضع النظر فان منها دعوى توقف خلو كلام الحكيم عن الفائدة على العلم بان الشارع جاء بهذه العبارة لاجل بيان المنطوق والمفهوم وهو واضح السقوط لانا بعد ما قلنا ان ادوات الشرط موضوعة لافادة كون الشرط علة تامة للجزاء منحصرا فيها لا يشاركها غيرها فى العلية ولا يقوم مقامها شئ اخر كما هو لازم القول بثبوت المفهوم لزم حمل اللفظ على مقتضى وضعه ولا يجوز العدول عنه الا بقرينة معتبرة ومنها ان الكلام مسوق لبيان حال ما سئل عنه من النجاسات فلا يتعدى الى غيرها ويتجه عليه ان النجاسات المذكورة فى السؤال انما هى من قبيل التربص ابعاضه المسئول عن طهارتها وقد اجاب بقوله خلق الله الماء طهورا و

وقد ذكروا في صناعة الأصول ان المورد لا يخصص فالسؤال والجواب هناك ومنها ما ذكره من انا ان سلمنا ذلك فليس عموما الا من جهة الحكم
ويرد عليه ان مقتضى تسليم العموم هو ان كل ما من شانه التنجيس واين هذا من عموم الحكم والاطلاق فعموم الماء ح عموم اصولي وعموم شئ له
جهتان احدهما جهة شموله لجميع النجاسات وهذه الجهة انما جائت من عموم المنطوق الذي يتبعه عموم المفهوم وثانيتهما جهة شموله للتنجس وهذه
الجهة انما جائت من صيرورة شئ فاعلا للقولة لا ينجسه المفيد لكون ذلك الشئ صالحا للتنجيس وسلبه عنه من جهة كون الكرية مانعة عنه وقد قام
الاجماع على ان كل متنجس لا في غيره برطوبة فهو مورث للنجاسة فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان القائلين بنجاسة الغسالة اختلفوا فيها
على اقوال احدها في الذخيرة من انا اذا قلنا بالتنجيس فالظاهر عدم الحاق نجاسة الماء بنجاسة المحل في الحكم بل يكفي في التطهير الغسل مرة ثم قال
وهو اختيار صاحب المعالم ره ونقل عن بعض مشايخه المعاصرين له ثانيها ان الغسالة كالمحل قبل الغسل مطلقا حتى لو كانت من الغسلة الثانية
فيما يعتبر فيه تعدد الغسل فيجب لغسالة الثانية غسلها مرتين كاصل البول وثالثها انها كالمحل قبل تلك الغسلة فيجب غسل ما اصابه ماء الغسلة
الاولى مرتين والثانية مرة وينسب الى الشهيد ره ومن تاخر عنه ورابعها انها كالمحل بعد تلك الغسلة وهو اختيار الشيخ ره في ف قال في الذخيرة بعد
حكاية الاقوال المتاخرة عما استظهره ولم اطلع على وجه صحيح لتلك الاقوال ثم قال فيها وعلى كل تقدير فلا ريب في ان الماء الوارد على المحل
بعد الحكم بطهرها وتر طاهر ونقل عن الشهيد ره في حاشية الالفية انه حكى عن بعض الاصحاب القول بنجاسته وان تراخى الى الهاية محتجا بانه ماء
قليل لاقى نجاسة وبيانه ان طهارة المحل بالقليل خلاف الاصل المقرر من نجاسة القليل بالملاقاة فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو المحل
دون الماء وفيه ضعف ظاهر انتهى ولكن وقع التعرض في كلام جملة ممن تاخر عنه لتوجيه الاقوال اما القول الاول فقد وجه بوجهين احدهما
الاصل ومعلوم ان المراد به اصالة البرائة من الغسلة الثانية عند الشك في وجوبها مع الاولى فيكون المقام مما دار فيه الامر بين الاقل
والاكثر المستقلين بعد العلم بوجوب الغسل في الجملة والا كان مقتضى الاصل هو البرائة من اصل الغسل ثانيهما اطلاق الامر بالغسل في
روايات العيص المتقدمة والامتثال بالطبيعة يحصل بالاتيان بفرد منها واما القول الثاني فقد بني على وجوب الغسلتين في كل نجاسة
لم يرد من الشرع الاكتفاء في تطهيره بالمرة الواحدة وكان الوجه فيه ثبوت النجاسة قطعا وقد امرنا بتطهيره وهو مفهوم دائر مصداقه
و محصله بين امرين احدهما الغسلة الواحدة والاخر الغسلتان والثاني محصل للماموربه قطعا والاول مما شك في تحصيله فيجب تحصيل
البرائة اليقينية واما القول الثالث فقد استدل عليه بوجهين احدهما ان ملاقي الغسالة قد تنجس قطعا بنجاسة معلومة المزيل فان كان
قد علم ان مزيلها الغسلة الواحدة فلا اشكال في زوالها بها وان كان قد علم ان مزيلها غسلتان فعند غسله مرة واحدة يسري الشك
الى زوال نجاسة تلك الغسالة فتستصحب نجاستها ثانيهما ان نجاسة ذلك النجس الاصلي تخف بالغسل ويحصل التخفيف في غسالتها بذلك
فالغسالة الثانية قد تنجست بنجاسة خفيفة لا تفتقر الا الى غسلة واحدة فلم يلزم في تطهيرها الا غسلة واحدة واما الغسالة الاولى فانها
تنجست بنجاسة لم يحصل فيها التخفيف مما يجب فيه التعدد فيجري فيها حكم وجوب تعدد الغسل واما القول الرابع فقد احتج عليه بنظير ما
تقدم دليلا للقول بطهارة الغسلة الاخيرة فيقال هيهنا ان الماء المستعمل في الغسلة الاولى يخرج بعضه بالعصر وما بمنزلته ويتخلف
بعضه في المغسول ومعلوم ان المتخلف لا يغسل الا مرة واحدة فكذا ما انفصل لانهما ماء واحد ولا يكون للماء الواحد حكمان وان الماء
المستعمل في الغسلة الثانية يكون المتخلف منه طاهرا فيكون المنفصل طاهرا ايضا لان الماء الواحد لا يكون له حكمان وهذا التقرير
اولى من تقرير صاحب المستند ره حيث قرر الطهارة في الغسلة الاخيرة واجرى حكم مساواة الغسالة للمحل بعد الغسل في الغسلة الاولى
ثم رده بعدم حجية القياس ثم اعلم ان بعض المحققين ره تصدى لتحقيق مبنى المسئلة فقال انا اذا قلنا بالنجاسة فمقتضى القاعدة كون
حكمها كمطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بالوحدة والتعدد الا ان الاعتبار يقضي بانها لا تكون اشد من المحل قبلها
فاذا انفصلت عن الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاعتبار الاكتفاء في ازالتها بالمرة الواحدة وان قلنا بوجوب التعدد فيما لا نص فيه
على الوحدة او التعدد الا ان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل جدا ولو قلنا في مطلق النجاسة بالتعدد نعم غسالة ما نص على كفاية الوحدة
فيه محتاجة على هذا الى التعدد الا ان فحوى كفاية المرة في محلها يدل على الاكتفاء بها فيها وليس هذا كالاعتبار السابق لانا لم نعلم
ان المناط في الاكتفاء في المحل بالغسلة الباقية حصول الخفة في نجاستها لاحتمال كون الوجه فيه لزوم التسلسل واستحالة التطهير بخلاف
ما اكتفي في ازالته بالمرة الواحدة فان الظاهر انه لخفة النجاسة فلا يعقل اشدية غسالته الا ان يقال لعل الوجه في الاكتفاء بالمرة
في الاصل لزوم الحرج لعموم الابتلاء وهذا غير جار في غسالته كما ان ما دون الدرهم معفو من نفس الدم دون غسالته فالاحوط

بل الاقوى مراعات حكم النجاسة في الغسالة وان كان طهارة المحل متوقفة على اقل من العدد لاستيفاء بعض غسالته او لغير ذلك الا في بعلم
كونه لاجل خفة نجاسته فلا يزيد حكم الفرع على الاصل انتهى ولكنه لم يتعرض لتعيين مبنى المحتملات ولم يبين ان حكم النجاسات التي
لم ينص فيها بوحدة او تعدد ماذا ولكن يلوح من كلامه ان حكمها التعدد حيث عقب كون حكمها حكم النجاسات التي لم ينص عليها
بقوله الا ان الاعتبار يقضي بانها لا تكون اشد من المحل قبلها والذي يترجح في النظر هو كون حكمها الاكتفاء بمسمى الغسل من دون
وجوب مراعاة التعدد لان الموجود في الادلة الشرعية بالنسبة الى النجاسات انما هو الامر بالغسل دون الامر بالتطهير وان كان الغرض من
الغسل هو تحصيل الطهارة فاذا شككنا في ان المطلوب هو الغسل مرة او مرتين كان المرجع هو البرائة من الزائد لا يقال انا نعلم قطعا
ان المطلوب هو التطهير وان الغسل انما هو من باب المقدمة لانا نقول ان المناط هو ما تعلق به الطلب في الادلة الشرعية وليس الا الغسل
ودعوى كون المطلوب هو التطهير انما نشأ من انتزاع محصل ينتزعه العقل من تلك الادلة ومن هنا ترى ان المحقق المذكور يقول
بالبرائة عند الشك في جزئية شئ للعبادة او شرطيته لها مع ان العبادات انما امر بها من باب الوصول الى التقرب الذي هي محصلة و
مقدمة له وليس المطلوب بالاصالة الا هو فان قلت انه يتوجه الاشكال على هذا المقال من وجهين الاول ان الامر بالغسل انما ورد
في النجاسات التي لم يبين حكمها مما هي مسكوت عنها فليس فيها امر بالغسل ونعلم قطعا ان المطلوب ازالتها وتطهير المحل منها ولا يحصل
اليقين بالطهارة مع الشك في ان محصلها الواحد او المتعدد الثاني ان اصالة البرائة على تقدير جريانها انما تجري بالنسبة الى الحكم
التكليفي فيبقى الاحكام الوضعية كعدم صحة الدخول في الصلوة لمن اصابت ثوبه او بدنه فتستصحب تلك الاحكام فالجواب عن
الاول هو انه يستكشف عن حال ما لم يرد في الادلة بحال ما ورد فيها لانه هو منتزع منها وعن الثاني بان اصالة البرائة لما كانت بعد جريانها
سببا لارتفاع مورد الاستصحاب كاصالة البرائة من السورة المشكوكة بالنسبة الى الصلوة حيث لا يؤثر بعدها استصحاب عدم وجود
الصلوة المشروعة كان الحكم لها فيترتب عليها وجود ما ينفيه الاستصحاب واما ما ذكره من ان الاعتبار يقضي بانها لا تكون اشد
من المحل ورده بان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل فيتجه عليه ان موجب القطع بانها لا تكون اشد من المحل الموجود هو استحالة ان
يؤثر الشئ ما هو اقوى منه ومن البين المقطوع به ان نجاسة الغسالة انما هي حاصلة من ملاقاة المحل فكيف توجب ملاقاة ما يجب
غسله مرة غسل الملاقي مرتين ومجرد تسمية ذلك اعتبارا لا يوجب وهنه بعد افادة وقد عرفت في غسالة ما نص فيه على الوحدة بان
فحوى الاكتفاء بالوحدة في محلها يدل على الاكتفاء بالوحدة في غسالته لكنه تعرض للفرق بين المغسول مرة مما يجب غسله مرتين وبين ما
نص على كفاية الوحدة فيه بانه يحتمل ان يكون الاكتفاء بالوحدة في الاول بان يقتصر فيه على الغسل الثاني من جهة لزوم التسلسل
واستحالة التطهير بخلاف الثاني فاستظهر فيه انه من جهة خفة النجاسة وانت خبير بما فيه اما اولا فلان مغني الاكتفاء بالغسلة الواحدة في الاول
هو انه اوجب الشارع في النجس المعين غسلتين لانه لو فعل غير هذا لزم التسلسل واستحالة التطهير وهذا مما لا وجه له لانه لو كان قد اوجب
غسله ثلثا لم يلزم التسلسل ولم يستحل التطهير وكذا لو كان قد اوجب غسله اربعا او اوجب غسله واحدة مع ان هذه الاحتمالات من قبيل الشبهة
في مقابلة الضرورة التي لا يعبأ بها واما ثانيا فلان الاكتفاء بالواحدة فيما نص فيه على الاكتفاء بالوحدة انما هو من باب لزوم التسلسل و
استحالة التطهير فكيف استظهر فيه كون الاكتفاء بها لخفة النجاسة وقد نبه هو ره على هذا الاشكال واما ما ذكره من القياس على العفو عما دون
الدرهم من الدم دون غسالته المقتضي لكون الفرق بين الدم وغسالته مبنيا على عموم الابتلاء بالدم المستدعي للعفو وعدمه بالنسبة الى
غسالته فهو مبني على العلم بثبوت الفرق من جانب الشارع وليس كذلك فان من يقول بالفرق يقول قد ثبت العفو عن الدم شرعا وهذا العنوان
لا يصدق على غسالة الدم فلا يثبت الرخصة الا بالقدر المتيقن لا انه علم ان سبب العفو والفرق بين الدم وغسالته مما علم انه من جهة عموم
الابتلاء في احدهما دون الاخر هذا مضافا الى انا نقول ان قياس ما نحن فيه على مسئلة العفو عن الدم اذا كان دون الدرهم غير سديد
لانا نعلم قطعا ان العفو عن الدم ليس مستندا الى مرتبة الدم في النجاسة والا كان من اللازم العفو عن الغائط ايضا فتبين انه مستند الى سبب
لا نعلمه فيكون حكما تعبديا محضا فلا يصح ان يقاس عليه حال الغسالة التي نعلم قطعا انها انما سرى النجاسة اليها من ملاقيها وانها اكتسبتها
منه فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الحق كون الغسالة في مرتبة النجاسة اثر في مرتبة ما الثاني انه قال في الذخيرة محل الخلاف هنا الماء الذي لم
يتغير بالنجاسة عند الاستعمال فلو تغير بها نجس اجماعا ثم قال والمعتبر من التغير هو الحاصل في احد اوصافه الثلثة واستقرب المصنف ره في النهاية
ان زيادة الوزن فيه يجري مجرى التغير وهو بعيد والموافق له غير معلوم وبالجملة هو مطالب بالدليل انتهى الثالث انه قال في ك ذكر جماعة ان

من قال بطهارة الغسالة اعتبر فيها ورود الماء على النجاسة وهو الذي صرح به المرتضى ره في جواب المسائل الناصرية ولا باس به لان اقصى ما يستفاد من الروايات انفعال القليل بورود النجاسة عليه فيكون غيره باقيا على حكم الاصل انتهى ما اهمنا ذكره من كلامه واعترض بعض المحققين ره بانه لا دليل على الملازمة لا من ادلتهم ولا من عنواناتهم سواء اراد من ذلك ان القائل بالطهارة اعتبر في الغسل الورود حتى لا ينتهي ما ورد عليه النجاسة غسالة لعدم زوال الخبث به ام اراد ان الازالة وان تحققت بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة منحصرة في صورة الازالة بالعكس وكلام الشهيد ره في الدروس حيث جعل التفصيل بين ورود الماء وعكسه قولا في مسئلة ما يزال به الخبث يدل على وجود القول بالطهارة مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود في الازالة ومال في الذكرى في مسئلة الغسالة الى الطهارة وفي مسئلة ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود انتهى الرابع انه على القول بطهارة الغسالة هل ترفع الحدث او يزول بها الخبث قال في ك اختلف القائلون بعدم نجاسة الغسالة في ان ذلك هل هو على سبيل العفو بمعنى الطهارة دون الطهورية او تكون باقية على ما كانت عليه من الطهورية او يكون حكمها حكم رافع الاكبر فقال بكل قائل انتهى وفي الجواهر ان المراد بالاخير هو انه رافع الخبث دون الحدث حجة القول الاول اما على الطهارة فهي ما استدلوا به عليها من الادلة المتقدمة واما على سلب الطهورية بمعنى عدم رفعه للحدث فهي امران الاول ما حكي في الذخيرة عن المنتهى في المعتبر والعلامة ره في المنتهى من دعوى الاجماع على ان هذا الماء وان قيل بطهارته لا يرتفع به الحدث وكذا غيره ممن قال به النجاسة الثاني ما حكاه في الذخيرة ايضا عنهما من الاحتجاج مع الاجماع برواية عبد الله بن سنان الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه ولكن قال بعض المحققين ره في د لا انها بعد الاغماض عن سندها نظر من حيث اقترانه بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا نقول فيه بالمنع ثم قال لكن يمكن حملها على نجاسة المحل انتهى واقول لا يخفى ما في دعوى الاجماع في مثل هذا المقام لانه ان اريد اجماع اهل القولين اعني القول بالطهارة والقول بالنجاسة كما يشعر به قوله وان قيل بطهارته فهو اجماع تقييدي لان القائل بالنجاسة يقول بذلك من جهة نجاسته والقائل بالطهارة يقول بذلك من جهة كونه مستعملا في ازالة النجاسة وان لم يكن بنفسه متنجسا وان اريد اجماع القائلين فلا يحصل به الاستكشاف عن قول الحجة وربما يسرى الوهن الى ما ذكر من نفي الخلاف ايضا بما عرفته من ك وبما ذكره في الذخيرة حيث قال وربما قيل ان ظاهر كلام الشهيد ره في الدروس ان يجوز رفع الحدث به قائلا حيث عد في الاقوال عند حكاية الخلاف فيه القول بانه كرافع الاكبر والقول بطهارته اذا ورد على النجاسة وجعلهما قولين ولكن رد هذا صاحب الذخيرة بانه يمكن ان يكون المقابلة بين القولين بناء على ان الاول اشارة الى القول بالطهارة وان لم يكن واردا على النجاسة ثم قال لكن ذلك ينافي ما قاله جماعة منهم من ان القائلين بالطهارة اشترطوا فيها ورود الماء على النجاسة انتهى قلت قد عرفت سقوط ما افاده اخيرا بما ذكره بعض المحققين ره في الامر السابق فيبقى الاحتمال الذي ذكره في مبنى المقابلة بين القولين على حاله واما على سلب الطهورية بمعنى عدم رفعه للخبث فهي ما تمسك به في الجواهر من موثقة عمار الواردة في كيفية تطهير الاناء والكوز كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر فان امره ع بافراغه وصب ماء اخر فيه غيره لتشعر بانه لا يزيل خبثا والا لامكن غسل الاناء ثلث مرات بذلك من غير اهراقه ويتحقق الفصل بين الغسلات بالسكون بينها يسيرا ولا يجب بالسكون لان الغرض الطهارة بل قد يدعى ان الامر بصب الماء ونحوه لا تشمل الماء المستعمل في ازالة الاخباث بل قد يدعى ان القول برفع الخبث به دون الحدث خرق للاجماع المركب واورد عليه بعض المحققين بانه ان اريد استفادة عدم جواز استعماله ثانيا عن طهوريتها في عدم جواز تحريك الماء في الاناء ثانيا لتحصيل الغسلة اللاحقة فيدفعه ان الظهور وان كان مسلما الا ان ذلك لا يستلزم عدم جواز استعماله في تطهير متنجس غير الكون الذي هو المستعمل فيه بل عدم جواز استعماله بعد افراغه من الكون في الغسلات المتاخرة ايضا لان ذلك انما هو لعدم حصول تعدد الغسل بالتحريك المذكور وان اريد استفادة ذلك من ظهورها في عدم جواز استعمال الماء الذي افرغ من الاناء المغسول به فالظهور ممنوع اذ لا ريب ان الرواية واردة على النحو المتعارف من عدم جمع الغسالة ثم استعمالها حجة القول الثاني اطلاق ما دل على طهورية الماء او استصحابها الطهورية بعد قيام الادلة على طهارته وضعف سند رواية عبد الله بن سنان بل دلالتها عند بعضهم بناء على ما اشار اليه بعض المحققين وضعف دلالة موثقة عمار وعدم العبرة بما حكي من الاجماع في احد الشقين حجة القول الثالث ما حكي عن بعضهم من التعليل باختصاص الدليل المانع يعني الاجماع المحكي عن المعتبر والمنتهى برفع الحدث وقواه بعض المحققين ره استنادا الى الاطلاقات الدالة على الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد مجازفة والاستصحاب يعني استصحاب عدم ارتفاع الحدث

باستعماله لا يقابل الاطلاقات هذا ومما يبنى المسئلة على انه لو استند في طهارة الغسالة الى مثل مرسلة الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن ع انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا باس نظرا الى انها دلت على نفي الباس وقد دلت ادلة انفعال القليل على نجاسة الغسالة امكن الجمع بينهما بكون نفي الباس عبارة عن كونها معفوا عنها بمعنى انها وان كانت نجسة لكنها قد عفي عن تنجيسها لملاقيها فيرجع في جواز غسل النجاسة بها الى انه هل يشترط الطهارة في ماء الازالة او يكفي ان لا يؤثر في نجاسة المحل فمن هنا يظهر منشأ القولين الخامس انه استثنى القائلون بنجاسة غسالة ماء الاستنجاء فالقائلون بطهارة مطلق الغسالة اولى بذلك ومن هنا قال في ك استثنى الاصحاب من غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين فحكموا بعدم نجاسته وفي الجواهر دعوى الاجماع المحصل والمنقول على لسان جملة من علمائنا نصا وظاهرا على طهارته مفسرا لها بعدم تنجيسه لما يلاقيه ونظره في هذا التفسير الى بيان معنى ما تواردت عليه القولان الاتيان ومثله ما في المستند من قوله غسالة الاستنجاء الغير المتغيرة طاهرة بمعنى عدم وجوب الاحتراز عنه في مشروط بالطهارة اجماعا ونقله عليه متكررا انتهى والحجة على ذلك في طي كلماتهم امور الاول ما في ك من ايجاب التفصي عنه الحرج والعسر المنفيين بالاية والرواية الثاني الاجماع المنقول المشار اليه الثالث الاخبار المعتبرة منها صحيحة عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به اينجس ذلك ثوبه قال لا ومنها صحيحة محمد بن النعمان عن ابي عبد الله ع قال قلت له استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب قال لا باس به وكان التقييد بقوله وانا جنب مبني على احتمال الراوي ان يكون ملاقاة الماء لبدن الجنب مؤثرا لنجاسته فيكون ذلك بمنزلة اصابة نجاسة خارجة لماء الاستنجاء ومنها حسنة الاحول وهو محمد بن النعمان قال قلت لابي عبد الله ع اخرج من الخلاء فاستنجي في الماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به قال لا باس ولا يخفى ان ظاهرها انه استنجى في غدير ونحوه وح يشكل الاستدلال بها لانه ان كان الماء قليلا تنجس بورود النجاسة عليه وان كان كثيرا خرج مدلولها عن محل البحث به ثم ان القائل بالطهارة بالمعنى الاعم الذي هو عدم تنجيس ملاقيه اختلفوا على قولين الطهارة والعفو قال في ك وهل هو طاهر او معفو عنه الاظهر الاول لانه المستفاد من الاخبار ونقل عليه الاجماع ثم قال وحكى الشهيد ره في الذكرى عن المصنف ره في المعتبر انه قال ليس في ماء الاستنجاء تصريح بالطهارة وانما هو بالعفو وتبعه في ذلك المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد ثم قال وقال جدي قدس سره في روض الجنان وفي المعتبر هو عفو ولم اقف على ما نقلوه في الكتاب المذكور بل كلامه فيه كالصريح في الطهارة فانه قال ولما طهارة ماء الاستنجاء فهو مذهب الشيخين وقال علم الهدى في المصباح لا باس بما ينضح من ماء الاستنجاء على الثوب والبدن وكلامه صريح في العفو وليس بصريح في الطهارة ويدل على الطهارة ما رواه الاحول ونقل الروايتين المتقدمتين انتهى وهذه الكلمات كما تعطي الاختلاف في النقل عن المعتبر تعطي ان من فقهائنا من قال بالطهارة وان منهم من قال بالعفو ثم انهم اختلفوا في تفسير العفو وقد تعرض لتفصيله بعض المحققين ره فقال ثم المراد بالعفو بعد الاجماع على عدم تنجيس ملاقيه يحتمل امورا الاول ان يكون حكمه في الطهارة كما حكي عن بعضهم فيكون الاختلاف في التعبير وهو بعيد في تمسكهم بالحرج في الاجتناب الا اشعار فيه به فضلا عن الدلالة الثاني ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى ان لا يحكم عليه بتكليف من التكاليف المتفرعة على النجاسة وهو الذي استظهره المحقق الثاني ره من النص وكلام الاصحاب والظاهر رجوع هذا الى القول بالطهارة بناء على ان النجاسة حكم شرعي بالاجتناب في امور ومنتزع من ذلك الحكم الشرعي نعم يظهر في غير الاحكام الشرعية من الخواص في الاحكام الشرعية الغير الالزامية المتعلقة بالنجس عدا ما اجمع على وحدة حكم الطهارة والنجاسة في واجبه ومستحبه كالصلوة ولو قلنا بان الطهارة امر وجودي لا مجرد عدم النجاسة ظهرت الثمرة في الامور المشروطة بالطهارة اذ لا يكفي ح ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث وهو الذي استظهره في ك من عبارة الذكرى انه لا يجب الاجتناب عنه فيجوز شربه واكل الطعام المختلط به وحمله في الصلوة وادخاله في المسجد ولا يجب ازالته عما يجب تطهيره ولا ينفع من جواز التطهير به وحاصله انه لا يترتب عليه اثاره وتسميته عفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب عنه الرابع ان لا يتعدى نجاسته الى ملاقيه فهو معفو عنه من حيث السراية وهو ظاهر ما عن المصباح والسرائر وظاهر المنتهى حيث قال فيه عفي عن ماء الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه وبدنه انتهى وانت خبير بان هذه الاقوال والتفسيرات مما لا اجد لها اثرا ولا قرينة الى مستند من كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم فلا بد من التدبر في الاخبار الموجودة في المسئلة فنقول الموجود في صحيحة عبد الملك انما هو نفي تنجيس غسالة الاستنجاء ما يلاقيه للعلم بان الثوب المعبر به فيها مما لا خصوصية له والموجود في صحيحة محمد بن النعمان وحسنته وغيرهما انما هو نفي الباس ويظهر منهم الخلاف في فهم الاخبار ايضا فقد صرح المحقق المذكور بعد ذكر المعاني الاربعة للعفو بان ظاهر اخبار المسئلة وكلمات من لم يصرح

بالطهارة انما هو المعنى الرابع وهو الذي يظهر مما حكي عن المنتهى في المعتبر لانه قال بعد حكاية قول علم الهدى ره في المصباح لا باس بما ينضح من ماء
الاستنجاء على الثوب والبدن ما لفظه وكلامه صريح في العفو وليس بصريح في الطهارة انتهى ووجه الظهور هو ان تعبير علم الهدى ره بقوله لا باس
مطابق للتعبير الواقع في اخبار المسئلة ومثلهما ما في المستند الا انه بنى على طهارته من جهة اصالة الطهارة لانه قال فيه وهل هذا الماء
نجس معفو عنه في المباشرة كالمنتهى والذكرى او طاهر كالاكثر الثابت من الاخبار الثلثة وسائر ما ورد بخصوص المقام ليس ازيد من ا
الاول وتصريح صحيحة الهاشمي بعدم تنجيس الثوب ليس تصريحا بعدم نجاسته لجواز كونه نجسا غير منجس ولكن ما ذكرنا من الاصل يثبت الثاني
ومما يشعر به التعليل المروي في العلل من ان الماء اكثر من القذر ثم قال وهل هو مطهر من الحدث والخبث الظاهر نعم وفاقا للاردبيلي ره
وتوقف كصدق الماء الطاهر عليه وعدم المخرج انتهى خلافا لصاحب ك حيث قال وهل هو طاهر او معفو عنه الاظهر الاول لانه المستفاد من
الاخبار ونقل عليه الاجماع ووافقه على ذلك في الرياض حيث قال بعد ذكر الصحيح الاول ما لفظه وظاهره كنفي الباس عنه في الصحيحين
والمروي في العلل في تعليله بان الماء اكثر من القذر الطهارة كما هو اظهر القولين في المسئلة انتهى ووافقه على ذلك ايضا في الجواهر
وان خالفه من جهة اخرى حيث انه ره بعد ان اعترف في طي كلام له بوضوح الفرق بين ما عفى الشارع عن اصل النجاسة فيه وبين
عفو الشارع عن التنجيس به ونحوه وان الادلة يستفاد منها الثاني قال لكن ظاهر نفي الباس وعدم التنجيس الطهارة كما في غير المقام
بل هو الظاهر ايضا من اطلاق لفظ الطاهر في كلام كثير من الاصحاب بل لعله معقد بعض الاجماعات الصريحة او الظاهرة ولذلك قال في
ك بعد ان ذكر القولين الاظهر الاول لانه المستفاد من الاخبار ونقل عليه الاجماع وبذلك يخص ما دل على نجاسة القليل انتهى و
الانصاف ان نفي التنجيس ظاهر في انتفاء النجاسة بعد فرض رطوبة احد المتلاقيين للقاعدة المسلمة عندهم من ان كل نجس لاقى شيئا
برطوبة فقد نجسه ونفي اللازم مما يستدل به على انتفاء الملزوم خصوصا بملاحظة ما اشار اليه في الجواهر عن فهمهم من نفي التنجيس
انتفاء النجاسة في غير هذا المقام وملاحظة التعليل الوارد في هذا المقام فيما عن علل الصدوق انه روى عن ابيه بسنده الى الاحول
فيه او سال انه قال لابي عبد الله ع في حديث الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به فقال لا باس فقال او تدري لم صار لا باس
به قال قلت لا والله فقال ان الماء اكثر من القذر وقد ورد مثله في ماء المطر في صحيحة هشام بن سالم انه سئل الصادق ع عن السطح يبال
عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر بقي هنا شيء وهو التعرض لبيان الثمرة بين القول با
بالطهارة وبين القول بالعفو مع عدم طهارته قال في الرياض ولا ثمرة بينهما الا ما صرح به بعضهم من جواز التطهير به على الاول دون
الثاني وفي المعتبر والمنتهى الاجماع على عدم رفع الحدث بما تزال به النجاسة مطلقا فتنحصر الثمرة في جواز ازالة النجاسة به ثانيا ثم قال الاصح
الجواز لما تقدم مع الاصل والعمومات مضافا الى اصالة بقاء المطهرية مطلقا خرج ما خرج وبقي الباقي انتهى وسبقه الى انحصار الثمرة
فيما ذكره في ك وقال في الجواهر بعد كلام له تقدم ذكره لكن قد سمعت الاجماع سابقا في ماء الغسالة عن المنتهى والعلامة ره على
انه لا يجوز رفع الحدث بما يزال به النجاسة ويدخل فيه ذلك على اشكال فتنحصر الفائدة في غيره من رفع الخبث والاغسال المسنونة
ووضوء الجنب والحائض ونحوها فما في ك من انحصار فائدة الخلاف في الاول لا يخلو من نظر انتهى وقال المحقق المذكور ره بعد
ذكر المعاني الاربعة المتقدم ذكرها للعفو ما لفظه والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة العفو بالمعنى الرابع وعلى القول با
لطهارة عدم جواز رفع الحدث به لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة عن نقل الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع الحدث فتامل
اما جواز رفع الخبث به فلا يخلو عن قوة للاطلاقات السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال من الاطلاقات
ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوءات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعة فاذا امر الحائض بالوضوء او بغسل
الاحرام امتثالا فكانه وكل جميع ما يعتبر فيه الى ما تقرر في الوضوء والغسل الواجبين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارة تنظيف
يكون من شانه رفع الحدث اذا صادفه وهذا لا يخلو عن قوة انتهى ثم ان استيفاء مجامع الكلام في هذا المقام يتم ببيان امور الاول
انه قال العلامة ره في التذكرة بعد الحكم بطهارة ماء الاستنجاء ما لفظه ولا فرق بين القبل والدبر انتهى وقال في جامع المقاصد استثنى
الاصحاب عن غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين فاتفقوا على عدم تنجسه وحكم الصادق ع بعدم نجاسة الثوب الملاقي له يدل على
ذلك ولا فرق بين المخرجين ولا بين المتعدي وغيره الا ان يتفاحش التعدي ولا بين الطبيعي وغيره اذا صار معتادا لاطلاق الحكم انتهى
وقال في ك استثنى الاصحاب من غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين فحكموا بعدم نجاسته انتهى وقال في الذخيرة مقتضى اطلاق

حكاه في الرياض عن المنتهى

النص وكلام الاصحاب عدم الفرق بين المخرجين انتهى وفي الرياض في مقام استثناء غسالة الاستنجاء من مطلق الغسالة المحكوم بنجاستها ما
لفظه عدا ماء الاستنجاء للقبل والدبر مطلقا اي من الغسلة الاولى او الثانية كما عن الاكثر او من الغسلة الاولى كما عن ف اجماعا انتهى
وفي الجواهر وقد يستظهر من اطلاق النص والفتوى كما صرح به بعض عدم الفرق بين المخرجين الى ان قال وما يقال من عدم شمول
لفظ الاستنجاء لما يغسل من البول ممنوع كما يقضي به بعض الاخبار في غير المقام مع ان الغالب في الاستنجاء من الغائط ان يكون معه
استنجاء من البول وقلما ينفك عنه فترك التعرض له في الاخبار مشعر بالمساواة في الحكم انتهى وكانه اشار ببعض الاخبار الى ما رواه الشيخ
عن ابن ابي عمير في الصحيح عن جميل بن صالح الثقة عن عبد الملك بن عمرو وهو غير موثق كما في الذخيرة عن ابي عبد الله ع في الرجل
يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى
يبلغ السوق فلا يبالي وقال بعض المحققين ره ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق بين المخرجين وهو ظاهر كل من اطلق الا
الاستنجاء بناء على شموله بشهادة جماعة لغسل مخرج البول وبه يستقيم الاستدلال على العموم باطلاق لفظ الاستنجاء في الاخبار
المؤيد بغلبة عدم تفارق التخلي من المخرجين انتهى وكانه اراد بجماعة الشهود خصوص المصرحين بعدم الفرق في الحكم والا فلم نعثر على من
صرح بان لفظ الاستنجاء موضوع لمطلق غسل مخرج النجاسة بولا كان ام غائطا وفي الحقيقة لا بد من الرجوع ذلك الى موارد
الاستعمال وكلمات اهل اللغة ويكفي من الاول ما قدمنا من رواية عبد الملك واما الثاني فتوضيح الحال من جهته هو ان يقال ان
ما يورث شبهة اختصاص الاستنجاء بغسل موضع الغائط هو توهم اشتقاقه من النجو وقد فسره في المصباح المنير صريحا بالخرء ثم قال
ونجى الغائط نجوا من باب قتل خرج ويسند الفعل الى الانسان فيقال نجى الرجل اذا تغوط انتهى وهو ظاهر ما في الصحاح من قوله
والنجو ما يخرج من البطن ويقال انجى اي احدث الى ان قال ونجى الغائط نفسه ينجو عن الاصمعي واستنجى اي مسح موضع النجو او
غسله انتهى وظاهر ما في القاموس ايضا حيث فسره بما يخرج من البطن من غائط او ريح انتهى ويمكن تعميم كلامهما بالنسبة الى البول حيث
انه ايضا يخرج من المعدة الا انه لا يخلو من خفاء هذا ولكن الشبهة المذكورة كما عرفت مبنية على ان يكون الاستنجاء مشتقا من النجو وليس
كذلك بل هناك معنى اخر صرح به في القاموس حيث قال نجى الشجرة نجوا قطعها كانجاها واستنجاها انتهى وقد فرع الاستنجاء بالمعنى المبحوث
عنه هنا في المصباح المنير على هذا المعنى فقال واستنجيت غسلت موضع النجو او مسحته بحجر ومدر والاول ماخوذ من استنجيت الشجر اذا
قطعته من اصله لان الغسل يزيل الاثر والثاني من استنجيت النخل اذا التقطت رطبها لان المسح لا يقطع النجاسة بل يبقى اثرها انتهى و
يؤيد ذلك ان مقتضى قواعد الاشتقاق هو انه لو اشتق الاستنجاء من النجو بمعنى الغائط كان اللازم ان يستعمل في استخراج الغائط
من البطن كما نقله بعضهم في جملة موارد استعماله لا في غسله او مسحه وعلى ذلك الذي بيناه فيجوز ان يستعمل الاستنجاء في ازالة البول و
غسله وقد عرفت استعمال الاستنجاء في غسل البول من مخرجه في رواية عبد الملك بن عمرو وهو وان لم يكن ممن وقع التصريح بتوثيقه في
كتب الرجال كما عرفت الاشارة اليه من الذخيرة لكن قد تقدم ان الشيخ رواه في الصحيح عن ابن ابي عمير وهو ممن ادعى الكشي اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم قالوا وانه محكوم بصحتها وعلى هذا فالاخبار الدالة على نفي الباس او نفي التنجيس عن ماء الاستنجاء تشمل الاستنجا
من البول ايضا نظرا الى اطلاقها الثاني انه صرح المحقق الثاني ره في ذيل كلامه الذي حكيناه عن جامع المقاصد بانه لا فرق بين المخرج
الطبيعي وغيره مقيدا بما اذا صار غير الطبيعي معتادا معللا له باطلاق الحكم واقتصر في ك والذخيرة على نفي الفرق بين الطبيعي وغيره من
دون تقييد بصيرورة غير الطبيعي معتادا وفي المستند انهم قالوا لا فرق بين الطبيعي وغيره ولا باس به مع انسداد الطبيعي لا مطلقا انتهى
وقال بعض المحققين ولا فرق بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما قيده بعض بل مطلقا لاطلاق الادلة ودعوى الانصراف لو تمت
لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي ايضا ثم قال والانصاف ان للانصراف مراتب نعلم باعتبار بعضها واهمال بعضها الاخر فان انصراف هذا
اللفظ الى غسل موضع النجو وهو الغائط واضح لمن تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب حيث يقابل الاستنجاء فيها بغسل
مخرج البول مع ان مذهب الاصحاب كما عن غير واحد عدم الفرق انتهى والظاهر عدم الفرق بين الطبيعي وغيره اذا صار معتادا ولا عبرة بانسداد
المخرج الطبيعي لصدق الاطلاق الثالث انه قال جماعة انه يعتبر في طهارة ماء الاستنجاء عدم تغيره بالنجاسة التي على المخرج وفي الجواهر انه المشهور
وربما حكي دعوى الاجماع عليه ويعضده حكاية الاجماع على اشتراط عدم التغير في مطلق الغسالة التي هو قسم منها كما هو مقتضى استثناء
القائلين بنجاسة الغسالة اياه منها والمعتبر عن التغير هو الحاصل في احد اوصافه الثلثة كما صرح جماعة واستدل على الحكم المذكور بوجوه منها

الاجماع وقد تمسك به بعض المحققين وهو فى محله ثانيها ما تمسك به فى الجواهر وغيره مما دل على نجاسة الماء بالتغير وزاد صاحب الجواهر ره فى توجيه الاستدلال فقال وليس ماء الاستنجاء اعظم من الكر والجارى بل ليس لنا ماء لا يفسد بالتغير ولذلك رجحت تلك الادلة وان كان بينهما عموم من وجه انتهى ثالثها ما افاده بعض المحققين ره من التمسك بانصراف اخبار الاستنجاء الى غير صورة التغير نظرا الى وقوع التشكيك فى اطلاقها رابعها ما استند اليه بعض المحققين ره تبعا لكاشف اللثام من مفهوم العلة فى رواية العلل بناء على ان المراد باكثرية الماء من القذر استهلاكه له وعدم ظهور اثره فيه فلو ظهر اثر النجاسة فى الماء لم يعف عنه هذا وكلامهم فى هذا المقام مطلق ولكن قال بعض المحققين ره ينبغى ان يستثنى عن ذلك التغير الحاصل للجزء الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا اذا ورد قليلا بالتدريج فان الاستنجاء غالبا لا ينفك من هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير ووقع على الارض ينجس بما يقع بعد ذلك عليه فلو فرض عدم انفصاله مع كونه متغيرا كان المحل ينجس بهذا الماء المتغير وان هذه النجاسة ليست استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجية عنه ومن المعلوم ان اخراج مثل هذا عن اخبار الاستنجاء يوجب التقييد بغير الغالب وهو ابعد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير وتعميم ماء الاستنجاء لما يشمل مثل هذا ثم قال والانصاف ان الماء الوارد والا المتغير بالنجاسة اذا انفصل متغيرا فوقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته وان بقى على المحل وكان الوارد عليه المنفصل من المحل غير متغير كان طاهرا عملا باخبار نجاسة الماء المتغير بقدر ما لا يلزم منه ارتكاب التقييد البعيد فى اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيها بغير المفيد لقلة فائدته خصوصا فى مقام ترك الاستفصال انتهى ثم انه الحق فى الذكرى بتغير ماء الاستنجاء زيادة وزنه فقال اذا زاد وزنه اجتنب وقال فى الذخيرة بعد ذكره وهذا ايضا هو قول المصنف فى النهاية فى مطلق الغسالة ثم قال وهذا الكلام ان زيادة الوزن سبب لوجوب الاجتناب وقد حكى عنه انه جعل عدم زيادة الوزن شرطا للعفو عنه وظاهر هذا توقف العفو على العلم بعدم الزيادة وهو بعيد لا يليق ان ينسب اليه واما الاول فانه وان كان محتملا لكن لا دليل عليه فينفيه اطلاق النصوص انتهى وقال فى الجواهر بعد حكاية ذلك عن بعضهم انه لعل المراد به وزنه قبل الاستنجاء وبعده فان كان زائدا بعد الاستنجاء فهو نجس وهو مع ما فيه من الحرج وكونه غير منضبط مناف لاطلاق الادلة انتهى وما اورده من الحرج الناشى عن عدم الانضباط انما يتجه على الثانى وهو توقف العفو على العلم بعدم الزيادة دون الاول وحاول بعض المحققين ره توجيه الحاق الوزن بالتغير بملاحظة العلة المذكورة فى رواية العلل المتقدمة من اكثرية الماء من القذر نظرا الى ان المراد باكثرية الماء انما هو لازمه الذى هو عدم ظهور اثر النجاسة فى الماء ومن المعلوم ظهور اثرها فيه عند حصول زيادة وزنه ضرورة ان زيادته من تاثير النجاسة ثم انه استضعف التوجيه المذكور بضعف مبناه الذى هو اكثرية الماء كناية عن عدم ظهور اثر النجاسة لعدم دلالة لفظ الرواية على ذلك ولا اشعار به الرابع اعتبر جماعة منهم المصنف ره والعلامة ره فى طهارة ماء الاستنجاء عدم وقوعه على نجاسة خارجة ويمكن ان يكون مرادهم او مراد بعضهم بكونها خارجة هو كونها نجاسة خارجة عن حقيقة النجاسة المستنجى منها بوقوعه على النجاسة الخارجة ما هو اعم من وقوعه عليها فى حال كونها فى الارض مثلا او على المخرج والى هذا ينظر ما فى الذخيرة من انه اشترط جماعة من الاصحاب ان لا يخالط بنجاسة الحدثين بنجاسة اخرى بل عمم بعض المحققين ره بالنسبة الى المتنجس فقال فى شرح عبارة الارشاد والمراد به الخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التى تلاقيه بعد الانفصال وقبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول او المتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصى المتنجسين والودى الخارج عقيب البول انتهى وعمم فى كشف اللثام بوجه اخر قال ره بعد قول العلامة ره ما لم يتغير او يقع على نجاسة خارجة ومنها الدم الخارج من السبيلين والمتعدى من الحدثين المتفاحش الخارج عن المعتاد والمنفصل منهما مع الماء اذا امتاز وما اذا سبقت اليد الى محل النجو على الماء وكانه لا خلاف فى الشرطين انتهى واراد بالشرطين عدم التغير وعدم الوقوع على نجاسة خارجة وعبارات المشترطين غير وافية بالشمول للمتنجس وللمتعدى من الحدثين وما بعده وكذا ادلة المسئلة ثم ان الوجه فى اعتبارهم لهذا الشرط هو ان المتبادر من نفى الباس عن ماء الاستنجاء هو نفى الباس عنه باعتبار النجاسة المخصوصة لا باعتبار غيرها اذ من الظاهر ان ماء الاستنجاء لا يزيد قوة على غيره مما لم يستنج به بحيث ينجس هو بمجرد ملاقاته للنجاسة فلا بد من ان ينجس ماء الاستنجاء ايضا والسر فيما ذكرناه ان ما اشتملت عليه الاخبار المذكورة من السؤال يقضى بان المراد ما ذكر والجواب غير مستقل حتى يتمسك بعمومه او اطلاقه وفى الجواهر بعد ذكر الحكم وتعليله بظهور الادلة فى انه لا باس به من حيث خصوص هذه الافالة كما يقضى بذلك ما اشتملت عليه من السؤال والجواب غير مستقل حتى يوجد بعمومه او اطلاقه مما نحن فيه لكن هذا فى النجاسة الخارجة كالارض النجسة ونحوها اما لو استصحب نجاسة داخلة غير الغائط من دم ونحوه او متنجسا كبعض

ما يخرج من الغائط من دم ونحوه او متنجسا كبعض ما يخرج من الغائط مما ليس منه مع تنجيس المقعدة بذلك ففيه وجهان من غلبة ذلك مع عدم الاستفصال عنه ومن الاقتصار على المتيقن ومنع الغلبة فى الامزجة الصحيحة ولعله الاقوى ثم قال ومن ذلك ما لو تنجس احد المخرجين ببعض الاشياء الطاهرة لو كانت من داخل كالودى الخارج بعد البول وبعض الرطوبات الخارجة عن المعدة من مخرج الغائط بعد خروجه انتهى واقول لا ريب فى ان المسئول عنه انما هو طهارة ماء الاستنجاء ونجاسته ومعلوم ان الاستنجاء فعل صالح لان يقع على وجوه متعددة وبعد كون القضية فرضية كما هو ظاهر ما وقع السؤال فيه بصيغة المضارع يصير من قبيل المطلق باعتبار الوجوه والحالات ثم نقول ان الاطلاق بالنسبة الى جملة من الوجوه باق بحاله قطعا وهى ما لو تعدى نفس الغائط المخرج لو سبق اليد الى النجاسة قبل الماء او خرج من المعدة مثلا شئ طاهر بحيث لا يصل مع الغائط وبالنسبة الى بعض منها ليس باقيا على حاله قطعا وهو ما لو كان المخرج متنجسا قبل خروج المستنجى منه بنجاسة خارجة او اصابته بعد خروجه او كانت الارض مثلا متنجسة قبل وقوع ماء الاستنجاء عليها او وقع عليه بعد وقوعه عليها بنجاسة خارجة بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه بناء على تقرير الاستدلال على الوجه الاول وهو ان السؤال مسوق لاستعلام حال ماء الاستنجاء من جهة النجاسة المخصوصة وان نفى الباس فى الجواب ناظر الى ذلك لا يبقى اشكال فى دخول الوجوه الثلثة الاول تحت الحكم بالطهارة لان تعدى الغائط عن المخرج لا يخرجه عن عنوان الغائط المستنجى منه وكذا سبق اليد على الماء فى الوصول الى الحدث المستنجى منه وكذا مصاحبة الشئ الطاهر له فى الخروج عن الباطن لان تنجسه انما هو بتلك النجاسة بعينها لا بشئ اخر ولا فى خروج الوجه الاخير ضرورة كون النجاسة الاخرى خارجة فلا يكون حيثية ماء الاستنجاء الملحوظة فيه منحصرة فى النجاسة المخصوصة واما الاشكال فى النجاسة المغايرة للحدث المستنجى منه المصاحبة له فى الخروج من الباطن والذى يقتضيه النظر ان الاستنجاء من الحدث صالح للوقوع على كل من وجهى مصاحبة النجاسة الخارجة من الباطن وعدمها ولم يقع الاستفصال فى الجواب فيعم الوجهين ولا يلزم فى افادة ترك الاستفصال للعموم ان تكون المصاحبة غالبة لانه مع فرض الغلبة لا حاجة الى ترك الاستفصال لان مجرد تحقق اللزوم الغالبى كاف فى الانفهام وانما يعتبر فى افادته للعموم ان لا يكون لما وقع فى السؤال وجه ظاهر ينصرف اليه السؤال فانه يمنع حينئذ عن عمومه لما عدا مورد الانصراف ومعلوم ان الوجه الظاهر الموجب للانصراف انما يتحقق مع ندرة المنصرف عنه ولا يتحقق مع كثرة الطرف الاخر فى حد ذاته وح يجرى افادة ترك الاستفصال للعموم هذا كله بناء على كون السؤال مما يتصور فيه الوقوع على وجوه واما ان قلنا بكون السؤال مسوقا لاستعلام حال النجاسة المخصوصة وان نفى الباس فى الجواب منطبق عليه منحصر فيه فلا بد من الحكم بنجاسة ماء الاستنجاء ح الخامس انه حكى عن بعضهم انه اشترط فى طهارة ماء الاستنجاء خلوه عن اجزاء النجاسة واحتمل فى كشف اللثام ابتناءه على تفصيل الشيخ ره المحكى عنه فى بين الغسلة الاولى والثانية بالنجاسة فى الاولى دون الثانية على هذا المذهب نظرا الى ان الاولى تشتمل على الاجزاء المتمايزة لا محالة دون الثانية قال فى كشف اللثام ولا يفرق الاخبار وكلام الاكثر بين الغسلة الاولى وغيرها كما هو نص السرائر وخص فى ف بالغسلة الثانية ولعله لبعد الطهارة او العفو مع اختلاطه باجزاء النجاسة فى الاولى وللجمع بين هذه الاخبار وما مر من مضمر العيص فيمن اصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه انتهى فى الجميع نظر اما الاول اعنى اصل الاشتراط فلان ادلة انفعال القليل وان كانت تقتضى نجاسته بعد الانفصال من جهة وجود النجاسة فيه الا ان اخبار طهارة ماء الاستنجاء بملاحظة كون اشتماله عليها من لوازمه الغالبية التى لا تنفك عنه الا نادرا تقتضى طهارته مع اشتماله عليها والا لزم تخصيص الدليل بالفرد النادر واما الثانى فلانه بعد تسليم اصل الاشتراط لا وجه لتخصيص مصاحبة الاجزاء المتمايزة بالغسلة الاولى وتخصيص الخلو عنها بالغسلة الثانية السادس انه اشترط فى الذخيرة عدم كون الخارج من المخرجين غير الحدثين وعلله بعدم صدق الاستنجاء مع كون الخارج منه غير الحدثين وهو جيد السابع انه ان سبقت اليد الى المحل فهى طهارة ماء الاستنجاء ح قولان ثانيهما العدم وقد عرفت الاشارة الى المصير من كاشف اللثام نظرا الى ان النجاسة الحاصلة على اليد تصير نجاسة خارجة والوجه هو الاول وقد عرفت سقوط دعوى كونها نجاسة خارجة من اطلاق الاخبار وحكم الوجدان بخلافه مضافا الى عدم استمرار الطريقة الى تقديم الصب بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان وصول النجاسة اليها لازم على كل حال فيجب ان يكون مباشرتها معفوا عنها نعم اذا لم يكن اتصال النجاسة من جهة جعلها آلة بل لغرض اخر كان فى قوة النجاسة الخارجة ويتفرع على هذا انه لو وضع يده بقصد الاستنجاء ثم اعرض عنه فان عاد

فكما لو لم يعرض وان لم يعد فلا اشكال في نجاسة غسالته بده الثامن انه لا فرق في طهارة ما الاستنجاء بين ما لو تعدى النجاسة الخارجة المخرج وبين ما لو لم يتعد لاطلاق الاخبار نعم لو فرض التعدي على الوجه الخارج عن المعتاد بحيث لا يصدق على غسله وتطهيره الاستنجاء كان نجسا والظاهر ان كاشف اللثام ره اراد هذه الصورة بكلامه الذي قدمنا ذكره في الامر الرابع فيتجه ما ذكره **قوله** وقيل في الذنوب اذا القي على نجاسة على الارض تطهر الارض مع بقائه على طهارته قال في الصحاح الذنوب الدلو الملائى ماء ثم قال قال ابن السكيت فيها ماء قريب من الملاء تؤنث وتذكر ولا يقال لها وهي فارغة ذنوب انتهى ثم ان القائل بالقول المذكور هو الشيخ ره في الخلاف قال اذا بال على موضع من الارض فتطهيرها ان يصب عليه الماء حتى يكاثره ويغمره ويقهره فيزيل لونه وطعمه وريحه فاذا زال حكمنا بطهارة المحل وطهارة الماء الوارد عليه ولا يحتاج الى نقل التراب لا قطع المكان ثم قال دليلنا قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ونقل التراب من الارض الى موضع آخر فيه حرج وروى ابو هريرة قال دخل اعرابي المسجد فقال اللهم ارحمني وارحم محمدا ولا ترحم معنا احدا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لقد تحجرت واسعا قال فما لبث ان بال في ناحية المسجد وكانهم عجلوا اليه فنهاهم النبي صلى الله عليه وآله ثم امر بذنوب من ماء فاهريق عليه ثم قال علموا ويسروا ولا تعسروا قال الشيخ ره والنبي صلى الله عليه وآله لا يامر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فلزم ان يكون الماء على طهارته انتهى وعده في الذكرى من الحديث المقبول ولا يخفى ما في التمسك بالحرج والرواية ضعيفة كما صرح به في المعتبر والراوي لها ابو هريرة الذي قد نقل عن ابي حنيفة الاعتراف بكذبه وعن بعضهم انهم لا يقبلون قوله في معالم الحلال والحرام وانما يقبلونها في الجنة والنار مضافا الى انها معارضة بما في الذكرى من انه روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر بالقاء التراب الذي اصابه البول وصب الماء على مكانه مع انها منافية لقاعدة نجاسة الغسالة لان الارض ان كانت صلبة فالغسالة المنفصلة عن محل النجاسة الى غيره من اجزاء الارض متنجسة لا يحصل منها طهارة المسجد بل يحصل من ذلك انتشار النجاسة وزيادة التنجيس في ارض المسجد وان كانت رخوة فرسوب الماء وهو متنجس يوجب بقاء النجاسة لانهم ذكروا ان ما يرسب فيه الماء ولا ينفصل منه الغسالة لا يطهر فطريق تطهير مثل تلك الارض منحصر في جريان الماء الجاري او القاء الكر عليها على وجه يستوعب جميع الاجزاء المتنجسة ونزول الغيث عليه كذلك واشراق الشمس عليها وهي رطبة فتجففها هذا اذا كانت الارض رخوة واما اذا كانت صلبة فان لم تسر النجاسة الى اعماقها يحصل تطهيرها مضافا الى ما ذكر باجراء الماء القليل عليها بحيث ينفصل عنها الى محل آخر فينجس ذلك المحل ويطهر المحل الذي كان متنجسا قبل ففيما لو فرض ان المحل المتنجس لو كان من ارض المسجد واجرى عليه الماء حتى خرج من المسجد الى مكان خارج عنه طهر ارض المسجد ثم احفر الموضع ونقل ترابه الى مكان آخر او تطيين ذلك الموضع بحيث يحتجب المتنجس عما يلاقيه كما وقع في كلام بعضهم فلا يبعد تطهير الى ذلك المتنجس ومما ذكرنا يظهر وجه النظر في جملة من مواقع كلام ابن ادريس ره فانه قال في السرائر اذا بال الانسان على الارض فتطهيره ان يطرح عليه ذنوب من ماء والذنوب الدلو الكبيرة ويحكم بطهارة الارض وطهارة الموضع الذي ينتقل اليه هذا الماء فان بال اثنان وجب ان يطرح مثل ذلك وعلى هذا ابدا لان النبي امر بذنوب من ماء على بول الاعرابي اذا بال في موضع فانه يزول حكم نجاسته بستة اشياء احدها ان تكاثر عليه الماء حتى يستهلكه فلا يرى له لون ظاهر ولا رائحة والثاني ان يمر عليه سيل او اجزاء الرطبة فيحكم بطهارة ما علا الرابع ان يحفر الموضع وينقل ترابه حتى يغلب على الظن او يعلم انه نقل جميع الاجزاء التي اصابتها النجاسة الخامس ان يجيء عليها مطر او يجيء عليها سيل فيقف بمقدار ما يكون كرا من الماء السادس ان يجف الموضع بالشمس فان جف بغير الشمس لم يطهر انتهى فحكمه بطهارة المواضع الذي ينتقل اليه الماء مبني على طهارة الغسالة وقد ابطلناها وحكمه بانه ان بال اثنان وجب ان يطرح ذنوبان وان بال ثلثة وجب ان يطرح ثلث مما لا دليل عليه وعده الثالث والرابع قسمين ليس على ما ينبغي غاية ما هناك ان الرابع يخالف الثالث في انه يجب ان يفرض الرابع فيما اذا يبست الارض بعد ملاقاة البول فيحتاج تحصيل العلم بانه لم يبق من الاجزاء المتنجسة شيء ولا دليل على الاكتفاء بالظن كما ذكره وجعل مرور السيل عليه كافيا في الثاني واشتراط وقوف مقدار كر من الماء في الخامس كانه ناظر الى صلابة الارض ورخاوتها فالاول في الاولى والثانية في الثانية والظاهر انه يريد ان مزيل حكم النجاسة من الارض في الجملة ستة فبعضها في قسم من الارض وبعضها في القسم الآخر وبعضها في القسمين هذا وقد يوجه الرواية المذكورة بوجوه احدها طهارة الغسالة وثانيها احتمال ان الذنوب كان مشتملا على مقدار الكر وثالثها ان البول كان قد جف واريد ازالة نفس العين بالصب في جعل الارض رطبة ليجففها الشمس ورابعها ان الارض كانت صلبة منحدرة فاجرى عليها الماء حتى جرى الى خارج المسجد اذ لا بحث ح في امكان طهارتها ح وان نجس ذلك المحل الذي ينحدر اليه ما الغسالة

ولا باس بذلك لان كلا منها محتمة الكون بدى الرواية من قضايا الاحوال التي لا اطلاق فيها فيمكن ان يكون قد تم على شيء من الوجوه المذكورة فلا يصح التمسك بها في الحكم بالطهارة بالقاء الذنوب على الارض المتنجسة مطلقا لكن مع ذلك كله يتمشى الحكم المذكور في الرواية على كفاية المرة للبول في الكر بناء على التوجيه الثاني ومطرد على ما عداه وما عدى الوجه الثالث من الوجوه المذكورة **قوله** القول في الآنية لا يجوز الاكل والشرب في آنية من ذهب وفضة ولا استعمالها في غير ذلك وقع كلام المصنف ره هيهنا تارة من جهة جنسها كما في جواز اتخاذها من الذهب والفضة واخرى من جهة طهارة الاناء واليهما يشير البحث عن اتخاذ الجلود وثالثة من جميع تطهيرها ويتبع ما ذكر غيره كالتطهير بها وقال في كشف قد جرت العادة بالحاق الكلام فيها بمبحث النجاسات والمياه النجسة لاختصاصها في ازالة النجاسة عنها ببعض الاحكام وكونها آلة للتطهر من الحدث والخبث انتهى ثم انهم استطردوا غيرها ذكره استيفاء للاحكام الشرعية المتعلقة بها واذ قد عرفت ذلك ان الكلام في آنية الذهب والفضة يجري في جهات الاولى عدم جواز الاكل والشرب فيها ولم ينقل فيه خلاف الا عن داود حيث انه خص الحرمة بالشرب وسوغ الاكل وقد قام على تعميم الحرمة بالنسبة اليهما دعوى الاجماع في لسان جملة من الاركان ونقله في كلام جماعة ونفى عنه الخلاف في الحدائق ودل عليه الاخبار من طرق العامة والخاصة فعن التحرير يحرم الاكل والشرب في آنية الذهب والفضة اجماعا وفي الذكرى يحرم استعمالها في الاكل والشرب اجماعا بل عن المنتهى اجمع كل من يحفظ عنه العلم على تحريم الاكل والشرب في الآنية المتخذة من الذهب والفضة الا ما نقل عن داود انه يحرم الشرب خاصة انتهى ومما روي عن طريق العامة النبوي لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة فان النهي ظاهر في التحريم ويؤكد ظهوره التعليل نظرا الى ان اختصاصها بهم في الدنيا يدل على حرمة اكل المؤمنين وشربهم فيها ومما روي من طريق الخاصة خبر محمد بن مسلم او صحيحه لما قيل من ان الصدوق ره رواه عن ابان عنه والظاهر انه ابن عثمان وطريقه اليه صحيح انه عليه السلام قال نهى عن آنية الذهب والفضة ومنها ما رواه الشيخ في الحسن والصحيح لا تاكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة الثانية مطلق الاستعمال الشامل لغير الاكل والشرب وهذا ايضا مما ادعى عليه الاجماع فعن التحرير بعد العبارة المتقدم ذكرها وكذا يحرم عندنا استعمالها في غير الاكل والشرب انتهى وفي التذكرة يحرم استعمال المتخذ من الذهب والفضة في اكل وشرب وغيرهما عند علمائنا اجمع وبه قال ابو حنيفة ومالك واحمد وعامة العلماء والشافعي في الجديد انتهى وحكي عن المنتهى انه قال فيه بعد عبارة المذكورة يحرم استعمالها مطلقا في غير الاكل والشرب قال به علماؤنا وبه قال الشافعي ومالك انتهى وقال في الحدائق لا خلاف بين الاصحاب في تحريم الاكل والشرب وكذا سائر الاستعمالات كالتطيب ونحوه في اواني الذهب والفضة انتهى وعن الشيخ ره في ف انه قال يكره استعمال الذهب والفضة وصرح جملة ممن تاخر عنه بحمل العبارة المذكورة على التحريم قال في الحدائق وهو جيد وقال في كشف اللثام ره في ف اطلق كراهة استعمالها وحمله في المعتبر والمختلف والذكرى على التحريم وهو بعيد من عبارته انتهى وفي الوجيز استبعاده هو انه حكي عن الشيخ ره انه قال في ف ما نصه يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها وقال الشافعي لا يجوز استعمال اواني الذهب والفضة وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب انتهى وذلك لان ذكر الشافعي القائل بعدم الجواز في مقابل ما اختاره يعطي ان ليس مراده بالكراهة التحريم ولكن حكي عنه في زكوة ف التصريح بالتحريم وهو مؤيد للحمل المذكور ويمكن ان يقال انه اتفق له العدول فاللفظ باق على المعنى المتعارف ثم ان الحجة للقول بالحرمة رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وفي سندها سهل وامره سهل نهى عن آنية الذهب والفضة وظاهره يعم مطلق الاستعمال وفي الوسائل انه روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن المعلى عن ابن مسلم فالسند صحيح ورواية موسى بن بكر آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وفي الوسائل رواه عن البرقي عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكر فالسند كالصحيح قال بعض المحققين ره ويؤيده التعليل في النبوي لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة فان اختصاصها بهم في الدنيا يدل على حرمة استعمال المؤمنين لها **تنبيهات** الاول انه قال في الذخيرة واعلم ان الروايات الخاصة خالية عن التصريح بتحريم الشرب والاستعمالات مطلقا واستدلوا عليه بخبر محمد بن مسلم لان النهي لا يتعلق بالذوات بل بوجوه الانتفاعات عرفا وبرواية موسى بن بكر وبالتنبيه المستفاد من روايات العامة انتهى ولا يخفى ان عدم تضمن الروايات للشرب لا يورث وصمة في تمامية الاستدلال فقد صرح المحقق الثاني بعد القائل بالفصل بين الاكل والشرب اما ما اشار اليه من ان النهي لا يتعلق بالذوات بل بوجوه الانتفاعات فهو ما ذكره الاصوليون في باب المجمل والمبين من ان الذوات بانفسها ليست صالحة لتعلق الاحكام بها وانه لا بد للتفصي عن ذلك من تقدير فعل مناسب لتلك الذات بمقتضى التركيب فان كان هناك فعل ظاهر مميز من بين سائر الافعال عرفا او لقيام قرينة خاصة فهو والا

حمل على العموم حذرا من الاجمال في كلام الحكيم واما التنبيه من روايات العامة فهو اشارة الى ان منها ما تضمن الشرط هذا والحق حرمة الاستعمال
مطلقا ويكفي الاجماع المنقول عن مثل العلامة المعتضد بما حكي من نفي الخلاف والمعتضد بالتتبع بل يمكن تحصيل الاجماع عليه من
جميع ذلك مضافا الى ما مر من الاخبار والظاهر بل في الجواهر الاستدلال عليه بصحيحة ابن بزيع سئلت الرضا ع عن انية الذهب و
الفضة فكرههما فقلت روى انه كان لابي الحسن مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي ثم قال ان
العباسي حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان يكون فضة نحوا من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن ع فكسر
الثاني انه قال في ك انه لا يحرم الماكول والمشروب في اواني الذهب والفضة لان النهي عن استعمالها لا يتناول المستعمل ثم قال وحكى
عن المفيد ره تحريمه وقال غيره انه يلوح من كلام ابي الصلاح ثم قال صاحب ك ولو استدل بقول ع انما يجرجر في بطنه نار جهنم اجيب
عنه بان الحقيقة غير مرادة والمتبادر من المعنى المجازي كون ذلك سببا في دخول النار بطنه وهو لا يستلزم تحريم نفس الماكول و
المشروب انتهى وتوضيح معنى الحديث يحصل بما ذكره ابن الاثير في النهاية فقال فيه الذي يشرب في اناء الفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم
اى يحدر فيه نار جهنم فجعل الشرب والجرع جرجرة وهي صوت وقوع الماء في الجوف قال الزمخشري يروى برفع النار والاكثر على النصب
وهذا القول مجاز لان نار جهنم على الحقيقة لا تجرجر في جوفه والجرجرة صوت البعير عند الضجر ولكنه جعل صوت تجرع الانسان للماء
في هذه الاواني المخصوصة لوقوع النهي عنها واستحقاق العقاب على استعمالها كجرجرة نار جهنم في بطنه من طريق المجاز هذا وجه رفع
النار ويكون قد ذكر يجرجر بالياء للفصل بينه وبين النار فاما على النصب فالفاعل هو الشارب والنار مفعوله يقال جرجر فلان الماء اذا
جرعه جرعا متواترا له صوت فالمعنى كانما يجرع نار جهنم انتهى واذ قد تبين معنى الحديث فلناخذ في اصل المطلوب فنقول ان الجواب
الذي في ك لا يفي بدفع الاستدلال لان التقريب فيه ليس الا ان المراد بالنار انما هو سببها ومعنى يجرجر الخ بناء على رواية رفع النار وهو انه
ينزل في بطنه سبب النار ومعلوم ان فاعل النزول هو سبب النار وان النازل انما هو السبب وليس الا الماكول والمشروب دون الفعل الذي
هو الاكل والشرب كما هو واضح وعلى هذا فدعوى ان المتبادر من المعنى المجازي كون الفعل وهو الشرب في الحديث سببا في دخول
النار في بطنه لعله في غير محلها وحيث اتضح لك هذا المعنى فلا بد من التعرض لبيان القولين المذكورين فنقول اما القول الاول فقد
اوضحه في كشف الغطاء وصرح بلوازمه فقال اذا دخلت تحت الاسم حرم عملها وحرم الاكل والشرب تناولا بالفم او اليد او بظرف آخر
بالاخذ او بالادارة بقصد الاستعمال لا بقصد التفريغ فيعصي بالتناول والوضع في الفم والابتلاع ولا يجب استفراغه والظاهر
عدم وجوب اخراجه من فيه بعد وضعه فيه بل القائه من يده بعد التوبة والندم على اشكال انتهى ما اهمنا من كلامه فعدم وجوب اخراجه
من فيه وعدم وجوب القائه من يده انما هما من جملة فروع القول الاول ولوازمه واما القول الثاني فقد وجهه صاحب الحدائق ره بان النهي
اولا وبالذات وان كان تناول الماكول والمشروب لكن يرجع ثانيا وبالعرض الى الماكول بان يقال ان هذا الماكول يكون حراما متى اكل على
هذه الكيفية وظاهر النصوص يساعده لانها انما تضمنت النهي عن الاكل حال كونه في هذه الاواني والاكل حقيقة عبارة عن المضغ
في الفم والازدراد في الحلق وحمل الاخبار على مجرد التناول مجاز فهذا الطعام والشراب الذي في الانية وان كان حلالا في حد ذاته بحيث لو
اكله في اي نحو كان الا انه بوضعه في هذه الانية واكله منها عرض له التحريم ونظيره تحريم اخذ الحق الشرعي بحكم حاكم الجور وانه سحت كما دلت
عليه الاخبار مع جواز التوصل الى اخذه مقاصة فضلا عن التوصل بحكم الحاكم العدل وبالجملة فانه اذا قال الشارع لا تاكلوا في انية الذهب
مثلا والاكل انما هو عبارة عن المعنى الذي قدمنا والنهي حقيقة في التحريم فانه لا وجه للتحريم الا عدم صلاحية الماكول للاكل من هذه
الجهة فيرجع التحريم الى الماكول بالعرض لا من حيث ذاته بل من هذه الجهة المخصوصة المنصوصة انتهى والفرق بين القولين بناء على
هذا التوجيه بعد اشتراكهما في عدم وجوب الاستفراغ هو ان المحرم على القول الاول انما هو مجرد الاخذ والتناول من الاناء فلا يجب
اخراجه من فمه ولا القاؤه من يده بعد الندم والتوبة واما على القول الثاني فيجب اخراجه من فمه والقاؤه من يده بعد الندم وقد فصل
المقال في التوجيه واشار الى الفرق بين القولين فجعل ما وجه القول الثاني به في الجواهر عبارة عن ارادة حرمة الاكل بمعنى الازدراد
للنهي عن ذلك فيكون الماكول ح محرما كالحق الشرعي الماخوذ بحكم حاكم الجور الذي ورد فيه انه سحت اذ قد عرفت ان ذلك لا يقتضي
الحرمة الذاتية التي يراد بها كون الاكل منهيا عنه لنفسه كالميتة ولحم الخنزير ونحوهما الا لما من جهة اخرى في عين المال المالك
المملوك الماخوذ بحكم حاكم الجور وحرمة كحرمة الانية قطعا لا ذاتية فليس هو اوضح منها حتى يستفاد من حكمه حكمها ودعوى ان الانية

والاخذ

والاخذ بحكم حاكم الجور من الاشياء المنقحة لموضوع الحرمة الشرعية لا انها جهة خارجية بل هي في الحقيقة كالموت للحيوان والسكر للخل
والنجاسة للميتة ونحو ذلك واضعف المنع على مدعيها بل يمكن تقريره في ساير المحرمات عارضا حتى وطي الزوجة في الحيض وهو معلوم الفساد ثم قال
هذا كله بعد تسليم حرمة الاكل بمعنى المضغ والازدراد اما لو قلنا ان المحرم نفس التناول لخاصة ح في مثل الاكل والشرب تنزيلا للنهي عنها
على ارادة الاستعمال ضرورة عدم الفرق بينهما وبين غيرهما من انواع الاستعمال فلا وجه لتصور الحرمة ح في نفس الماكول و
المشروب بل هذا هو ظاهر الاصحاب كما يومي اليه حكمهم بصحة الطهارة من الانية مع التمكن من ماء غيره كالاناء المغصوب من غير
خلاف يعرف فيه بينهم بل ظاهر معتبر المصنف ره حيث نسب الخلاف فيه الى بعض الحنابلة الاجماع عليه معللين ذلك بان المحرم
هو الانتزاع وهو امر خارج عن الطهارة كما لو جعلت مصبا لماء الطهارة نعم جعل في المنتهى البطلان وجها معللا له بما يقضي
بارادته ما لو انحصر الماء في الانية فيكون البطلان ح لعدم تصور الامر بالطهارة بعد توقفها على المقدمة المحرمة فيكون فرضه
ح التيمم لان المنع الشرعي كالعقلي وهو امر غير ما نحن فيه ومن هنا استجوده في ك وتبعه في الذخيرة وهو لا يخلو من وجه لكن ينبغي
تقييده مع ذلك بما اذا لم يتمكن من افراغ ذلك الماء في انية اخرى مثلا والا كان كالمتمكن من الماء الآخر بل في كشف اللثام الرد
في اصل حرمة الاغتراف منها للطهارة او صب ما فيها على الاعضاء لانهما من الافراغ الذي لا دليل على حرمته وان امكن منعه
عليه ضرورة عدم اندراجه في الافراغ اذ ليس هو كل نقل كضرورة اندراجه في الاستعمال بل لو كان قد قصد الافراغ ايضا لكن با
لاستعمال الخاص لم ترتفع الحرمة والا لحل كثير من وجوه الانتفاع بل جميعها لذلك بل التحقيق ان الاكل والطهارة ونحوهما من
الانية استعمال لها بنفس افعال الطهارة وبالمضغ والازدراد لا مجرد النقل كما يشهد بذلك ملاحظة العرف ومن هنا حكم العلا
متان في المنظومة والكشف بفساد الطهارة بل صرح الثاني بعدم الفرق بين رمس العضو والاغتسال فيها والتناول باليد و
الآلة فما يظهر من بعض الاصحاب من ان المحرم نفس النقل والانتزاع لا غير ليس في محله فضلا عما سمعته من كشف اللثام الذي ينبغي
العجب عن صدوره من مثله لما عرفت من وضوح الفرق عرفا بين التفريغ والاستعمال والنقل هنا من الثاني اذ مبنى استعماله
في الوضوء ومعناه عرفا ذلك كالاكل فان النقل باليد من الاناء الى المضغ ليس من التفريغ قطعا نعم قد يقال هو منه بالنسبة الى الشرب
اذا كانت الانية مما يستعمل في الشرب من دون نقل منها فلو وضع ح ما فيها في يده بقصد التفريغ ولو للشرب لم يكن ذلك للشرب
استعمالا لها فيه فالواجب ح ملاحظة العرف في صدق استعمالها في الشيء فانه مختلف جدا باختلاف المستعمل فيه بل والمستعمل بالفتح من
الابريق والقمقمة ونحوهما بل والقصد ايضا فتامل وما يقال انه ليس في الادلة نهي عن الوضوء مثلا في الانية او عن استعمالها في الوضوء
حتى يقال ان المفهوم من الوضوء بها واستعمالها فيه هو تمام ذلك من الانتزاع وغيره بل الموجود في الادلة النهي عن الانية وهو كما
يحتمل ارادة الوضوء بها واستعمالها فيه يحتمل ارادة النهي عن نفس نقل ما فيها وانتزاعه للوضوء وغيره فيكون المنهي عنه النقل ح
خاصة بل لعله الظاهر وان لم يكن ذلك في الادلة صريحا لكنه المفهوم المتبادر منها خصوصا بعد اشتمالها على النهي عن الاكل والشرب
فيها المتفق بين الاصحاب على عدم الفرق بينهما وبين غيرهما في كيفية الحرمة اذ قد سمعت معقد الاجماع المحكي بل الاجماعات على
حرمة غير الاكل والشرب فانه كالصريح في اتحادهما بذلك كما هو واضح فيكون ح بمنزلة قوله لا تاكل في الانية ولا تشرب فيها ولا تتوضا
فيها ولا تغتسل فيها ونحو ذلك على انه يكفي في ثبوت المطلوب نفس معقد الاجماع المذكور خصوصا ما تقدم من التذكرة فيتجه
التعليل بان معنى استعمالها في الوضوء ذلك ولعله من هنا يمكن الفرق بين الاناء المغصوب وبين ما نحن فيه وان ساوى بينهما في
الفساد العلامتان المذكوران كما ان غيرهما ساوى بينهما في عدمه فيحكم بصحة الوضوء منه دونه لعدم النهي في شيء من الادلة عن
استعماله في الوضوء والانتفاع به فيه او عن الوضوء فيه ليتم ذلك فيه بل ليس فيه الا حرمة التصرف في مال الغير المعلومة عقلا ونقلا و
ليس من التصرف في الاناء والانية مثلا غسل الوجه بالماء المملوك المنتزع من الاناء المغصوب قطعا وان صدق استعمال الاناء في
الوضوء لكن ذلك لا يقتضي فسادا بدون نهي عنها فهو ح كسقف البيت وسور الدار المغصوبين الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه
الثالث ان موضوع الحكم في النصوص ومعاقد الاجماعات انما هو الانية وقد اشكل الحال فيه كما اشكل الحال في مفرده الذي هو الاناء
وجمعه الذي هو الاواني فاقتصر جملة من اهل اللغة في مقام بيان معناه على انه معروف وقال في المصباح المنير ما لفظه الاناء والانية الوعاء
والاوعية وزنا ومعنى انتهى وقال في كشف الغطاء والاواني جمع اناء كوعاء واوعية واواعي وزنا ومعنى وفي تفسيرها بالظروف والاوعية

تفسير

تفسير بالأعم كما هي عادة اهل اللغة في امثالها من التفسير بالأعم والاحالة الى العرف في تحقيق المعنى والظاهر انها عبارة عما جمعت امورا احدها الظرفية الثاني ان يكون المظروف معرضا للرفع والوضع فموضع فص الخاتم وان عظم وعكون الرمح وضبة السيف والمجوف من حلى المرئة المعد لوضع شئ فيه للتلذذ بصوته ومحل العوذة وقاب الساعة والاينة جعلت لظاهر اخرى بمنزلة الثوب مع الوضع على عدم الانفصال الغير منها ولو انفصلت ثم وصلت او بالعكس رجعت الى الحالة الأولى الثالث ان تكون موضوعة على صورة متاع البيت الذي يعتاد استعماله عند اهله من اكل اوشرب وطبخ اوغسل اونحوها فليس القليان ولا راسها ولا راس الشطب ولا ما يجعل موضوعا له او للقليان ولا قراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وبيت المكحلة والمرآة والصندوق والسفط وقوطى النشوق والعطر ومحل القبلة نامه والمباخر ونحوها منها الرابع ان يكون له اسفل يمسك ما يوضع فيه وحواشى كذلك فلو خلى عن ذلك كالقناديل والمشبكات والمخرمات والسفرة والطبق لم يكن منها والمدار على الهيئة لا على الفعلية ومرجعها الى العرف انتهى واعترض صاحب الجواهر ره بالمناقشة في اعتبار الظرفية وعدم التشبيك ووجود الحواشى بالكفكير والمصفاة والصينية الكبيرة التي هي بمنزلة السفرة فضلا عن الطبق ونحوه كما اعترف به الطباطبائى ره في منظومته بشهادة العرف بل واللغة ثم انه ره قال نعم هو جيد في مثل فص الخاتم وعكوز الرمح ونحوهما من الملصق الملازم لصوقه بصير الجميع بسببه كانه شئ واحد لا ظرفا ومظروفا بل يصح سلب الاسم عنه قطعا انتهى ومقتضى ظاهر كلام كاشف الغطاء بعد التدبر في مجامع كلامه هو ان ما ذكره من تفصيل معنى الاناء انما هو معناه العرفى وحيث ان اهل اللغة يفسرون بالأعم لم يكن عبرة بتفسيرهم ولو فرض ان مقصودهم في تفسيراتهم بيان المعانى العرفية واما على فرض ان مقصودهم بيان المعانى اللغوية فلا بد من تقديم العرف على اللغة عند تعارضهما ووافقه في تخصيص الانية بما هو المتعارف في الرياض حيث قال ثم الأصل واختصاص النصوص بحكم التبادر بالأوانى المتعارفة يقتضى المصير الى جواز اتخاذ نحو المكحلة وظرف الغالية ونحوهما من الأوانى الغير المتبادرة من اطلاق لفظ الانية هذا مضافا الى الصحيح عن التعويذ يعلق على الحائض فقال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد والاحتياط لا يخفى انتهى والمراد بالاصل اصل الاباحة وقرره بعضهم وجه الرجوع اليه بانه وقع الشك في صدق الاناء على غير المتعارف ونفى ارادته من لفظه بل وادان الظاهر عدم ارادته منه لندرته وعدم العبرة بالنادر والمجاز خير من الاشتراك فمع الشك في حكمه يرجع الى اصل الاباحة وزاد بعضهم ايضا على الاستدلال بالصحيح المذكور ما اشتهر مما ورد في حرز الجواد خلافا لصاحب الجواهر ره فانه عمم التحريم بالنسبة الى جميع ما ذكر من المتعارف وغيره قال ره في تنقيح مطلوبه المرجع في الاناء والانية والأوانى الى العرف كما صرح به غير واحد ان قال في المصباح الميزان الاناء والانية كالوعاء والاوعية وزنا ومعنى اذ هو اما تفسير بالأعم كما هي عادة اهل اللغة او انه يقدم العرف عليه بناء على ذلك لكن فيما تعارضا فيه مما كان ظرفا ووعاء الا انه يسلب عنه اسم الانية عرفا اما لو توافقا فيه واستقل هو عن العرف بانه كان من الظروف والاوعية ولم يسلب عنه الاسم لكن لم ينقح لدينا اطلاق عرف زماننا عليه لقلة استعمال هذا اللفظ او غير ذلك فالظاهر ثبوت الحرمة فالقليان وراسها وراس الشطب وما يجعل موضعا له وقراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وظروف الغالية والقير والمعجون والتتن والتنباك والافيون والمشكولة والجام والمجاور ونحوها من المحرم الى ان قال لعموم صدق الاسم ولعدم صحة السلب ثم انه ره اجاب عما تمسك به اهل القول الأول اولا بمنع الشك في صدق اسم الاناء على غير ما هو متعارف الاستعمال عند الناس وثانيا بعد كون الشك في صدق الاسم قادحا بعد صدق المعنى اللغوى العام عليه وثالثا بمنع الشك في الارادة لمنع الندرة في الاطلاق الموجبة لذلك وان كان الكثير المتداول عند غلب الناس الأوانى المستعملة في المأكل والمشرب ونحوهما وصغر الحجم ونحوه لا تاثير له في ذلك واولوية المجاز انما هى من الاشتراك اللفظى لا المعنوى بل لعله من افراد اصالة الحقيقة في الاطلاق على انه يمكن منع كون ما نحن فيه من المطلق الذى ينصرف الى المعتاد اذ قوله لا تاكل في انية الذهب والفضة ونحوه مما لا تفاوت في شموله بين المعتاد وغيره لكونه من العموم اللغوى فضلا عن تعميم معاقد الاجماعات بل لعل ملاحظة الاخبار انفسها خصوصا صحيحة ابن بزيع تعطى تعميم المراد بالانية لغير المعتاد كما اعترف به في حاشيته واما صحيحة التعويذ المعتضدة بالمشتهر من حرز الجواد فيدفعها اولا ان الفرق بينه وبين غيره بصحة سلب الاسم عنه دونه كما اعترف به كاشف الغطاء ره وثانيا تسليم لكن لا يجوز التعدى من التعويذ الى غيره مما يطلق عليه اسم الانية بل ولا من الفضة الى الذهب فيه كما هو ظاهر العلامة الطباطبائى ره في منظومته فيهما معا وهو لا يخلو من قوة انتهى بادنى تغيير في بعض الفاظه ولا يخفى مواقع النظر فيه فاحدها ان التفسير بالأعم وان كان من عادة اهل اللغة الا ان ذلك انما هو في المحل الذى

هو صالح لذلك بان جيئ بالمفسر بالكسر منكرا كقول الجوهرى الكيلجة مكيال بخلاف ما لو جيئ به معرفا بصورة الحمل الذاتى كقوله في الصحاح الفج الطريق الواسع بين الجبلين وما ذكره في المصباح من قبيل الثانى دون الاول خصوصا بضميمة قوله في ذيل كلامه وزنا ومعنى هذا بناء على ما حكينا عن كتاب المصباح من قوله الاناء الوعاء بذكر الوعاء مجردا اما على ما حكاه من قوله الاناء كالوعاء فالحال فيه مثل ما عرفت لانه صريح في تشبيهه به وكون وجه الشبه امرين الوزن والمعنى وثانيها انه تردد في حجية عدم العبرة بتفسير المصباح بين امرين احدهما كونه تفسيرا بالأعم والاخر ان تفسيره ناظر الى بيان المعنى اللغوى وان العرف مقدم عليه ثم بين ان تقديم العرف عليه انما هو في مقام التعارض واما في صورة التوافق او انفراد المعنى اللغوى عن العرفى بان كان من الظروف والاوعية ولم يتحقق لنا سلب اسم الاناء عنه لعدم تنقح اطلاق عرف زماننا حتى يجعله كاشفا عن العرف السابق فانه صرح لا بد من الرجوع الى ذلك المعنى اللغوى العام وانت خبير بان الرجوع الى المعنى العام انما يتم على الشق الثانى من شقى الترديد واما بناء على الشق الأول منه وهو كون التفسير تفسيرا بالأعم فلا مجال للرجوع الى ذلك المعنى العام في صورة تنقح العرف وقد تردد في المبنى بين الأمرين فكيف يصح له الحكم بالحرمة مطلقا وتفريع الامثلة المذكورة مع الترديد في اصل المبنى وعدم تعيينه عنده ثالثها ان الشك في المعنى العرفى في مقابل المعنى اللغوى يتصور على وجهين احدهما ان يشك في اصل تحقق المعنى العرفى المخالف للمعنى اللغوى فيرجع الشك الى حصول النقل عن المعنى الأول فينفى باصالة عدمه ويؤخذ بالمعنى اللغوى وثانيهما ان يعلم بتحقق العرف على خلاف المعنى اللغوى لكن يشك في تعيينه ففى الاول لا اشكال في الأخذ بالمعنى اللغوى لكن كلامه ره يعطى انه ليس مراده ذلك لانه حكم بتقديم العرف عند التعارض ولا وجه له بناء على الأول وفي الثانى لا وجه للأخذ بالمعنى الأول لان المفروض انه قد حصل النقل فهجر ولا يصح حمل الخطاب على المعنى المهجور الذى هو المعنى العام رابعها ان ما ذكره في جواب الاحتجاج على القول الأول اولا من منع الشك في صدق اسم الاناء على غير ما هو متعارف الاستعمال عند الناس غير سديد اما اولا فلانه ره مدع ومثبت ولا بد للمثبت من اقامة الدليل على مطلوبه ومجرد المنع لا يكفى واما ثانيا فلانه لا يوجد في المقام سبب ناهض للجهل والحيرة اذ ليس لعرف زماننا مستقرا على وجه يكشف عن العرف السابق واهل اللغة هم الحاكون عنه وقد اختلف كلامهم فجملة منهم احاله الى المعروفية كالجوهرى والفيروزآبادى والطريحى قال في الصحاح الاناء معروف وجمعه انية وجمع الانية الأوانى مثل سقاء واسقية واساق انتهى وهذه بعينها عبارة الطريحى ومنهم من لم يتعرض لتفسيره كابن الاثير وجماعة ومنهم من فسره بما تعارف استعماله في البيوت من الظروف كشارح القاموس وجملة من علمائنا ومعلوم ان دفع الجهل والشك موقوف على وجود السبب وهو مفقود خامسها ان ما ذكره في الجواب عن الاحتجاج المذكور ثانيا من عدم كون الشك في صدق الاسم قادحا بعد صدق المعنى اللغوى العام عليه ليس في محله لانه اذا فرض انه ثبت معنى عرفى للفظ في الجملة كما هو مقتضى كلامه ره لم يكن محل للرجوع الى المعنى اللغوى لكونه قد هجر فيلزم الاخذ بالمعنى العرفى ان كان مبينا والقدر المتيقن منه ان كان مجملا له قدر متيقن كما فيما نحن فيه ويرجع فيما عداه الى القواعد العامة ان اندرج تحت شئ منها والا فالى الاصول واما ان كان مجملا صرفا فلا مناص من الرجوع الى الاصول في جميع موارده سادسها ان ما ذكره من ان ملاحظة الاخبار انفسها خصوصا صحيحة ابن بزيع تعطى تعميم المراد بالانية لغير المعتاد غير وجيه لعدم صراحتها ولا ظهورها في الحرمة وقد اعترف هو ره بما قلنا في مسئلة جعل الذهب او الفضة كساء لشئ والصق به بحيث يصير المجموع كانه شئ واحد حيث حكى عن العلامة الطباطبائى ره القول بالمنع فيه تمسكا بان الكاسى اناء مستقل ثم قال لكنه لا يخلو من نظر لما عرفت من عدم صدق الاناء على مثله ثم قال وان كان قد يشكل ذلك كله او اكثره بصحيح ابن بزيع المشتمل على المرآة والقضيب الملبسين فضة فضلا عن الأوانى الملبسة اذ هى كالانية في الانية لما لم يكن فيه صراحة بالحرمة بل ولا ظهور لحمله غير واحد من الاصحاب على الكراهة وهو في محله انتهى سابعها ان ما افاده ره في دفع الاستدلال بصحيحة التعويذ المعتضدة بالمشتهر من حرز الجواد من الفرق بينه وبين غيره بصحة سلب الاسم في الاولين دون غيرهما مما لا يكاد يتصور له وجه الا ترى انه حكم بان قراب السيف والخنجر والسكين من المحرم فكيف يصح ان يقال بعدم صحة سلب اسم الاناء عن هذه وصحة سلبه عن وعاء التعويذ في الحائض ووعاء حرز الجواد بل لقائل ان يقول ان صحيحة التعويذ ورواية حرز الجواد تكشفان عن ان الاناء عبارة عما تعارف استعماله من الظروف هذا والتحقيق في هذا المقام ان لفظ الاناء من قبيل المجمل الذى له قدر متيقن وهو ما تعارف استعماله من الظروف فيؤخذ بحكم الحرمة فيه ويبقى ما عداه على حالة الاجمال ولا بد من الرجوع فيه الى الاصول ومن المعلوم ان هذا المورد من قبيل الشبهة التحريمية الناشئة من اجمال النص وقد قررنا في محله ان حكمها الرجوع الى البرائة سواء كان الاجمال

فى اللفظ الدال على الحكم كالنهى المجرد عن القرينة ان قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة ام كان الاجمال فى اللفظ الدال المتعلق على الحكم
من دون فرق بين ما لو نشاء الاجمال من وضعه كالغنا بنا على الخلاف فى وضعه وبين ما لو نشاء من الابهام فى الارادة كما لو شك فى الحمر
ما زال عنه الاسكار ولا فرق فيما ذكرناه بين ان نقول فيما نحن فيه بثبوت عرف مخالف لاصل الوضع وبين ان نقول بعد ثبوته وان
المعنى الذى اشتبه علينا هو المعنى اللغوى الذى يجرى استعمال اهل العرف على طبقه كما هو الظاهر من طريقة اهل اللغة فانهم انما يذكرون
ما حصلوه من استقراء استعمالات العرب ليس لهم طريق الى النقل عن الواضع الا ان يتفق فى نادر من الالفاظ ثم ان صحيحة تعويذ
الحايض وروايتى حرز الجواد مؤيدتان للمطلوب بنا على الاستكشاف بهما عن الخروج عن موضوع حكم الحرمة كما هو الظاهر دون الخروج
عن الحكم المعبر عنه فى السنتهم بالتخصيص خلافا للعلامة الطباطبائى ره فانه مع تعميمه فى المنع بالنسبة الى ما تعميمه فى المنع بالنسبة تعارف من
الآنية وغيره استثناهما فقال وجاز فى الفضة ما كان وعا لمثل تعويذ حرز ودعا فقد اتى فيه صحيح من خبر عاضده حرز الجواد المعتبر
وكذلك الحال فى القناديل المصوغة من ذهب او فضة فانها عندنا ليست من الاوانى المتعارف استعمالها فى البيوت ولكثرة استثناها
فقال بعد البيتين المذكورين بلا فصل كذا القناديل شعار المشهد ونحوه من فضة او عسجد ولا يخفى عليك ان تعليق القناديل
فى المشاهد والمساجد فى غير ما اتخذ للاسراج بها ليس الا لاجل التزيين فيبنى على كون مثل ذلك ملحقا بالاستعمال فى الحرمة او داخلا
فى مطلق الاتخاذ لغير الاستعمال وبعد تسليم المقدمتين لا وجه للاستثناء اذ ليس هناك نص على الجواز والسيرة ليست مستمرة من قديم
الزمان حتى ينتهى امرها الى تقرير المعصوم فلا تكون حجة ومجرد تعظيم شعائر الله لا يصلح دليلا للجواز بعد تعميم الاناء لمثل ذلك لاستقنا
تعظيم شعائر الله بمحللاته عن محرماته ومن هنا تعرف انه متى كان شئ مما يزين به مسجد او مشهد من قبيل الاوانى المتعارفة دخل فى المحرم
تنبيهات الاول ان الملصق الملازم لصوقا يصير الجميع كانه شئ واحد على قسمين احدهما ان يكون المحاط به من قبيل الظرف
والمحل المناسب لتفصيل الكلام فيه هو ما يأتى من مسئلة المفضض والآخر ان لا يكون من قبيل الظرف وهذا القسم لا اشكال فى
انتفاء التحريم منه لعدم كونه من قبيل الظرف والمظروف وصحة سلب اسم الظرف عن المحيط قطعا فيخرج عن موضوع الاناء المحكوم
عليه بالحرمة وبهذا صرح العلامة الطباطبائى ره مع كونه ممن يعمم فى الاناء المحكوم عليه بالحرمة بقوله وليس من باب الاوانى الخاتم
وشبهه من ملصق يلازم والوجه فى المرآة من ذاك بدا اذ الجميع باللصوق اتحدا الثانى انه لا فرق بين الرجال والنساء لاطلاق
الادلة كما فى الجواهر بل عليه الاجماع فى الذكرى وجامع المقاصد وعن غيرهما والاولى ان يقال ان الادلة على قسمين احدهما ما هو
خطاب بصيغة المذكر ويجرى فى المؤنث باصالة الاشتراك والآخر ما ليس على ذلك الوجه مثل قوله ع فى رواية موسى بن بكر آنية الذهب
والفضة متاع الذين لا يؤمنون وهذا القسم يدل باطلاقه وكيف كان فاصل الحكم مما لا اشكال فيه الثالث انه قال فى الحدائق قد
صرح جملة الاصحاب منهم المحقق ره فى المعتبر والعلامة ره فى المنتهى والشهيد ره فى الذكرى بجواز نحو الحلقة للقصعة وقبضة السيف
وغيره والسلسلة واتخاذ الانف من الذهب وربط الاسنان به وبالجملة كل ما ليس باناء من الالات وغيرها فهو محكوم عليه بالجواز عندهم
وظاهر كلامهم جواز ذلك بلا كراهة انتهى وقد صرح فى الجواهر بعد وجدان الخلاف فى الجواز وحكى عن اللوامع ان الظاهر اتفاقهم
عليه والمستند فى ذلك الاصل والعمومات وخصوص ما ورد من الطريقين من ان حلقة درع النبى ص المسمى بذات الفضول كانت من
فضة وكذا قبضة سيفه وحلية ذات الفقار وانف عرفجة ومرآة الكاظم ع بل قال الصادق ع فى صحيحة معوية لما سئل عن الشرب فى
قدح من ما فيه ضبة من فضة لا باس الا ان تكره الفضة فتنزعها وفى حسنة ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس وفى
رواية ابن سرحان ليس فى تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وروى انه عرض على الصادق ع قران معشر بالذهب وفى
آخره سورة مكتوبة بالذهب فلم يعب سوى كتابة القران بالذهب وقال لا يعجبنى الا ان يكتب القران بالسواد وعنه ايضا ع انه كانت
برة ناقة رسول الله ص من فضة لكن حكى الخلاف فى جملة من الموارد منها تحلية السيف واللجام بالذهب فعن الشيخ ره وابن ادريس
ره والمص والعلامة المنع من جوازها استنادا الى قول النبى ص هذان محرمان على ذكور امتى ومنها تحلية المنطقة بالذهب فقد حكى
عن الوسيلة والجامع تحريمها وكانه للنبوى المتقدم ومنها ضبة الاناء من الذهب فقد توقف فيه فى الذكرى وقال يمكن المنع للنبوى
المذكور وهذا وورد من الاخبار ايضا ما ظاهره المنافاة لما ذكر من الاخبار المتقدمة ففى رواية الفضيل بن يسار وسئلت الصادق ع
عن السرير فيه الذهب ايصلح امساكه فى البيت فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء ذهب فلا باس وفى صحيحة على بن جعفر عن اخيه

مسئلة عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب به وفى صحيحة ابن بزيع المتقدمة ما
عرفته من كسر القضيب وانكار المرآة الملبسة فضة وفى رواية عمرو بن ابى المقدام رايت ابا عبد الله ع اتى بقدح فيه ما فيه ضبة من فضة
فرايته ينزعها باسنانه وجمع صاحب الحدائق ره بين الطائفتين بالجواز مع الكراهة فى مطلق الالات واعترضه صاحب الجواهر ره بان
الاخبار لم ترد فى مطلق الالات وانما وردت فى جملة من افرادها ومضايقها فالواجب هو الالتزام بالكراهة فى خصوص موارد الا
الاخبار وعلى الحاق ما لم يرد فيه نهى من الالات بمواردها فى الحكم بالكراهة **قوله** ويكره المفضض وقيل يجب اجتناب موضع الفضة
القول فى هذه المسئلة يقع فى جهتين احديهما حرمة استعماله وعدمها والاخرى انه على تقدير جواز استعماله يجب عزل الفم عن موضع
الفضة او يستحب اما الاولى فبيانها انه قد اختلف الاصحاب فى حكم الاناء المفضض على قولين احدهما ما عن الشيخ ره فى ف من
ان حكمها حكم الاوانى المتخذة من الذهب والفضة فان المنقول عنه فى ف ما نصه يكره استعمال اوانى الذهب والفضة وكذلك
المفضض منها انتهى قال فى لف والظاهر ان مراده بالكراهة التحريم انتهى وهذا الاستظهار مبنى على ان حكم اوانى الذهب والفضة
انما هو التحريم فيكون بالقياس على الاوانى ايضا ذلك نظرا الى التعبير عن حكم الجميع بلفظ واحد وثانيهما القول بجواز استعماله
قال فى ط والمفضض لا يجوز ان يشرب ويؤكل من الموضع المفضض ويستعمل غير ذلك الموضع انتهى وهذا القول قد حكاه فى ك عن
العلامة ره فى المنتهى وعامة المتاخرين ووافقه على الحكاية فى الذخيرة والحدائق انتهى حجة القول الاول طائفة من الاخبار منها
ما ذكره فى لف بقوله ويدل على التحريم ما رواه الحلبى عن الصادق ع قال لا تاكل فى آنية من فضة ولا فى آنية مفضضة ومنها ما تمسك
به فى الذخيرة من رواية بريد عن ابى عبد الله ع انه كره الشرب فى آنية الفضة وفى القداح المفضضة وكذلك ان يدهن فى مدهن مفضض
والمشط كذلك وذكر فى تقريب الدلالة ان المراد بالكراهة فى الاول التحريم فيكون الثانى كذلك تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه
ولانه لولا ذلك لزم استعمال المشترك فى كلا معنييه واللفظ الواحد فى المعنى الحقيقى والمجازى ومنها ما تمسك به فيها ايضا من رواية
عمرو بن ابى المقدام قال رايت ابا عبد الله ع قد اتى بقدح من ما فيه ضبة من فضة فرايته ينزعها باسنانه واجاب فى الذخيرة عن الاول
بان لزوم التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه ممنوع وخبر الحلبى وان كان ظاهره التحريم لكنه محمول على الكراهة فى المفضض جمعا بينه
وبين ما هو اقوى منه وعن الثانى بان الكراهية فى خبر بريد اعم من التحريم فالتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه حاصل على القول
بالكراهة وعموم الاشتراك والمجاز لا يلزم انتهى وفى الجواهر ان خبر بريد ظاهر او صريح فى ارادة القدر المشترك من الكراهة فى اوله
بل لعل ذلك هو معناها الحقيقى فى العرف السابق فلا وجه للاستدلال به باعتبار معلومية ارادة الحرمة بالنسبة الى المعطوف عليه كخبر
الحلبى كره اى الصادق ع آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة فلا حاجة فى رده الى دعوى جواز استعمال اللفظ فى المعنيين اشتراكا
او حقيقة ومجازا او الى دعوى عموم المجاز تخلصا من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه او المشترك فى معنييه بنا على ممنوعيته الذى
موقوفه على القرينة والخصم مستظهر ثم قال نعم لا بد من التزام ذلك بقرينة ما سمعت من الشهرة العظيمة بين الاصحاب فى مثل صحيح
الحلبى عن الصادق ع لا تاكل فى آنية من فضة ولا فى آنية مفضضة مع امكان عدة ايضا وان كان بمجاز آخر كدعوى ارادة الكراهة
من خصوص لا فى المعطوف ودعوى وجوب اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه فى مثل الحرمة والوجوب والندب وان تكرر مقتضيا لها فى
محل المنع على انه يمكن دعوى الاستيناف فيه انتهى وعن الثالث بان فعل ابى عبد الله ع لا يدل على التحريم فيجوز ان يكون للكراهة
انتهى حجة القول الثانى صحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال لا باس ان يشرب الرجل فى القدح المفضض واعزل فمك عن
موضع الفضة والمختار هو القول الثانى لان نفى الباس فى الخبر الصحيح قرينة على ان المراد بالنهى هو الكراهة خصوصا مع شهرة القول
بالجواز ولم يوجد مخالف الخبر بان توجيه رواية بريد فى كلامه ره فيمكن ان يكون مراده بالكراهة القدر المشترك بين الحرمة والكراهة و
اما الثانية فاختلفوا فيها ايضا على قولين فقال المص ره فى المعتبر يستحب العزل لظاهر صحيحة معوية بن وهب قال سئل ابو عبد الله ع
عن الشرب فى القدح فيه ضبة فضة فقال لا باس الا ان يكره الفضة فينزعها عنه ووافقه العلامة الطباطبائى ره فقال واعزل
فما عن فضة المفضض ندبا او حرما ليس بالمفترض قال فى ك بعد نقله عن المص ره وهو حسن فان ترك الاستفصال فى جواب
السؤال مع قيام الاحتمال يفيد العموم انتهى وتبعه فى الذخيرة ونفى الباس بعد شموله لموضع الفضة يصير قرينة على ان المراد بالامر با
لعزل هو الاستحباب وقال اكثر الاصحاب بوجوب العزل بل الظاهر انه مذهب من عدا جميع من ذكر منهم واحتجوا بظاهر الامر فى صحيحة عبد

الله بن سنان المتقدم ذكره وبالزيادة التي نقلها الصدوق قده في اخر رواية بريد من قوله ع فان لم يجد بدا من الشراب في القدح المفضض عدل بفمه
عن موضع المفضض معتضدين بعد الخلاف عن غير من ذكر سالمين عما يصلح للمعارضة ضرورة عدم صلاحية الاصل وترك الاستفصال
في صحيحة معوية السابقة لذلك والاقرب هو الاول لما عرفت من صيرورة صحيحة معوية قرينة على ان المراد بالامر بالعزل هو الاستحباب
تنبيهان الاول انه لابد من معرفة معنى المفضض لكونه موضوع الحكم الشرعي الذي لا يتحقق الا به ففي كشف اللثام والمضبب مفضض
انتهى ومقتضاه ان كون المضبب مفضضا لما كان فيه نوع خفاء نبه على كونه منه ولم يبين تمام المعنى وفي كشف الغطاء ما نصه والمذهب
والمفضض تمويها وتلبيسا وتنبيتا لا باس به على كراهية انتهى وتنظر في الجواهر في كون المموه منه مع الاعتراف بكون ذي الضبة وباقي
انواع الملبس والمنبت منه واستظهر بعض المحققين ره ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او ملبسا بالفضة او مموها بماء الفضة انتهى
وعن البحار ان المفضض اقسام الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الاخر كما يستعمل ظروف
اصلها من الخزف او غيرها وفيها من الفضة الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على
النار لا ينفصل منه شئ وثانيهما ما تلبس بالسبائك وشبهها بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما علق عليه
حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة الرابع ان تخلط الفضة بغيرها ويصنع منهما الانية الخامس ما نقش بالفضة قال وظاهر اخبار المفضض
شمولها للاول والثالث واما الثاني فالظاهر في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الانية على اللباس بل يمكن ادعاء صدق
انية الفضة والا فلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع صدق الاسم واما الخامس فلا يبعد التفصيل فيه كالثاني بان يقال اذ حصل لها بالعرض على
النار شئ كان في حكم المفضض والا فلا انتهى وقال العلامة الطباطبائي ره ونكره الانية المفضضة بحلقة او ضبة معترضة والمزج
بالفضة والصياغة وكسوة للبعض بالصياغة فان كساها كلها فلا تحل فانما الكاس اناء مستقل سيا كاسي باطن
وما ظهر ولو كسي الجل ففي الحل نظر واقول في صدق اسم المفضض على ما علق عليه حلقة او سلسلة من الفضة نظر بل الظاهر
عدمه فاصالة عدم الحكم عليه بالكراهة بناء على عدم جريان اصل البراءة في الكراهة واصالة البراءة بناء على جريانها فيها مما لا اشكال
فيه ومثله الحال فيما صنع من الممزوج بالفضة فليس هناك صدق الاسم ولا الحكم بالكراهة كما انه لو وضع قطعة على هيئة نصف كاس
مثلا من الفضة وقطعة اخرى من غير النقدين ثم وصل بينهما بحيث صار المجموع كاسا صحيحة تامة كان صدق اسم المفضض محل اشكال
بل منع نظرا الى ان ظاهر لفظ المفضض هو عروض الفضة لما كان اصله من غيرها الا ان يدعى الاولوية او تنقيح المناط القطعي فيحكم لذلك
بالكراهة واما ما ذكره العلامة المجلسي ره من القسم الاول فالظاهر صدق المفضض عليه واما القسم الاول من قسمي القسم الثاني مما ذكره
فالامر فيه كما قال واما القسم الثاني منهما فالحكم عليه بالمنع كما صدر منه ومن العلامة الطباطبائي ره مشيرا الى وجهه من كون الكاس اناء
مستقلا فهو ممنوع مع فرض اتصال احدهما بالاخر على وجه يعد المجموع اناء واحدا بل هو من المفضض المحكوم عليه بالكراهة نعم على
القول بحرمة استعمال المفضض يقول مطلق يكون هذا القسم ايضا محكوما عليه بحكمه واما ما ذكره في القسم الخامس من التفصيل فالظاهر
انه مما لا اعتبار عليه نظرا الى صدق اسم المفضض على ما انفصل منه الفضة بالنار وعدم صدق اسمه على ما لم ينفصل منه لكونها مجرد لون عارض
ومن هنا يرى الاشكال الى ما حكي عن العلامة ره من حرمة المموه بالذهب اذا انفصل منه شئ عند العرض على النار بل عن اللوامع
انه حكى فيه عن العلامة ره في الفضة ايضا موافقا له فيهما فقال وهذا التفصيلات في المفضض والمذهب لم ار دليلا فيهما له انتهى ويعلم وجه
الاشكال بل الضعف مما بينا الثاني ان المذهب حكمه حكم المفضض ام لا قال العلامة ره فيما حكي عن المنتهى الاحاديث وردت في
المفضض وهو مشتق من الفضة ففي دخول الانية المضببة بالذهب نظر ولم اقف للاصحاب فيه على قول والاقوى عندي جواز اتخاذه
عملا بالاصل والنهي انما يتناول استعمال انية الذهب والفضة نعم هو مكروه اذ لا ينزل عن درجة الفضة انتهى واختياره الجواز في المذهب
مبني على اختياره الجواز في المفضض وقال في الذكرى اصل ضبة الذهب كالفضة يمكن ذلك كاصل الاناء والمنع لقوله ص في الذهب
والحرير هذان محرمان على ذكور امتي انتهى وقال في الحدائق بعد نقل كلام الشهيد ره والظاهر ضعفه والحديث المذكور ان ثبت
فالظاهر منه ارادة اللبس كما يشير اليه ذكر الحرير انتهى واظهر من ذلك تقييده بقوله على ذكور امتي فان المحرم منهما على الذكور انما هو
لبسهما وفي الجواهر وجه الجواز مع الكراهة بان الاصل كاف في جواز الاتخاذ والتسامح وحسن الاحتياط واحتمال الاستغناء
بذكر المفضض عنه بل لعله ينساق الى الذهن عند ذكره خصوصا بعد اقرانه بانية الفضة كاف في الكراهة بل يمكن ان يدعى اولويته من

المفضض او مساواته بل هو كذلك ثم قال ومنهما استقباح ونجو العزل الى ان قال ولعله في خبر السرير والقران نوع ايماء الى ما ذكرنا كما انه تقدم ما
يمكن استفادة كراهة مطلق المفضض منه او ما عدى السيف وان لم يكن اناء بل قد عرفت الاطلاق من صاحب الحدائق ره انتهى الثالث
انه قال في لك اما زخرفة السقوف والحيطان بالذهب فقال الشيخ ره في ف انه لا نص في تحريمها والاصل الاباحة ونقل عن ابن ادريس ره المنع
من ذلك لما فيه من تعطيل المال وتضييعه في غير الاغراض الصحيحة وهو احوط وربما اشعر به فحوى قول الرضا ع في صحيحة محمد بن اسمعيل ان
العباس حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان تكون فضة نحوا من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن ع فكسر
قوله ره في جواز اتخاذها لغير الاستعمال تردد الاظهر المنع اعلم ان ظاهر لفظ الاتخاذ في هذا المقام هو موضوعها ويشهد بكون المراد
ذلك عبارة الشيخ ره في ط حيث قال واتخاذ الاواني من الذهب والفضة لا يجوز وان لم يستعمل لان ذلك تضييع والنبي ص نهى عن اضاعة
المال غير انه اذا فعل ذلك سقط عنه زكاته لان المصاغ والنقار والسبائك لا زكوة فيها على مذهب اكثر الاصحاب انتهى وجه الشهادة ان
استثناء اسقاط الزكوة عن فعل ذلك يعين ارادة صوغها اذ الاشتراء مثلا لا دخل له في اسقاط الزكوة والغرض الذي هو غير الاستعمال
يعم البقية والادخار وتزيين المجالس وغير ذلك قال العلامة ره في القواعد وهل يحرم اتخاذها لغير الاستعمال كتزيين المجالس فيه نظر
اقربه التحريم انتهى وفي المسئلة قولان احدهما ما هو المشهور من المنع قال في الحدائق المشهور بين الاصحاب تحريم اتخاذ الاواني المذكورة
وان كانت للتبعية والادخار وصرح بذلك في المعتبر ونقله عن الشيخ ره ولم ينقل فيه خلافا الا من الشافعي حيث جوزه انتهى وثانيهما
ما صار اليه العلامة ره في لف من القول بالجواز فانه بعد ما حكى القول بالتحريم عن الشيخ ره في ط وعن ابن ادريس ره قال والوجه الجواز
انتهى واستحسنه في ك لكنه قال بعد ذلك الا ان المنع اولى لان اتخاذ ذلك وان كان جائزا بالاصل فربما يصير محرما بالعرض لما فيه من
ارادة العلو في الارض وطلب الرياسة المهلكة انتهى ومقتضاه رجحان الترك بل كراهة الفعل لكونه معرضا للتادية الى المحرم والفساد
نظير كراهة بيع الاكفان لكونه مؤديا الى حب موت الناس وهذا القول قد قواه بعض المحققين ره ويلوح من عبارة الذخيرة التوقف
في الحكم واختلف النقل عن ابن ادريس ره فالذي حكاه عنه في لف هو التحريم ومنهم من حكى عنه الجواز والذي وقفت عليه من كلامه ره هو قوله
في كتاب الاطعمة ولا يجوز الاكل والشرب للرجال والنساء جميعا في اواني الذهب والفضة لا استعمالها في بخور ولا غيره حتى ان بعض اصحابنا حرم
الماكول الذي فيهما انتهى وهو لا يقضي بحرمة غير الاستعمال حجة القول الاول امور الاول ما تقدم في كلام الشيخ ره من ان ذلك تضييع و
تعطيل والنبي ص نهى عن اضاعة المال واجاب عنه في لف بمنع المقدمة الاولى وفي كشف اللثام ان حرمة التعطيل ممنوعة ولو سلمت فلا تعطيل
ما امكن الكسر والانفاق الثاني ما عن المنتهى من ان حرمة استعمالها تستلزم حرمة اتخاذها بهيئة الاستعمال كالطنبور وغيره من الات
اللهو واجاب عنه في كشف اللثام بان حرمة الاتخاذ كهيئة الاستعمال المحرم ممنوعة الثالث اشتماله على السرف والخيلاء وكسر قلوب الفقراء
فان كان لتزيين المجالس فهو اولى بالتحريم لعظم الخيلاء وكسر قلوب الفقراء واجيب عنه بانه لا سرف اذ لا اتلاف وحصول الخيلاء وكسر القلوب
ممنوع في الجواهر الثمينة الرابع الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع نهى عن انية الذهب والفضة وتقريب الاستدلال ان
النهي تعلق بالذات صورة ومعناه الحقيقي ح متعذر فيجب حمله على اقرب المجازات ولا ريب ان مطلق الاتخاذ اقرب عن الاستعمال الاعمية
منه ولان النهي في الحقيقة نفي وفي نفي الحقيقة وكراهة طبيعتها يناسب النهي عن اصل وجودها في الخارج واجيب عنه بان النهي ينصرف
الى الاستعمال لا الى مطلق الاتخاذ بل الى ما يختص بالاستعمالات المتعارفة فهو في كل شئ بحسبه واما الوجهان المذكوران في تقريب الا
ستدلال فانما يفيدان الاقربية الاعتبارية دون الاقربية العرفية الناشئة من استعمالات اهل العرف المعتبرة في مواقع الالفاظ و
منها قول الكاظم ع في رواية موسى بن بكر المصحح انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون واجيب عنه في كشف اللثام بان الظاهر من
كونها متاعا لغير الموقنين انهم يتمتعون بها وظاهره استعمالها واوضح بعض المحققين ره بان المتاع لا يصدق على المتخذ لا لاجل
الاستعمال فان المتاع وان كان اسما لما يتمتع به الا ان التمتع عبارة عن استعمالها لا مجرد اتخاذها اظهارا للثروة والتذاذا بوجدانها
ومنها التعليل في النبوي بقوله ص فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة واجيب بان اختصاصها بهم في الدنيا انما يدل على حرمة استعمال
المؤمنين لها لا غير ذلك ثم ان صاحب الجواهر ره ادعى ان المتدبر في النصوص يظهر له بل يقطع ان مراد الشارع هو النهي عن
اصل وجودها في الخارج مستعدة للاستعمال ولم يظهر لي وجه حجة القول الثاني الاصل مع عدم ظهور الادلة في التحريم بل الظاهر
منها حرمة الاستعمال وقد تبين مما ذكرناه ان الاقوى هو القول بالجواز الا ان يقوم الاجماع على عدمه لكنه لم يدعه احد وقد كان

المقام مما يمكن ان يدعى فيه لان من يذكر في كلماتهم مخالفا انما هو العلامة ره في لف ولعل الوجه فيه قلة المتعرضين للمسئلة وان لم يتفق الخلاف فيما بينهم فان مثل ذلك لا يجدي في تحقق الاجماع تنبيهان الاول انك قد عرفت من عبارة القواعد دخول الاتخاذ لتزيين المجالس في موضوع هذه المسئلة لكن في الجواهر انه قد يمنع ويدعى اندراجه في نحو الاستعمال الذي قد عرفت معلومية منعه فهو اعم من استعمالها في الظرف بها كما يشهد بذلك استثناء بعضهم او شبهه اتخاذها للمشاهد والمساجد من حرمة الاستعمال انتهى ولا يخلو عن خفاء واستثناء البعض لا يصير حجة على مثل العلامة ره الثاني انه قال في الحدائق قد عرفت انفا الخلاف في جواز الاتخاذ للتبقية وعدم الاستعمال وعدمه ويتفرع على ذلك فروع منها عدم جواز كسر الانية المذكورة وضمان الارش لو كسرها على الاول دون الثاني لانه لا حرمة لها من حيث التحريم ومنها جواز بيعها على الاول دون الثاني الا ان يكون للمطلوب كسرها او وثق من المشتري بذلك **قوله** ولا يحرم استعمال غير الذهب والفضة من انواع المعادن والجواهر ولو تضاعف اثمانها الوجه في ذلك اصالة الاباحة السالمة عن معارضة الدليل مضافا الى الاجماع في كشف اللثام المؤيد بنفي الخلاف في الجواهر والى السيرة المستمرة قال في ك ومما علل بعد ادراك العامة نفاستها وبانها لقلتها لا يحصل اتخاذ الانية منها الا نادرا فلا يفضي اباحتها الى اتخاذها واستعمالها بخلاف الاثمان ثم قال ولا باس به انتهى وانت خبير بانها حكمة غير مستندة الى مدرك معتبر وان هو الا رجم بالغيب نعم هي قابلة لرد استدلال الشافعي على ما صار اليه في احد قوليه من تحريم الاواني المتخذة من الجواهر الثمينة كالياقوت ونحوه بانها اولى من اواني الذهب والفضة بكسر القلوب والخيلاء والسرف **قوله** واواني المشركين طاهرة حتى يعلم نجاستها بمباشرتهم لها او بملاقاة نجاسة اخرى اتفاقا الا ممن يجري الظن مجرى العلم كما في كشف اللثام والمراد بالمشركين مطلق الكفار من دون فرق بين اهل الكتاب وغيرهم كما انه لا فرق في الاواني بين كونها مما استعملوه وكونها من غيره وفي حكم الاواني ساير ما بايديهم عدا اللحوم والجلود حتى اذا لم يعلم مباشرتهم له وفي ك انه توقف العلامة ره في التذكرة في طهارة المايع وكانه مبني على غلبة الظن بالملاقاة لما من شانه السراية والوجه في الجميع ان ما عدا نجس العين يجب الحكم بطهارته تمسكا بمقتضى الاصل والعموم الى ان يحصل اليقين بملاقاته لشيء من تلك الاعيان النجسة باحد الطرق المفيدة له ولا عبرة بالظن ما لم يستند الى حجة شرعية لانتفاء الدليل على اعتباره وعموم النهي عن اتباعه وقول امير المؤمنين ما ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم وقول الصادق ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله ع في حسنة الحلبي اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي اصابه فان ظن انه اصابه ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء ويدل عليه ايضا صحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابي ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه ومورده وان كان هو الثوب الا ان التعليل بعدم تيقن النجاسة جار فيما عداه ايضا ويدل على ذلك اخبار اخر معتبرة **قوله** ولا يجوز استعمال شيء من الجلود الا ما كان طاهرا في حال الحيوة ذكيا جعل المصنف ره موضوع المسئلة هو الاستعمال فهو المحكوم عليه بالحرمة وقد سلك هذا المسلك في كشف الغطاء واجاد في توضيح مقصوده فقال كل جلد طاهر مما كان من غير ذي النفس او من ذي النفس مع قابلية التذكية ووقوعها من ماكول اللحم وغيره يجوز استعماله في جميع ضروب الاستعمال وما كان نجسا لكونه من نجس العين او من ذي النفس طاهر العين ولا يقبل التذكية كالمسلم وان كان جلده طاهرا كما بعد التغسيل ونحوه او يقبلها ولم يذك فلا يجوز التصرف على وجه الاستعمال فيما تسري نجاسته اليه كقليل الماء او لا ككثيره وفيما عدا ذلك مما يدعى استعماله مع استلزام المباشرة برطوبة وعدمه مع الدباغ وعدمه فلا يجعل ظرفا ولو للعذرات لتنظيف الخلوات ولا ميزانا ولا مكيالا ولا فراشا ولا غطاء ولا وعاء ولا غير ذلك ولو اعدت للاشياء الجافة والظاهر ان الانتفاع به لوقوع الحمام او لغيره او لجعله برا او لاطعام الكلاب وفي بنا او غيرها او للتوصل الى قتل بعض الحيوانات المؤذية ونحو ذلك ليس من الاستعمال انتهى وما ذكره من جواز استعمال جلد ما ليس له نفس بدون اشتراط التذكية وجلد ما له نفس بشرط وقوع التذكية عليه هو الحق الذي لا محيص عنه ومن هنا يتجه على ظاهر عبارة المصنف ره اشكال من جهة جواز الاستعمال فيما كان مذكى ووجه الاشكال ان ما لا نفس له ليس مما يقع عليه التذكية فيكون الحصر الذي ذكره هو عدم جواز استعماله وليس كذلك وعلى هذا فلا بد من التزام كون الحصر اضافيا يعني انه اذا كان الحيوان قابلا للتذكية لا يجوز استعمال جلده اذا كان مذكى وكانه الى هذا اشار صاحب ك في شرح العبارة حيث قال لا يخفى ان الذكاة انما تعتبر في ذي النفس لا في غيره بطهارة ميتته انتهى ويمكن ان يكون اشارة اليها ووجه بعض الشارحين من ان اشتراط التذكية مغن عن اشتراط الطهارة لما عرفت من عدم وقوع التذكية على غير

الحيوان الطاهر ولكن لا يخفى ان الامر من جهته سهل في مقام التوضيح خصوصا مع سبق ذكر ما هو اعم ولحوق ذكر ما هو اخص هذا واصل الحكم من قبيل المسلمات في الجملة لكن وقع الخلاف في موارد الاول ان جلد الميتة يطهر بالدباغ ام لا فالمشهور نقلا مستفيضا بل تحقيقا هو الثاني والمحكي عن ابن الجنيد ره في كلام جماعة هو الاول وعزاه في الذكرى اليه والى الشلمغاني حيث قال والشلمغاني وابن الجنيد طهرا بالدبغ ما كان طاهرا في حال الحيوة انتهى وفي ك انه قال ابن الجنيد ره ان جلد الميتة يطهر بالدباغ اذا كان من حيوان طاهر حال الحيوة فيجوز الانتفاع به بعد ذلك في كل شيء عدا الصلوة انتهى واستظهر في كشف اللثام من الصدوق ره ما يخالف القولين المذكورين قال فيه وظاهر الصدوق ره طهارته وان لم يدبغ اي نجاسته حكما بمعنى عدم التعدي لانه قال في المقنع لا باس ان يتوضأ من الماء اذا كان في زق من جلد ميتة وارسل في الفقيه عن الصادق ع انه لا باس ان تجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل فيها انتهى وفي ك بعد نقل الرواية عن الفقيه ما لفظه والظاهر انه ره قائل بمضمونها لانه ذكر قبل ذلك من غير فصل يعيد به انه لا يورد في ذلك الكتاب الا ما يفتي به ويحكم بصحته انتهى ويمكن ان يكون عدم تصريح الصدوق بالدباغ في عبارة المقنع مبنيا على ما هو المعتاد من عدم استعمال الزق بدون الدباغ فيتحد بقول ابن الجنيد ره ويؤيده ان رواية الفقيه قد تضمنت الدباغة الا ان يلتزم بان له في المقنع والفقيه قولين وفي ك انه يمكن القول بالطهارة وحكى مثله عن المعالم حمل الاخبار المانعة على الكراهة حجة القول المشهور وجوه الاول استصحاب النجاسة الحاصلة قبل الدباغ لثبوتها قبلها فكذا بعدها اذا وقع الشك في الارتفاع واجاب عنه صاحب المعالم ره بان التمسك به موقوف على ملاحظة دليل الحكم وكونه عاما في الازمان كما سلف القول فيه محررا وقد تقدم البحث في نجاسة الميتة ان العمدة فيه هو الاجماع وح فلا استصحاب وعلى هذا المنوال نسج في الذخيرة ولكن مقتضى مذهبنا في الاستصحاب جريانه في مثل هذا المقام كما فصلنا القول فيه في الاصول الثاني الاجماع المنقول عن الانتصار والناصريات وق والغنية ونهاية الاحكام وعن المنتهى دعوى اتفاق علمائنا الا ابن الجنيد ره وفي التذكرة ما لفظه جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان من نجس العين او طاهرها او سواء كان من ماكول اللحم او لا عند علمائنا اجمع الا ابن الجنيد ره وبه قال عمر وابن عمر وعايشة وهو احدى الروايتين عن مالك واحمد انتهى وفي لف ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وفي الذكرى لا يطهر جلد الميتة بالدباغ اجماعا انتهى وفي جامع المقاصد ان هذا هو المشهور بين الاصحاب بل هو اجماعي الا انه علله بانقراض المخالف قلت هذا النقل المستفيض يوجب الوثوق فلا يبقى بعد ذلك مجال للتوقف ولا وقع لما حكى عن صاحب المعالم ره من رده بعدم ثبوته على وجه يصلح للحجية مستشهدا بعدم تعرض المحقق ره ثم قال وحال الشيخ ره والشهيد ره في الاجماع معلوم اذ قد اشرنا في غير موضع الى انهما ادعيا الاجماع في عدة من ظهر منه في امر الاجماع ما اوجب حمله على غير معناه المصطلح الذي هو الحجة عندنا او افاد قلة الضبط في نقلهما انتهى ولا يخفى ان صدور دعوى الاجماع في غير هذا المورد على وجه يوجب الوهن فيها لا يقتضي تطرق الوهن اليها في هذا المقام الذي لم يتفق خلاف فيه الى زمانه الا من ابن الجنيد ره والشلمغاني والصدوق وقد اعتضد بنقل الاجماع من غيرهما ايضا الثالث قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تمسك به السيد ره في الانتصار والشيخ ره في ف والعلامة ره فيما حكى عن المنتهى قال ره في تقريب الاستدلال به ما نصه والجلد مما تحله الحيوة فيدخل تحت المحرم ولم يخص التحريم بشيء معين فيصرف الى الانتفاع مط انتهى واجاب عنه صاحب المعالم ره بان المتبادر منه بحسب العرف تحريم الاكل ثم احال تحقيقه على بحث المجمل والمبين من مقدمات كتابه الرابع ما عن المحقق ره البهبهاني من التمسك بالعمومات الدالة على نجاسة الميتة وما فيه روح مما له نفس سائلة وخرج روحه من دون تذكية والى هذا الوجه يؤول ما قرره في لف من التعليل بان المقتضي للنجاسة موجود ودليل الطهارة مفقود فتكون النجاسة ثابتة انتهى وعن العلامة ره في المنتهى انه قال بعد التمسك بجملة من الاخبار ما نصه ولان الموت منجس لذاته كاللحم فكان كجلد الخنزير ولانه جزء من الميتة ولا يطهر بالدباغ كاللحم ولانه نجس قبل الدباغ فكذا بعده عملا بالاستصحاب ولانه حرم بالموت فكان نجسا كما قبل الدباغ انتهى والثالث مما ذكره تمسك بالاستصحاب والوجوه الباقية يفرق بعضها عن بعض بالاعتبار ومال الجميع الى ما عرفته من صاحب ك وكانه لخصها وذكرها محصل منها فقد بقى الخامس الاخبار كرواية الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سئلته عن جلد الميتة ايلبس في الصلوة اذا دبغ قال لا ولو دبغ سبعين مرة وعن محمد بن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله ع في الميتة قال لا تصل في شيء منه ولا شسع وعن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذي يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق الميتة وزعموا ان

دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص وعن ابي بصير عن ابيعبدالله ع عن علي بن الحسين ع انه قال في
حديث في جواب من سئله عن وجه نزع الفراء عنه عند الصلوة ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته و
عن فتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن ع قال كتبت اليه اسئله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكى فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب و
نقلها في الاستبصار عن المختار بن محمد بن المختار ومحمد بن الحسن عن ابي الحسن ع كما في التهذيب والكافي وعن الحسن بن محبوب في الصحيح
عن عاصم بن حميد عن علي بن المغيرة قال قلت لابي عبدالله ع جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء قال لا قلت بلغنا ان رسول الله ص مر بشاة
ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها فقال تلك شاة لسودة بنت زمعة زوج النبي ص وكانت شاة
مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله ص ما كان على اهلها اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها قال في الذخيرة
بعد ذكر هذه الرواية ان راويها في التهذيب علي بن المغيرة وهو مجهول وفي كتب الاستدلال ايضا بهذا اللفظ وفي الكافي علي بن ابي
المغيرة وقد وثقه المصنف وابن داود وهو احد الاحتمالين في كلام النجاشي في ترجمة ولده الحسن والظاهر اتحادهما ولهذا عدها المص
ره من الصحاح مع ايرادها بلفظ علي بن المغيرة وبالجملة الحاق هذه الرواية بالصحاح غير بعيد ويؤيده رواية الحسن بن محبوب لها فانه ممن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه انتهى وفي الحدائق صرح بان سقوط لفظ ابي انما هو من سهو قلم الشيخ وان رواية الكافي
معتبرة فتكون الرواية صحيحة واستشهد برواية المحدثين الكاشاني والحر العاملي لها بسند الكافي فلا مجال للتوقف في صحتها واجاب عن
الاستدلال بهذه الاخبار في الذخيرة بعد ايرادها على الترتيب الذي اوردناه بان الاربعة المتقدمة منها غير دالة على المدعى بوجه
فانها دالة على المنع في الصلوة وابن الجنيد ره يوافق على ذلك والانكار الواقع في خبر عبدالرحمن وابي بصير انما هو على تنزيل الدباغ
منزلة الذكاة في جميع الاستعمالات الشائعة معها حتى استعمال الجلد في الصلوة والخصم يوافق على هذا واما الخبران الاخيران فمع
ضعف سند الاول منهما وامكان المناقشة في صحة الثانية معارضان بما سيجيئ والترجيح لا يخلو عن اشكال انتهى واراد بما سيجيئ
ما هو مستند ابن الجنيد ره من الاخبار وستعرف حقيقة الحال انشاء الله ثم حجة القول الذي مال اليه ابن الجنيد ره وجهان تعرض لحكايتهما
في لف الاول ان المقتضي للتنجيس انما هو اتصال الرطوبات به فاذا زالت الرطوبة بالدبغ كان طاهرا واجاب عنه في لف بان المقتضي للتنجيس
انما هو الموت دون اتصال الرطوبات به لان الموت يعرض الجثة للنتن والتغيرات التي تقبح معها الممانحة ويحسن المجانبة وذلك سبب
التنجيس قضاء للعادة من تقريب الناس على محاسن الاخلاق ولان الدوران يقتضي استناد التنجيس الى الموت الثاني ما رواه الشيخ
ره باسناده الى الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن زرارة عن ابي عبدالله ع في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن
او الماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ وينتفع به ولا يصلى فيه اجاب عنه في لف بالمنع من صحة السند وقال في ك وفي السند ضعف با
لحسين بن زرارة فانه مجهول ثم قال ويمكن ان يستدل له ايضا بما رواه الصدوق ره في كتاب من لا يحضره الفقيه عن الصادق ع انه
سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه قال لا باس بان تجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب
منه ولكن لا تصل فيها لكن قال في الذخيرة مشيرا الى الرواية الاولى والحسين راوي هذه الرواية مجهول لكن رواية صفوان عنه قرينة الاعتماد
على ما اشرنا اليه سابقا فالحاقها بالصحاح غير بعيد انتهى ثم ان صاحب الذخيرة ايد هذا القول بما رواه الشيخ عن سماعة قال سئلته عن جلد
الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل واعلم ان المنقول في كلام جملة هو اطلاق القول بان ابن الجنيد ره
يقول بطهارة جلد الميتة بالدباغ ولكن قال في الذخيرة انه نقل عنه اشتراط في حصول الطهارة بالدباغ ان يكون ما يدبغ به طاهرا وحجته غير
معلومة وكانه نظر الى علوق بعض اجزاء النجس بالمدبوغ لسرايته في الاعماق وروى ابو زيد القمي عن ابي الحسن الرضا ع انه سئل عن جلود
الدارش التي يتخذ منها الخفاف فقال لا تصل فيها فانها تدبغ بخرء الكلاب ثم قال والرواية والوجه المذكور غير وافيان باثبات المدعى لكن
لا بد للقائل بالطهارة من الموافقة على الشرط المذكور ان ثبت عند القائل بالفصل انتهى ثم ان صاحب ك في تاييد هذا القول مسلكا اخر
فانه قال وبالجملة فالمسئلة محل تردد لما بيناه فيما سبق من انه ليس على نجاسة الميتة دليل يعتد به سوى الاجماع وهو انما انعقد على النجاسة قبل
الدبغ لا بعده وعلى هذا فيمكن القول بالطهارة تمسكا بمقتضى الاصل وتخرج الروايتان شاهدا انتهى واراد بالروايتين رواية الحسين
بن زرارة ورواية الفقيه ويتجه عليه اولا ان من الاخبار ما يدل على نجاسة الميتة فلا ينحصر الدليل في الاجماع على نجاستها وثانيا انك
قد عرفت الاجماعات المستفيضة النقل على عدم طهارة جلد الميتة بالدباغة حتى انه يمكن تحصيل الاجماع بملاحظتها وملاحظة انحصار

المخالف فيمن عرفت مضافا الى دلالة جملة من الاخبار وقال في الذخيرة ان التحقيق انه وقع التعارض بين هذه الاخبار ويمكن الجمع اما
بحمل اخبار المنع على الكراهة او حمل اخبار الترخيص على التقية لموافقتها لمذهب اكثر العامة ويرجح الاول اصل البرائة والتمسك با
لعمومات الدالة على طهارة الميتا بالتقريب الذي ذكرناه سابقا ويرجح الثاني عمل الطائفة والاشتهار بينهم ويعضده ما رواه سماعة
قال سئلته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وما رواه ابو القاسم الصيقل
وما رواه ابنه وقد ذكرنا في نجاسة الميتة فالمسئلة محل تردد والترجيح للمشهور انتهى وجعل اصل البرائة مؤيدا مبني على عدم اعتبار
الاستصحاب في هذا المقام كما عرفته من كلام صاحب ك وقد نبه على هذا البناء صاحب المعالم ره في هذا المقام والتحقيق ان اخبار
المنع كثيرة حتى ان العلامة ره في مقام رد ما رواه العامة من رواية مرور النبي ص بشاة لمولاة ميمونة وقوله ص ما على اهل هذه لو اخذوا
اهابها فانتفعوا به قال في التذكرة وعندنا ان الحديث ممنوع لما تواتر عن اهل البيت ع من منع ذلك انتهى وقال في التذكرة لا يطهر
جلد الميتة بالدباغ اجماعا وبه اخبار متواترة انتهى وحكى دعوى تواترها عن روض الجنان وكذا عن شرح المفاتيح للمولى المحقق البهبهاني
ره مضافا الى انها موافقة للشهرة العظيمة المحققة بل الاجماعات المستفيضة النقل كما عرفت بل الضرورة كما عن المحقق البهبهاني
ره فانه قال فيما حكي عنه وبالجملة ما نحن فيه مثل القياس وغسل الرجلين في الوضوء وامثالهما مما هو الان شعار الشيعة وضروري
مذهبهم بحيث لا يختلج شائبة ريبة انتهى وايضا هي موافقة لعمومات الدالة على نجاسة الميتة مخالفة لما هو المعروف بين العامة من
مذهبهم مشتملة على ما هو صحيح السند وهو ما رواه ابن ابي المغيرة كما عرفت سنده من الكافي مضافا الى كون الراوي عنه والحسن
بن محبوب ورواية الحسين بن زرارة وان كانت مما حكم بالاعتماد عليه من جهة كون الراوي هو صفوان وهو ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه الا انهما تشتركان من هذه الجهة وتنفرد رواية ابن ابي المغيرة بالاعتبار الذاتي الحاصل من جهة كون الراوي
هو ابن ابي المغيرة الذي هو ثقة لو تنزلنا عن دعوى صحة السند والتزمنا بضعفه قلنا ان الانجبار بالشهرة والاجماعات المنقولة
بل الضرورة كاف في ترجيح ما انجبر بها واما ما تقدم في كلام صاحب الذخيرة من ترجيح روايات الترخيص بموافقة اصل البرائة ففيه
اولا انه مبني على ترجيح المقرر على الناقل وهو محل تامل وثانيا ان الاصل ليس قابلا لترجيح الدليل لاختلافهما بالنظر الى الواقع عند
وثالثا انه معارض بان اخبار المنع ترجح بموافقتها للاحتياط ورابعا بان موافقة اصل البرائة لا تقاوم موافقة الشهرة لكونها اقوى
من جهة الاعتبار وكانها اقوى من جهة النظر الى الواقع فالحق ما ذهب اليه الاكثر من القول بالمنع وينبغي التنبيه على امرين اولهما
انه حكي عن ابن الجنيد ره اشتراط في حصول الطهارة بالدباغ ان يكون ما يدبغ به طاهرا قال في المختصر على ما نقل عنه وليس يكون دباغها
المحلل لها الا بمحلل طاهر كالقرظ والشث والملح والتراب فاذا دبغت بشيء من النجس لم تطهر كالدارش فانها تدبغ بخرء الكلاب في كذا
للتكاء انتهى وعن صاحب المعالم انه بعد نقل ذلك عنه قال ولا نعلم حجة على هذا الشرط ويمكن ان يكون الوجه فيه علوق بعض اجزاء النجس
به لسريانه في اعماق الجلد انتهى وقال صاحب الحدائق بعد ذكر الكلامين اقول بل الظاهر ان الوجه انما هو عدم وقوع التطهير بالنجس
حيث انه جعل الدبغ مطهرا شرعيا وقد تقرر في كلامهم انه لا بد في المطهر ان يكون طاهرا ليفيد غيره طهارة كما صرحوا به وعليه دلت
الاخبار ايضا وكانه اراد بها الاخبار الواردة في الاستنجاء وبعض الاخبار الواردة في طهارة النعل والقدم الدال على اعتبار طهارة
الارض التي يمشي عليها وبعض الاخبار الواردة في التطهير بالماء ثم ان الدارش كما ذكره الجوهري جلد معروف واما التكاء فقد
حكي عن المعالم انه ليس بعربي اذ لم يذكره اهل اللغة ثانيهما ان المذكور في كلام جملة من الاصحاب انه لا يجوز دباغ الجلد المذكى الا
بما كان طاهرا قال في ط لا يجوز الدباغ الا بما يكون طاهرا مثل الشث والقرظ وقشور الرمان وغير ذلك واما خرء الكلاب وما
يجري مجراه من النجاسات فلا يجوز الدباغ به على حال انتهى وكذا ابن ادريس ره والعلامة ره في ما عن المنتهى والشهيد في الذكرى
وظاهرهم تحريمه بالنجس قال في الحدائق ولا اعرف للتحريم وجها بعد حصول الطهارة بالغسل كما صرح به هنا ونحوه في المنتهى قال
يجوز استعمال الطاهر في الدباغ كالشث والقرظ والعفص وقشور الرمان وغيرها والقائلون بتوقف الطهارة على الدباغ من
اصحابنا والجمهور اتفقوا على حصول الطهارة بهذه الاشياء الخمسة اما ما عداها فلا يجوز استعمالها في الدباغ وهل يطهر ام لا
اما عندنا فان الطهارة حصلت بالتذكية فكان ملاقاة النجس موجبة لتنجس المحل ويطهر بالغسل واما عند القائلين بتوقف
الطهارة على الدباغ فقد ذهب بعضهم الى حصول الطهارة ذكره ابن الجنيد ره وبعض الجمهور لانها طهارة من نجاسة فلا تحصل بالنجس

كالاستنجاء والغسل الى ان قال وعن الرضا ع انه سئل عن جلود الدارش التى يتخذ منه الخفاف فقال لا تصل فيها فانها تدبغ بخرء الكلاب قال فى الحدائق ان النهى فى الخبر عن الصلوة فى الخفاف المذكورة مخصوص بعدم تطهير الجلد وغسله والا فلو غسل فلا باس صرح بذلك الفاضلان فى المعتبر والمنتهى هذا كلامه ره وقد ضبط جملة من اصحابنا لفظ الشث هنا بالشين المعجمة والثاء المثلثة قال الجوهرى انه نبت طيب الريح والطعم يدبغ به وفى الذكرى بعد ان ضبطه هكذا قال وقيل بالباء الموحدة وهو شئ يشبه الزاج والقرظ بالقاف والراء والظاء المعجمة قال الجوهرى هو ورق السلم يدبغ به الثانى انه على القول بعدم طهارة جلد الميتة بالدباغ كما هو المشهور المنصور هل يجوز الانتفاع به فى اليابس ام لا وجهان المشهور فيما حكى عن المعتبر الثانى وقال فى التذكرة وفى جواز الانتفاع بها فى اليابس اشكال الاقرب عدمه انتهى وحكى مثله عن المنتهى وصرح به فى الذكرى وحكى عن روض الجنان واحتجوا بعموم النهى الدال عليه رواية ابن ابى المغيرة وزاد الشهيد ره فى الذكرى التمسك بعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ونظر صاحب ك فى دلالة الرواية بعد ذكرها مستندا للقول بالمنع وفى استفادة العموم لهذا المعنى من الرواية نظر انتهى وكانه يدعى انصرافها الى صورة الملاقاة بالرطوبة ثم ان اعتراضه ره على الاحتجاج بها مبنى على التنزل عن مذهبه والا فهو ممن مال الى الطهارة كما عرفت مما حكيناه من كلامه ره وسياق كلامه يعطى ان اعتراضه انما هو على هذا التقدير ويظهر من صاحب الذخيرة نوع تردد فيما نحن فيه مع ترجيحه للقول المشهور من عدم طهارة جلد الميتة بالدباغ كما عرفت فى المورد السابق فانه ره قال وعلى القول بالنجاسة هل يجوز الانتفاع بها فى اليابس قال الفاضلان والشهيدان لا وهو غير بعيد لعموم النهى فى الصحيحة وفيه تامل نعم التمسك بالاية ضعيف كما مرت اليه الاشارة انتهى واقول لا اشكال فى عدم صحة الاستدلال بعموم الاية لان المتبادر منها انما هو حرمة الاكل كما عرفت فى المورد السابق واما عموم رواية ابن ابى المغيرة او اطلاقها بحسب الاحوال الشامل للرطب واليابس فهو مما لا اشكال وقد عرفت صحة سندها على ما فى الكافى من روايتها عن ابن ابى المغيرة خصوصا مع كون الحسن بن محبوب قد رواها عنه وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومثل ذلك كاف بل فيما حكى عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهانى ره ان الحكم بعدم جواز الاستعمال فى اليابس مما لا خلاف فيه وان وقع فى الذخيرة نوع تردد هذا وكان نفيه للخلاف مع استدراك تردد صاحب الذخيرة وقد عرفت النظر من صاحب ك وحكى عن صاحب المعالم ره ما يعطى الميل الى القول بالطهارة او تردده مبنى على عدهما من جملة القائلين بطهارة جلد الميتة بالدباغ والكلام فيما نحن فيه مبنى على القول بنجاسته الثالث ان الحيوان الطاهر الغير الماكول لحمه اذا ذبح على الكيفية التى توجب جواز اكل لحم ما يؤكل لحمه واستعمال جلده اذا ذبح على تلك الكيفية فالمشهور جواز استعمال جلده من دون توقف على الدباغة وعن السيد ره انه لا يجوز استعمال ذلك الجلد قبلها ووافقه الشيخ ره فى ط وتوضيح المقام يتم بالتعرض للبحث عن ان كل حيوان طاهر عدى الانسان هل يقع عليه الذكاة ام لا وعلى تقدير وقوع الذكاة عليه هل يجوز استعمال جلده قبل الدباغ ام لا فالكلام يقع فى موضعين الاول وقوع الذكاة على الحيوان الطاهر مما عدى الانسان فنقول لا خلاف ولا اشكال فى ان شيئا من الحيوان المحكوم بنجاسته عينا اعنى الكلب والخنزير لا يقع عليه الذكاة كما انه لا خلاف ولا اشكال فى ان الانسان لا يقع عليه الذكاة وانما الكلام فى غير ذلك قال الشهيد ره فى الذكرى الاصح وقوع الذكاة على الطاهر فى حال الحيوة كالسباع لعموم الا ما ذكيتم وقول الصادق ع لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ذكاه الذبح او لم يذكه فيطهر بالذكوة والمشهور تحريم استعماله حتى يدبغ والفاضلان جعلاه مستحبا للطهارة والا لكان ميتة فلا يطهره الدبغ انتهى واعترض صاحب الحدائق ره بان صدر عبارته يشعر بوقوع الخلاف فى تذكية ما ذكر وليس كذلك ومن هنا قال هو ره فى عنوان المسئلة الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب فيما اعلم ان ما عدى الكلب والخنزير والانسان من الحيوانات الطاهرة فانها يقع عليها الذكاة انتهى ولكن حكى فى الحدائق عن العلامة المجلسى ره انه ذكر انه روى فى المحاسن عن اسباط عن على بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن ركوب جلود السباع قال لا باس ما لم يسجد عليه وعن عثمان بن عيسى قال سئلت الصادق ع عن جلود السباع فقال اركبوا عليها ولا تركبوا شيئا منها تصلون فيه ثم قال هذان الخبران يدلان على كون السباع قابلة للتذكية بمعنى جواز الانتفاع بجلودها كما هو المشهور بين الاصحاب قال الشهيد ره انه لم يعلم القائل بعدم وقوع الذكوة عليها سوى الكلب والخنزير واستشكال الشهيد الثانى ره وبعض المتاخرين فى الحكم بعد ورود النصوص المعتبرة وعمل القدماء والمتاخرين بها لا وجه له انتهى وهذا الذى حكاه كما يفيد وجود الدليل كذلك يفيد الخلاف فى الحكم الا ان يقال

ان الخلاف عبارة عن الحكم بما يخالف فلا يشمل الاستشكال هذا وبعد ذلك يبقى الكلام فى ما استند اليه الشهيد ره من الدليل فالرواية لا باس بالاستدلال بها وان لم اجدها مستندة فى كتب الاخبار لكن لا اقل من انجبارها بالشهرة العظيمة ونفى الخلاف واما الاية فلا يخفى ما فى الاستدلال بها لانها غير ناظرة الى تعيين ما يقع عليه التذكية وانما هى ناظرة الى ان العناوين المذكورة فى الاية للحكم عليها بالتحريم يستثنى منها ما استدرك تذكيته واما ان العناوين المذكورة او المستثنى منها اهل هو من قبيل ما له نفس سائلة ام لا او هو من قبيل نوع من الانواع الخاصة كالانعام او غيرها فهى ساكتة عنه فليست مسوقة لاعطاء الاطلاق و صدر الاية حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم ومعنى ما لعله يحتاج الى البيان من مفردات الاية على ما فى كنز العرفان ما اهل به لغير الله اى ما ذبح على اسم الصنم ولم يذكر عليه اسم الله سبحانه والمنخنقة اى المخنوقة التى ماتت بالخنق والموقوذة هى المضروبة بخشب وحجر ونحو ذلك من المثقل حتى تموت عن قولك وقذته اذا ضربته والمتردية هى التى تردت من علو او الى بئر فماتت والنطيحة اى التى نطحتها اخرى فتموت ففعيل هنا بمعنى المفعول والتاء فيه للنقل الى الاسمية وما اكل السبع اى اكل منه السبع وبقى منه بقية فيها حيوة غير مستقرة فان كانت مستقرة جاز اكله بعد التذكية وهو المراد بالاستثناء والتذكية هى قطع الاعضاء الاربعة وهى الحلقوم والمرى والودجان بحديد او ما فى حكمه هذا فى غير الابل واما الابل فذكاتها النحر وهو الطعن فى لبة الوهدة المنخفضة انتهى وعلى ما ذكرناه الاستثناء راجع الى ما اهل به لغير الله الى اخر الاصناف المذكورة الموضع الثانى فى بيان ان ما ذكى من الحيوان الذى لا يحل اكله هل يجوز استعمال جلده قبل الدباغة ام لا قال العلامة ره فى التذكرة اذا ذكى ما لا يحل اكله جاز استعمال جلده بعد الدبغ فى غير الصلوة عند علمائنا اجمع وهل يجوز قبله قال الشيخ والمرتضى رحمهما الله لا يجوز لانهما تزيل العفن والدسومه وقيل بالجواز لان الذكاة تقع عليه فيستغنى بها عن الدباغ لانها لو لم يقع عليه لكان ميتة والميتة لا تطهر بالدباغ انتهى وقال فى لف جلد ما لا يؤكل من الحيوان الطاهر فى حال حيوته كالسباع يطهر بالتذكية ويجوز استعماله قبل الدبغ على كراهية وقال الشيخ والسيد المرتضى لا يجوز استعماله قبل الدبغ انتهى ومقتضى عبارة التذكرة اختصاص عنوان البحث بغير الاستعمال فى حال الصلوة وان عدم جواز استعماله فيها مسلم عندهم وهو كذلك ومقتضى جميع العبارات المذكورة ان محل النزاع هو جواز الاستعمال وعدمه بعد التذكية وان حصول الطهارة فى الجلد بها مفروغ عنه لكن قال فى الحدائق ان ظاهر كلام العلامة ره ان خلاف الشيخ ره والمرتضى ره انما هو فى الطهارة لا فى الاستعمال كما هو المفهوم من كلام غيره قال واما الحيوان الطاهر حال الحيوة مما لا يؤكل لحمه كالسباع فانه يقع عليه التذكية ويطهر الجلد بها وهو قول مالك وابى حنيفة وقال الشيخ والمرتضى لا يطهر الا بالدباغ وبه قال الشافعى واحمد فى احدى الروايتين وفى الاخرى لا يجوز الانتفاع بجلود السباع قبل الدبغ ولا بعده الخ وهو غريب ونحوه كلام المحقق الشيخ على فى شرح القواعد حيث قال بعد قول المصنف ره نعم يستحب الدبغ فيما لا يؤكل لحمه وقيل بالوجوب ومقتضى كلام القائلين به ان الطهارة تحصل بالدبغ وهو مردود لان الطهارة حاصلة بالتذكية اذ لولاها لكان ميتة فلم يطهر بالدبغ قال والاصح عدم الوجوب وان كان العمل به احوط وفيه ان محرر القول بالوجوب لا يستلزم ما ذكره اذ يجوز ان يكون وجوب الدبغ الذى ذهبوا اليه لحل الاستعمال لا ان يدعى ان حل الاستعمال تابع للطهارة فمتى قيل بها جاز الاستعمال ثم يستثنى من ذلك الصلوة اتفاقا انتهى ما فى الحدائق وعبارة الشيخ فى ط تشاهد على ما ذكره من ان مخالفته فى جواز الاستعمال دون الطهارة لانه قال فيه وما لا يؤكل لحمه اذا ذكى لا ينتفع بجلده الا بعد الدباغ الا الكلب والخنزير فانهما لا يطهران بالدباغ وان كان ذكيا ولا يجوز الانتفاع على حال انتهى ثم ان الظاهر من الشهيد ره فى الذكرى والدروس هو التوقف لانه اقتصر فيهما على نقل القولين ولم يرجح شيئا منهما حجة القول بالجواز امران احدهما ما تقدم فى كلام العلامة ره وثانيهما الاخبار منها ما تمسك به العلامة ره فى لف وهو ما رواه الشيخ عن سماعة فى الموثق قال سئلته عن لحوم السباع وجلودها فقال اما لحوم السباع من الطير والدواب فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه ثم قال ره وتسويغ الركوب مطلقا يستلزم تسويغه من غير دبغ وتسويغ غير الركوب ما عدى اللبس حالة الصلوة ومنها ما تمسك به فى لف حيث قال ولان من صور النزاع جلد السنجاب ويجوز الصلوة فيه قبل الدبغ لما رواه على بن ابى حمزة قال سئلت اباعبدالله ع عن لباس الفراء والصلوة فيها فقال لا تصل فيها الا ما كان منه ذكيا قال قلت اوليس الذكى ما ذكى بالحديد فقال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه قلت وما لا يؤكل لحمه

من غير الغنم قال لا باس بالسنجاب فانه ليس مما نهى عنه رسول الله ص اذ نهى عن كل ذى ناب و مخلب و منها ما تمسك به فى الحدائق هنا من روايتى
المحاسن المنقولتين عن العلامة المجلسى ره فى الموضع الاول الى ان قال و من الاخبار فى ذلك ايضا ما ياتى فى كتاب الصلوة من جواز الصلوة
فى الخف اتفاقا و فى جلود جملة من الحيوانات كالفنك و السنجاب و السمور و الثعلب و الارانب و نحوها على خلاف فى ذلك دون اصل الكبر
فانها ظاهرة فى جوازه ثم نقل عن الفقه الرضوى انه قال فيه و لا تجوز الصلوة فى سنجاب و سمور و فنك فان اردت الصلوة فانزع عنك
و قد روى فيه رخصة و اياك ان تصلى فى الثعالب و لا فى ثوب تحته جلد ثعالب و صل فى الخز اذا لم يكن مغشوشا بوبر الارانب و لا تصل فى جلد
ميتة انتهى ثم قال و اطلاق هذه الاخبار شامل للمدبوغ و غيره و به يظهر قوة القول المشهور ثم قال و بالجملة فانه متى ثبت الطهارة با
لتذكية جاز الاستعمال و مدعى الزيادة على ذلك عليه الدليل انتهى و هذا الذى ذكره اخيرا تمسك بقاعدة عدم الدليل دليل العدم
و لا يخفى على من له ادنى انس بصناعة الاصول انه يجرى فى هذا المقام اصالة البراءة ايضا بعد قطع النظر عن الاخبار الموجودة ا
المفيدة للترخيص ثم ان من المجوزين من صرح بكراهة قبل الدبغ و هو مبنى على الخروج من خلاف السيد و حمل دليلهما لو كان على الكراهة
و ان كان صاحب الحدائق ره لم يرتضه كما صرح بذلك فى هذا المقام نظرا الى ان الكراهة من جملة الاحكام الشرعية المتوقفة على الدليل
و لا يحصل بمجرد الحمل و لكن ما ذكروه باب من التسامح فى ادلة السنن و الكراهة و لا اقل من حسن الاجتناب عن الحرمة التى افتى
به فقيه واحد لاحتمال كونه مبغوضا فى الشرع حجة القول بالمنع ما حكاه فى لف من ان الشيخ ره احتج على جواز الاستعمال بعد الدباغ
بالاجماع عليه و انه لا دليل على الجواز قبله و اجيب عنه بقيام الدليل و هو اطلاق الاخبار الدالة على الجواز الشامل لما قبل الدباغ
و يعده الرابع ان مقتضى عبارة المصنف ره توقف استعمال الجلد على ثبوت تذكيته باحد الطرق المفيدة للعلم بها او يقوم مقامها الامارات
الظنية المعتبرة شرعا و لازم ذلك المنع من استعمال ما لم يثبت تذكيته ليبقى مما ذكر سواء علم موته حتف انفه ام جهل الحال و به قطع
جماعة منهم الشهيدان و هما خلافا للمحقق الاردبيلى ره فانه قال فى شرح الارشاد و الظن على ما فهمت من الادلة عدم نجاسة الجلود
و اللحوم من ذى النفس الا مع العلم الشرعى بانها ميتة و لو بكونها فى يد الكفار لما مر يعنى الاصل و عدم العلم بالنجاسة و عدم الاكتفاء
منها بالظن و عدم ازالة اليقين بغيره كما هو المعقول و المنقول فى الاخبار الصحيحة ثم قال و لا استبعد الاكتفاء بالقرائن الدالة على
الذكاة و استعمال المسلم اياها فى المطروحة منها فهى طاهرة انتهى و تبعه فى ذلك صاحب الك فانه قال انه يمكن القول بطهارة الجلد المطروح
كما فى الدم المشتبه بالطاهر و النجس و وافقهما صاحب الحدائق ره احتجوا با امرين احدهما اصالة عدم التذكية و رد بوجوه الاول
ما اورده صاحب الك من ان مرجع الاصل هنا الى استصحاب حكم الحالة السابقة و قد تقدم منا الكلام مرارا و بينا ان الحق ان استمرار
الحكم يتوقف على الدليل كما يتوقف عليه ابتداؤه لان ما ثبت جاز ان يدوم و جاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من دليل و سبب سوى
دليل الثبوت هذا كلامه ره و محصله انكار حجية الاستصحاب و قد اثبتنا فى محله حجيته بما لا مزيد عليه هذا المقام الثانى ما اورده هو
ره ايضا من انا لو سلمنا ان الاستصحاب يعمل به فهو انما يفيد الظن و النجاسة لا يحكم بها الا مع اليقين او الظن الذى ثبت اعتباره
شرعا كشهادة العدلين او بسلم عمومه ثم قال و الحاصل ان الجلد المطروح لما جاز كونه منتزعا من الميتة و المذكى لم يكن اليقين بنجاسة
حاصلا لانتفاء العلم بكونه منتزعا من الميتة فيمكن القول بطهارته كما فى الدم المشتبه بالطاهر و النجس انتهى و لا يخفى ما فيه لانه بعد
تسليم كون الاستصحاب معمولا به لا مجال لرده بانه ظن لم يثبت اعتباره شرعا الثالث ما اورده فى الحدائق بقوله ان مرجع ما ذكروه
من الاصل الى استصحاب عدم الذبح نظرا الى حال الحيوة و فيه بعد الاغماض عما حققناه فى مقدمات الكتاب من ان مثل هذا الاستصحاب
ليس بدليل شرعى انه صرح جمع من المحققين بان من شرط الاستصحاب ان لا يعارضه استصحاب اخر يوجب نفى الحكم الاول فى الثانى
و استصحاب عدم التذكية هنا معارض باستصحاب طهارة الجلد و توضيحه ان وجه تمسكهم بالاصل المذكور من حيث استصحاب
عدم الذبح نظرا الى حال الحيوة و لم يعلم زوال عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا اذ الطهارة لا تكون الا مع الذبح
هكذا قالوا و نحن نقول ان طهارة الجلد فى حال الحيوة ثابتة و لم يعلم زوالها لتعارض احتمال الذبح و عدمه فيتساقطان و يبقى الاصل ثابتا
لا رافع له انتهى و الظاهر انه الى استصحاب الطهارة اشار كلام المحقق الاردبيلى ره فى عبارته المذكورة بقوله و عدم ازالة اليقين بغيره
لكنه لا ينبئ عن حديث المعارضة و انما ينبئ عن الاعتماد عليه فلعل استصحاب عدم المذبوحية حرر عنده بمثل الوجه الرابع الذى نحكيه
عن صاحب الك و فيه ان استصحاب الطهارة اصل حكمى و استصحاب عدم الذبح اصل موضوعى و الثانى سببى مقدم على الاول لكونه مسببا

الرابع ما اورده فى الحدائق ايضا حيث قال ان ما اعتمدوه من الاستصحاب و ان سلمنا صحته الا انه غير ثابت هنا و لا موجود بعد
التحقيق فانه لا معنى للاستصحاب الا ثبوت الحكم بالدليل فى وقت ثم اجراؤه فى وقت ثان لعدم قيام دليل على نفيه مع بقاء الموضوع فى
الوقتين و عدم تغيره فثبوت الحكم فى الوقت الثانى يتفرع على ثبوته فى الوقت الاول و الا فكيف يمكن اثباته فى الثانى مع عدم ثبوته اولا و
استصحاب عدم المذبوحية فى المسئلة لا يوجب الحكم بالنجاسة كما توهموه لان النجاسة لم تكن ثابتة فى الوقت الاول و الا فكيف يمكن اثباته
فى الثانى مع عدم ثبوته اولا و استصحاب عدم المذبوحية لازم لامرين احدهما الحيوة و ثانيهما الموت حتف انفه و الموجب للنجاسة ليس هذا
اللازم من حيث هو بل ملزومه الثانى اعنى الموت حتف انفه فعدم المذبوحية اللازم للحيوة مغاير لعدم المذبوحية حتف انفه و المعلوم
ثبوته فى الزمن الاول هو الاول لا الثانى و ظاهر انه غير باق فى الوقت الثانى انتهى و سبقه الى ذلك الفاضل التونى و محصله عدم بقاء المو
ضوع و قد صرح به فى الوافية حيث قال فى ذيل كلامه ففى الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع و عدمه
هنا معلوم و ليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو فى الدار فى الوقت الثانى باستصحاب بقاء الضاحك
المتحقق بوجود زيد فى الدار فى الوقت الاول و فساده غنى عن البيان انتهى و فيه ان المستصحب انما هو عدم وقوع التذكية الشرعية
على الحيوان و له حكمان باعتبار الحالين فاحدهما الطهارة باعتبار حال الحيوة و الاخر النجاسة باعتبار الحال الذى ليس له فيه روح فالنجاسة
مرتبة على عدم وقوع التذكية على ما ليس له روح و زهوق الروح امر وجدانى فاذا شك فى وقوع التذكية على هذا الموجود لزم الحكم بنجاسته
لان احد الامرين و هو مفارقة الروح قد حصل بالوجدان و الاخر و هو عدم التذكية قد حكم به بمقتضى الاستصحاب و ليس المستصحب عدم
المذبوحية المقيدة بحال الحيوة حتى يلزم من انتفائها مغايرة ما يراد اثباته فى الزمن الثانى لما كان ثابتا فى الزمن الاول و ليس موضوع
المستصحب هو الحيوان المقيد باتصافه بالحيوة حتى يلزم انتفاء موضوعه بل الموضوع هو الجسم و المستصحب هو عدم وقوع التذكية
الشرعية على هذا الجسم و هو امر كلى وحدانى لا يلزم سريان التعدد اليه من جهة كونه صفة للحى فى وقت و للميت فى وقت اخر و الا
لتعدد الاوصاف باعتبار الحالات و الاوقات و لم يبق له مجرى فى الاوصاف و هو خلاف المفروض لان البحث ههنا انما هو على هذا
التقدير الذى هو حجية الاستصحاب فدعوى ان عدم المذبوحية فى حال الحيوة مغايرة لعدم المذبوحية حتف انفه من جهة اختلاف الملزوم بينهما لا
وجه لها الخامس ما اورده بعضهم من ان استصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم موته حتف انفه و ان الثانى لاعتضاده باصالة
الطهارة يترجح على الاول و فيه ان الحرمة و النجاسة حكمان لغير المذكى بالتذكية الشرعية و لو كان انتفاؤها بانتفاء شرط من شروطها دون
الموت حتف انفه الذى هو امر وجودى مضافا الى ان اعتضاد الاصول بعضها ببعض انما يتم على القول باعتبارها من باب الظن دون
التعبد كما هو الحق الذى لا محيص عنه خصوصا بالنسبة الى اصالة الطهارة و اجاب صاحب الجواهر ره بوجه اخر و هو ان موافقة الموت حتف
انفه بعد تحقق خروج نفس الحيوان لمقتضى الاصل فلا ينفى به اذ غيره هو الذى يحتاج الى سبب ايد من تذكية او قتل و نحوهما فى تحققه
بخلافه و اصالة الطهارة مع معارضتها باصالة بقاء شغل الذمة فى مثل العبادة و نحوها مقطوعة باصالة عدم التذكية اذ هى كالوارد
عليها ح على ان نفيها للتذكية بالواسطة بخلاف نفى الطهارة باصالة عدم التذكية فتامل انتهى و ما ذكرناه اولا اولى مما ذكره هو ره
فى اول كلامه و اما ما ذكره من معارضة اصالة الطهارة باصالة بقاء شغل الذمة بالعبادة فهو غير سديد لحكومة الاولى على الثانية و
ثانيهما الاخبار و منها الموثق و ان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى دبره و بوله و شعره و روثه و كل شئ منه جائز اذا علمت انه ذكى قد ذكاه
الذبح و منها الحسن يكره الصلوة فى الفراء الا ما صنع فى ارض الحجاز الا ما علمت منه ذكاته و منها مكاتبة عبد الله بن جعفر هل يجوز
للرجل ان يصلى و معه فارة المسك فكتب لا باس به اذا كان ذكيا فجعل نفى الباس مشروطا بفعلية الذكاة لا بشانيتها حجة القول الثانى
اصالة الطهارة بعد عدم اعتبار الاستصحاب و صحيحة الحلبى صل فيه حتى تعلم انه ميت بعينه و فى رواية اخرى ما علمت انه ميت فلا تصل
فيه هذا ما افاده كلام صاحب الك و تمسك فى الحدائق بالقاعدة الكلية المتفق عليها نصا و فتوى من ان كل شئ فيه حلال و حرام فهو
لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه و كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر ثم قال و من قواعدهم المقررة ان الاصل يخرج عنه بالدليل و ا
الدليل موجود كما ترى فترجيحهم العمل بالاصل المذكور على هذه القاعدة المنصوصة خروج عن جملة من الاخبار كصحيحة سليمان بن
جعفر الجعفرى عن العبد الصالح موسى ع انه سأله عن الرجل ياتى السوق فيشترى جبة فراء لا يدرى اذكية هى ام غير ذكية ايصلى فيها
قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم و ان الدين اوسع من ذلك و بعضهم نقلها

روايات عديدة والتقريب فيها دلالتها على الحل في موضع الاشتباه حتى في الصلوة ثم تمسك بما رواه الشيخ عن السكوني عن الصادق ع
ان امير المؤمنين ع سأل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين قال امير المؤمنين ع يقوم ما
فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم او سفرة مجوسي قال هم في سعة
حتى يعلموا ثم قال وهو صريح في المطلوب ونقل هذه الرواية في البحار من كتاب المحاسن بسنده عن موسى بن اسمعيل بن موسى عن ابيه عن موسى بن جعفر
الحديث الا ان فيه لا نعلم اسفرة ذمي هي ام مجوسي والجواب ان الاستصحاب ما تحقق اعتباره بالاخبار المعتبرة كما حققناه في الاصول
وهو حاكم على اصالة الطهارة واصالة الحل واما صحيحة الحلبي فهي وان كانت معتبرة من جهة السند والدلالة لكنها وردت في السوق وهو
من جملة الامارات لان المراد به سوق المسلمين بقرينة التعارف والمعهودية ومع الاغماض عن ذلك لا تقاوم الاخبار التي استند اليها ارباب
القول الاول لاعتضادها بالشهرة ومخالفة العامة واما الرواية التالية لها فهي ايضا رواية اخرى من الحلبي صحيحة وردت في سوق
المسلمين ومثلهما صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري فانها وردت في السوق كما عرفت متنها واما رواية السكوني فهي مع عدم تحقق
صحتها قد اجاب في الجواهر عن التمسك بها بانه في بلاد الاسلام منها ثم قال بل قد يرشد اليه في الجملة الصحيحة عن حفص بن البختري
قال قلت لابي عبد الله ع رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه قال ينحره ويكتب كتابا يضعه عليه ليعلم من مر
به انه صدقة حيث ظهر منه جواز الاعتماد على القرائن غير اليد اما ما كان مطروحا ولا اثر للاستعمال عليه وكان في يد كافر لم يعلم سبق
يد مسلم عليه او ارضهم وسوقهم وبلادهم فهو ميتة لا يجوز استعماله للاصل وظاهر بعض المعتبرة السابقة انتهى وقد اعترف بدلالة الصحيحة
المذكورة على اعتبار القرائن في كتاب حيث قال ولو دلت القرائن على التذكية فينبغي القطع بالطهارة ويدل عليه ايضا ما رواه ابن بابويه
ره في الصحيح عن حفص بن البختري وساق متن الرواية على ما ذكرها هنا ولا يخفى ان القرائن تكشف عن سبق يد المسلم كما عليه الحال في مورد
صحيحة حفص فان الكتاب المكتوب فيه ان المنحور هدي يفيد ذلك بل يمكن دعوى ذلك في الموجود في بلد المسلمين واذا امكن ان يقع بكونها
امارة مستقلة فما ذكره لا يجدي في اثبات ما ذهب اليه المحقق الاردبيلي ره ومن تبعه نعم هناك اخبار مستفيضة ربما تعطي ذلك لدلالتها
على جواز شراء الجلد والصلوة فيه ما لم يعلم انه جلد ميتة كموثقة سماعة عن اكل الجبن وتقليد السيف في الصلوة وفيه الكيمخت والفراء قال
لا بأس ما لم يعلم انه ميتة قال في الوافي الفراء بكسر العين المعجمة والراء المهملة والمد ما يلصق به ويتخذ من الجلد والسمك انتهى ومكاتبة يونس
عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا اعلم انه ذكي فكتب لا بأس ورواية علي بن ابي حمزة ان رجلا سأل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل
يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال وما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون
ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه لكنها غير مقاومة للاخبار الدالة على اعتبار العلم بالتذكية لموافقتها للشهرة ومخالفتها للعامة
هذا وتوضيح المقام ان حال الجلد ان كان معلوما من جهة التذكية وعدمها فالحكم ظاهر والا فمقتضى الاصل عدم وقوع التذكية التي
هي شرط في الطهارة وتحقق مشروط بالعدم من دون فرق في جريانه بين ما لو كان في يد مسلم او كافر او مجهول الحال في سوق المسلمين او الكفار
من بلد يغلب عليه المسلمون او الكفار او يتساويان او في بلد مجهول الحال او في غير السوق من شيء من اقسام البلد المذكورة او في غير البلد كما
لا فرق بين ما لو اخبر ذو اليد بالتذكية او بعدمها وبين ما لو لم يخبر بشيء من ذلك وبين ما لو كان تحت يد وبين ما لو لم يكن تحت يد
احد بل كان مطروحا في سوق او بلد او بر من اراضي المسلمين او الكفار سواء كان عليه اثر جريان يد عليه ام لا هذا مقتضى الاصل
بحسب الاصل لكن خرج عن تحته موارد منها الجلد الذي تحت يد مسلم فيجوز اخذه من يده وترتيب اثار الطهارة عليه بدلالة الاجماع
القطعي المعلوم من طريقة المسلمين في الاعصار والامصار عليه في الجملة لكن هل يعم غير المؤمن او يختص به اختلفوا فيه على اقوال احدها
ما ذهب اليه جماعة منهم صاحب الرياض ره من اطلاق القول بكون يد المسلم دليلا على طهارة الجلد الذي بيده سواء كان مستحلا للميتة
بالدباغ كما حكي عن الشافعي ام لا كما حكي عن ابن عمر وبعض اخر وسواء اخبر بالتذكية ام لم يخبر وقد تم الاستدلال على هذا القول
بوجوه الاول الاجماع على الحكم كما حكي دعواه عن بعضهم الثاني الاجماع على حل ذبائح العامة مع عدم رعايتهم في الذبح ما يعتبر عندنا من
شروط التذكية المقررة في كتاب الصيد والذبائح الثالث السيرة المستمرة القطعية الرابع لزوم الحرج في الاجتناب عما في يد مستحل الميتة
بالدباغ الخامس الاخبار ومنها صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن الخفاف التي تباع في السوق قال اشتر وصل فيها حتى تعلم
انه ميتة بعينه نظرا الى ان الظاهر ان المراد بالسوق انما هو سوق المسلمين لانه المعهود المتعارف في زمن صدورها ومنها موثقة اسحق

بن عمار هي كالصحيح عن العبد الصالح انه قال لا بأس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال
اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس ومنها الحسن كالصحيح عن ابي عبد الله ع يكره الصلوة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت
منه ذكوته قال في الوافي وذلك لاستحلال غير اهل الحجاز يومئذ الميتة بالدبغ انتهى وفي معنى الاخبار المذكورة غيرها من اخبار سوق المسلم
وارض الاسلام واورد على الاول بان حكاية الاجماع مما لا يعتمد عليه مع مخالفة العلامة ره والشهيد ره مع امكان المناقشة فيها ايضا
بان المصرحين بالتعميم لم يعلم بلوغهم درجة الاستكشاف بقولهم عن رضا الحجة ع فلا يحصل منها الاطمينان وعلى الثاني بان الاجماع
على حل ذبائح العامة لا يجدي فيما نحن فيه لان المستند هناك اصالة صحة الذبح الصادر من المسلم وقد تحقق مباشرته للذبح هناك
بخلاف ما نحن فيه اذ لم يعلم مباشرته للذبح ويمكن دفعه بان مباشرته للبيع هنا معلوم فيحمل على الصحة خصوصا اذا اقترن بالاخبار عن
التذكية فيجري اصالة الصحة في قوله بمعنى كونه صدقا لا كذبا محرما وعلى الثالث بمنع تحقق السيرة على الاخذ ممن علم الاخذ كون الذابح
مستحلا وان تحققت في مجهول الحال من جهة الاستحلال لم يجد فيما نحن فيه وعلى الرابع بان الحرج غير صالح للاستدلال به على تشريع
الحكم وان كان صالحا لسقوط ما لزم منه الحرج وعلى الخامس بان الاخبار المشار اليها وردت في سوق المسلم وثانيها ما صار اليه في المستند
من ان البايع ان كان غير مؤمن وقد وجد من المشركين من يبيع من ذلك الجلد ايضا وجب سؤال البايع قال بعد ذكر رواية اسمعيل بن
عيسى عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسأل عن ذكاته اذا كان البايع غير عارف قال عليكم ان تسألوا عنه
اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه بعد تفسيره بقوله معناها انه عليكم السؤال من المسلم البايع اذا
كان المشركون يبيعون الجلد لا ان المشرك بايعه فلا يدل على خروج ما اخبر البايع المشرك بذكاته عن اصالة عدم التذكية ما لفظه وبعد
يجب سؤال من المسلم ح فلا يجوز الاخذ بدونه الظاهر نعم عملا بالنص بشرط ان يكون المسلم غير عارف اي غير مؤمن كما هو مورد الرواية
ولا يجب السؤال في غير ذلك الى ان قال ولا فرق في جواز الاخذ من غير سؤال في غير مورد الرواية مما يجوز الاخذ منه بين كون الماخوذ
منه ممن يستحل الميتة بالدبغ او لا وفاقا للصريح جماعة مستندين الى اطلاق المستفيضة المتقدمة بل العموم الناشي من ترك الاستفصال في
جملة منها انتهى واراد بالمستفيضة المتقدمة صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري التي عرفت متنها وموثقة سماعة ومكاتبة يونس ورواية
علي بن ابي حمزة ثالثها ما ذهب اليه العلامة ره في التذكرة من ان المسلم الذي هو ذو اليد ان كان غير مستحل للميتة بالدبغ فيده يحكم العلم بالتذكية
وان كان مستحلا فلا عبرة بيده واستشكل في مجهول الحال قال في البحث الثاني من فصل لباس المصلي يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء العلم
بموته ووجوده في يد مسلم لا يستبيح جلد الميتة او في سوق المسلمين او في بلد الغالب فيه المسلمون واستند في الاخير الى ما روي عن العبد الصالح ع
ثم قال وانما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته ليحصل الظن بالتذكية اذ لا فرق في انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم والكافر اذ الاصل
الموت ولا معارض لرجحانه لان من لا يستبيح الميتة فان اسلامه يمنعه من الاقدام على المحرم غالبا ولو جهل حال المسلم فاشكال ينشأ من كون
المسلم مظنة للتصرفات الصحيحة ومن اصالة الموت ولو جهل اسلامه لم يجز استباحته انتهى ومقتضى اطلاق كلامه ره هو عدم جواز الاخذ
من المستحل حتى لو اخبر بالتذكية الا ان يقال ان حكمه فيمن لا يستبيح الميتة بان اسلامه يمنعه من الاقدام على المحرم يشعر بقبول اخبار المستحل
بالتذكية لان اخباره بها مع عدم وقوعها كذب محرم يمنعه اسلامه من ارتكابه ورابعها ما يظهر من الشهيد ره في الدروس من جواز الاخذ
من غير المستحل للميتة بالدباغ ومن مجهول الحال من جهة الاستحلال وعن المستحل اذا اخبر بالتذكية وعدم جواز الاخذ من المستحل اذا لم يخبر
بالتذكية قال في مبحث لباس المصلي وفي حكمه يعني الميتة ما يوجد مطروحا او يؤخذ من كافر او من سوق الكفار او مستحل الميتة على قول الا
ان يخبر بالتذكية فيقبل ويجوز فيما كان في سوق الاسلام او مع مسلم غير مستحل او مجهول الحال في الاستحلال انتهى خامسها ما فصل
في الذكرى حيث قال ولو وجد في يد مستحل بالدبغ ففيه صور ثلث الاولى ان يخبر بانه ميتة فليجتنب لاعتضاده بالاصل من عدم الذكاة
الثانية ان يخبر بانه مذكى فالاقرب القبول لانه الاغلب لكونه ذا يد عليه فيقبل قوله فيه كما يقبل في تطهير الثوب النجس ويمكن المنع لعموم
فتبينوا ولان الصلوة في الذمة بيقين فلا يزول بدونه الثالثة ان يسكت ففي الحمل على الاغلب من التذكية او على الاصل من عدمها
الوجهان ثم ساق رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم ذكرها في طي ادلة القائلين بان دباغ جلد الميتة لا يفيد تطهيره ثم قال وفي
هذا الخبر اشارة الى انه لو اخبر المستحل بالذكاة لا يقبل منه لان المسئول في الخبر ان كان مستحلا فذاك والا فطريق الاولى ثم قال
وعن ابي بصير عنه ع كان علي بن الحسين ع رجلا صردا لا يدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم

ولو علم مغايرا للبلد لا ترجيح انه يجوز الاخذ في السوق من مجهول الاسلام ولا يجوز الاخذ من يد مجهول الاسلام في غير السوق

بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه وكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته ثم قال ره الصرد بفتح الصاد وكسر الراء من يجد البرد سريعا يقال صرد الرجل يصرد صردا فهو صرد ومصراد ثم قال وفي هذا دلالة على جواز لبسه في غير الصلوة وكذا مفهوم خبر محمد بن مسلم السالف لان فيه سئلته عن الجلد الميت ايلبس في الصلوة قال لا ولو دبغ سبعين مرة ثم قال ره ويمكن حمل هذا يعني حديث ابي بصير على ما لم يعلم كونه ميتة ويكون فعل الامام ع احتياطا للدين والمفهوم في السالف ضعيف لان تحريم الميتة يستلزم تحريم وجوه الانتفاع ثم قال تنبيه هذه الصور الثلث اتية في غير المستحل والقبول اذا اخبر بالذكوة اقوى منه في الاول وان كان فاسقا واذا سكت فاولى انتهى والمختار هو القول الاول والعمدة هي الاخبار الواردة في سوق المسلم ولا يرد على التمسك بها ما تقدم ذكره من ان حكمه مغاير لحكم اليد لان النكتة في استدلال ره بهذا القول بتلك الاخبار هي ان سوق المسلم يؤثر كون من فيه من مجهول الاسلام الذي هو ذو يد على الجلد بحكم المسلم والا فالاخذ للجلد لا يأخذ من يد من عداه من المسلمين المكتنفين للسوق فليس هو موضوعا صرفا ولهذا لا يجوز الاخذ في سوق المسلمين من يد من هو معلوم الكفر وحيث لم تكن الاخبار الناطقة باعتبار سوق المسلمين مقيدة بكونهم غير مستحلي الميتة بالدباغ فمن هنا صح لهم ان يتمسكوا باطلاقها في اليد ليشمل ما لو كان مستحلا للميتة بالدباغ وما لو لم يكن كك ويؤيدها السيرة فان الظاهر قيامها على الاخذ من يد المستحل للميتة بالدباغ وغيره ويمكن ان يستفاد مقتضى القول الذي اخترناه من روايتين اخريين احديهما ما رواه في التهذيب عن احمد عن سعد بن اسمعيل بن عيسى عن ابيه قال سئلت ابا الحسن ع عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسأل عن ذكاته اذا كان البايع غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه فانها قد فسرت بوجوه احدها ما صدر من المحدث الكاشاني ره حيث قال بعد ذكرها ما نصه بيان الجبل بالجيم والياء المثناة التحتانية الصنف من الناس وانما يجب السؤال اذا كان البايع مشركا لغلبة الظن ح بانه غير ذكي الا ان يخبر هو بانه من ذبيحة المسلمين فيصير مشكوكا فيه فيجاز لبسه ح حتى يعلم كونه ميتة انتهى وهو مبني على كون المسئول هو المشرك البايع وليس في لفظ الحديث دلالة على ذلك وانما تضمن السؤال عن حال الجلد وهو كناية عن تحقيق حاله وتحصيل العلم به فما ذكره من التعليل بغلبة الظن اجتهاد بدون مستند يصح الركون اليه بل لا يبعد انه اختلط عليه الامر في لفظ الجبل ايضا فانه اسم بموضع وقد حكي عن القاموس ان بلاد الجبل مدن بين اذربيجان وعراق العرب وخوزستان وفارس وبلاد الديلم تنسب اليها حسن بن جبلي انتهى وركاكة التركيب على ما ذكره غير خفي فقد كان اللازم على المعنى الذي فسره به المحدث المذكور ان يقول في سوق الجبل فتدبر ثانيها ما حكي عن المحقق الخوانساري ره من ان المراد به السؤال من المشرك البايع لذلك الجلد لكنه ره لم يحمله على حصول الشك بل قال انه يدل على اعتبار اخبار المشرك البايع لا ح عن طهارته لكونه ذا يد فيستفاد من الحديث بحكم الاولوية اعتبار قول ذي اليد في الطهارة اذا كان مسلما ولو من جملة الفساق بطريق اولى وفيه ما عرفت للاشارة اليه من انه ليس في لفظ الحديث دلالة على كون المسئول هو البايع مضافا الى قيام الاجماع على عدم العبرة بقول المشرك في الاخبار ومع سقوط المنطوق يسقط ما يراد استفادته منه قضاء لحكم التبعية ثالثها ما عرفته من صاحب المستند ره في ذيل القول الثاني من الاقوال المذكورة ويتجه عليه ان ما ذكره من التفسير مبني على كون لفظ ذلك في الحديث اشارة الى امثال الجلد المشتري ونظائره باعتبار اندراجها معه تحت عنوان كلي مشترك بينها وبينه وهو خلاف الظاهر ولكن التحقيق ان لفظ ذلك في الحديث اشارة الى الجلد الشخصي الذي هو بيد البايع وح نقول ان الراوي لما سئل عن حال غير العارف اذا كان بايعا للجلد صرف الامام ع عنان الجواب الى ما هو الواقع الذي هو المناط في حل الشراء وعدمه وهو اسلام البايع وعدمه فقال اذا رايتم المشركين يبيعون الجلد فاسئلوا عن حاله حتى يتحقق لكم كونه مذكى او غير مذكى اي تفحصوا عن حاله من مظان الفحص المفيد للعلم بحقيقة الحال واذا رايتم المصلين يصلون فيه فلا يجب السؤال لان الصلوة علامة الاسلام ومحصله انكم اذا رايتم المسلم يبيعه فلا يجب تحقيق حاله لكونه محكوما عليه بالطهارة ومع كون الاسلام المستدل عليه بلازمه الذي هو الصلوة معيارا ينتفي الفرق بين مستحل الميتة بالدباغ وغيرهم لاشتراك المعيار بين الفريقين الثانية رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته الحديث وتقريب

الاستدلال به خلافا لما عرفته من الشهيد ره في طي كلامه هو انه لو لم يكن يد البايع المشار اليه في الحديث معتبرا لم يصح بيع المشتري من غيره على الوجه الذي اشار اليه في الحديث بان يقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية وذلك لان اصالة عدم التذكية التي حكمها هو اجراء احكام الميتة عليه فح نقول ان معنى قول الراوي فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية هو السؤال عن اخبار المشتري بوقوع التذكية في الواقع على ذلك الجلد ضرورة ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ولا يستفاد من قول المخبر عن الحيوان بانه مذكى الا انه مذكى في الواقع والمفروض عدم علم المشتري بوقوع الذكاة عليه اذ لم يحصل عنده سوى اخبار البايع وهو لا يفيده العلم بالواقع فيكون اخباره بوقوع الذكوة عليه كذبا محرما ولهذا نهى عنه ابو عبد الله ع ورخصه في البيع وان يقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية حتى يكون صادقا في مقالته غير مرتكب للكذب المحرم و يؤيده ما حررناه من البيان ان الراوي لما سئل عن وجه افساد اخباره بوقوع التذكية في الواقع اجاب ع بان الوجه في ذلك استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ووجه التاييد انه ع يشير الى ان البايع الذي اخبر بانه مذكى لعله اراد انه مذكى بالدباغ فكيف يحصل له العلم بالواقع حتى يخبر عنه وعلى فرض انه اراد البايع الاخبار عن قطع الاعضاء الاربعة بشرائطه الشرعية فكيف يحصل للمشتري العلم بكونه مطابقا للواقع فان غاية ما هناك ان يبني على صدقه بحكم اصالة الصحة ومن هنا يعلم ان مناط جواز بيعه ليس هو اخباره لما عرفت فيه من الاحتمال الاول فيكون مناطه مجرد كونه في يد المسلم فيدل اطلاق الرواية على اعتبار يده مطلقا سواء كان مستحل الميتة بالدباغ ام لا لكن لا يخفى ان سند الروايتين لم يبلغ درجة الحجية والاعتبار ولهذا جعلناهما من قبيل المؤيد دون الدليل هذا ويبقى بعد ذلك شيء وهو انه روى في الكافي على ما نقل عنه انه روى فيه عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن مهزيار عن محمد بن الحسين الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع ما تقول في الفرو يشترى من السوق فقال اذا كان مضمونا فلا باس يعني اذا ضمن البايع ذكوته على ما فسره في الوافي فنقول ان مفهومه هو انه اذا لم يكن مضمونا ففيه باس فيلزم تقييد اطلاق الاخبار التي تمسكوا بها للقول المختار وما ايدناه به من الروايتين بما اذا اخبر البايع بالذكاة وكذا يلزم التقييد في السوق والذي يسهل الخطب هو ان عدة الكليني عن سهل بن زياد وان كانت عبارة عن جماعة منهم علي بن محمد بن علان وهو ممن وقع التصريح بتوثيقه في كتب الرجال الا ان سهل بن زياد ضعيف ومحمد بن الحسين بوصف الاشعري غير مذكور فيما وقفت عليه من كتب الرجال ومحمد بن الحسين عاريا عن الوصف المذكور مشترك بين الثقة كمحمد بن الحسين بن ابي الخطاب والضعيف كمحمد بن الحسين بن سعيد الصائغ والممدوح كمحمد بن الحسين بن سعيد الطبري كما في الوجيزة ولم نتحقق في المقام شيئا من المميزات التي ذكرها الشيخ محمد امين الكاظمي ره في هداية المحدثين في تمييز محمد المشترك بين جماعة كثيرة فالرواية ضعيفة ولا جابر لها بل لم يعمل بمضمونها احد نعم انفرد الشهيد ره باعتبار التقييد في خصوص مستحل الميتة بالدبغ وهو ايضا غير موافق لمضمونها لاختلافهما بالاطلاق والتقييد ومنها الجلد الذي يباع في سوق المسلمين ولو كان البايع مجهول الاسلام ويدل عليه الاجماع في الجملة والاخبار الصحيحة منها صحيحة احمد بن ابي نصر البزنطي عن الرضا ع قال سئلته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري اذكي هو ام لا ما تقول في الصلوة فيه وهو لا يدري ايصلي فيه قال نعم انا اشتري الخف من السوق ويصنع لي واصلي فيه وليس عليكم المسئلة ومنها صحيحة الحلبي المتقدمة في اليد ومنها صحيحته الاخرى قلت لابي عبد الله ع الخفاف عندنا في السوق نشتريها فما تقول في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينه ومنها صحيحة الجعفري المتقدم ذكرها في عداد ادلة القول بان الجلد محكوم بطهارته ما لم يعلم كونه ميتة الى غير ذلك من الاخبار واطلاقها وان شمل سوق الكفار ومجهول الحال ايضا الا انهما خرجا بالاجماع وبمفهوم حسنة الفضلاء الثلثة عن شراء اللحم من الاسواق ما يدرى ما يصنع القصابون قال ع كل اذا كان في سوق المسلمين ولا تسئل عنه ولا ضير في كون المسئول عنه خصوص اللحم لعدم الفصل بين الجلد وبينه بل قد يقال ان الظاهر من السوق في الروايات السابقة ايضا هو سوق المسلمين لانه الذي كان متداولا عندهم وان كان قد جعله في المستند محلا للمنع واستدل الشهيد ره في الذكرى على اصل الحكم بالعمل بالظاهر ونفي الحرج وفي الاستدلال بهما اشكال نعم هما صالحان للتاييد ثم ان اطلاق الاخبار المذكورة وان كان شاملا لما يؤخذ من يد الكافر في سوق المسلمين لكن الاجماع اخرجه عن تحت اطلاقها وهل المراد بسوق المسلمين هو السوق الذي اهله المسلمون وان كان في بلدة يغلب فيها الكفار او سوق البلدة التي اهلها المسلمون وان كان اهله ليس منحصرا في المسلمين وكانوا هم والكفار متساوين في العدد او كان الكفار فيه اكثر الظاهر من اللفظ هو الاول لافتقار الثاني الى اضمار البلدة بين المضاف والمضاف اليه وهو خلاف

الظاهر المنساق من اللفظ وعلى هذا فيخرج عن تحت اصالة عدم التذكية ما لو كان الجلد يباع في سوق المسلمين المنعقد في بلدة يغلب فيها الكفار او يتساوى فيها الفريقان فيحكم عليه بالطهارة وهل يعتبر في تحقق موضوعه كون جميع اهله مسلمين او يكفي فيه غلبة المسلمين الظاهر هو الثاني لصدق النسبة الاضافية عرفا وقال الشهيد ره في الذكرى ويكفي في صدق الاسلام غلبة المسلمين لرواية اسحق بن عمار عن العبد الصالح ع قال لا بأس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس انتهى وفيه نظر لان الرواية ليست ناظرة الى حال ارض الاسلام كما هو صريح سؤال الراوي والضمير في قوله ع عليها في الجواب يعود الى ارض الاسلام الا ان يدعى التساوي بين سوق المسلمين وبين ارض الاسلام بحكم تنقيح المناط القطعي الذي هو غلبة المسلمين اينما كانت او يدعى ان المراد بسوق المسلمين انما هو سوق بلد المسلمين ثم انه ره اعتبر في الذكرى كون بايع الجلد في سوق المسلمين غير مستحل قال ره اما ما يشترى من سوق الاسلام فيحكم عليه بالذكوة اذا لم يعلم كون البايع مستحلا والظاهر انه اعتمد في التقييد على عدم ظهور يد المستحل في التذكية والطهارة وعلى انتفاء الحرج عن الاجتناب عن المستحل للميتة بالدباغ كما هو قضية استدلاله على كون سوق المسلمين علامة للتذكية بان الحكم على ما يشترى منها من باب العمل بالظاهر ومقتضى نفي الحرج كما تقدم ولكنك خبير بان اطلاق الاخبار المعتبرة المتقدمة يرده وقد تفطن هو ره في الجملة فقال بعد التمسك لاصل الحكم بجملة من الاخبار ما لفظه وعن علي بن ابي حمزة ان رجلا سأل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال وما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه وفيه دلالة على تغليب الذكوة عند الشك وهو يشمل المستحل وغيره ثم ذكر صحيحة البزنطي المذكورة في صدر هذه المسئلة التي نحن فيها ثم قال وهذا يدل على الاخذ بظاهر الحال على الاطلاق وهو شامل للاخذ من المستحل وغيره ثم قال ويؤيده ان اكثر العامة لا تراعي في الذبيحة الشروط التي اعتبرناها مع الحكم بحل ما يذكونه بناء على الغالب من القيام بتلك الشرائط وايضا هم مجمعون على استحلال ذبايح اهل الكتاب واستعمال جلودها ولم يعتبر الائمة ع ذلك اخذا بالاغلب في بلاد الاسلام من استعمال ما ذكاه المسلمون انتهى ولا يخفى ان ما رواه عن علي بن ابي حمزة ليس فيه تصريح بكون الشراء من السوق وظاهر كلامه ره يعطي انه يريد استفادة قاعدة كلية من الحديث المذكور وهي ان ما شك فيه من جهة وقوع التذكية عليه وعدمه يبنى على وقوعها وطهارة ما شك في وقوعها عليه فيكون مصطلح ما ذهب اليه المحقق الاردبيلي ره وصاحبا ك و ئق بقي هنا شيء وهو انه يندرج تحت حكم السوق ما لو وجد الجلد مطروحا في سوق المسلمين مقتضى ظاهر عبارة التذكرة في بادي النظر و لانه كما عرفتها في البحث عن اليد متضمنة لوجود الجلد في سوق المسلمين وهو يعم المطروح فيه والماخوذ من يد مجهول الاسلام فيه لكن ظواهر الاخبار لا تساعد عليه لكون المفروض فيها الشراء من سوقهم فيختص حكمها بما لو كان في يد انسان بل يمكن دعوى اختصاص عبارة العلامة ره بذلك نظرا الى كون المراد بوجوده في السوق وجوده على الوجه المتعارف المعهود وهو كونه في يد انسان وكيف كان فلم يقم عندنا دليل على اخراج المطروح في السوق عن تحت حكم اصالة عدم التذكية فتدبر ومنها الجلد الذي وجد في ارض الاسلام او ارض كان يغلب فيها المسلمون على الكفار وان لم يكن في السوق ولا في البلد قال في المستند مشيرا الى الحكم والى الحجة وكذا اخرج يقينا عن تحت اصالة عدم التذكية بمنطوق الصحيح يعني رواية اسحق بن عمار المتقدم ذكرها في كلام الشهيد ره ما وجد في ارض المسلمين او ارض كان الغالب عليها المسلمون وان لم يكن في السوق انتهى والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في اصل الحكم ولكن الاستدلال عليه بمتن الرواية المذكورة بظاهرها غير سديد لان السؤال انما هو عن الفرد المصنوع في ارض الاسلام وكان مصنوعا في ارض الاسلام امر وكونه يباع في دار الاسلام في حقا نعلم قطعا انها مصنوعة في بلاد الكفر ونجد عكس ذلك فيدبغ جلود البهم وتنقل الى بلاد الكفر فاذا وجد شيء منها هناك مطروحا او في يد مجهول الاسلام فقد علم انه صنع في ارض الاسلام وقد يوجد في ارض الاسلام في يد مجهول الحال مع عدم العلم بكونه مصنوعا في ارض الاسلام وقد يوجد فيها مع عدم كونه تحت يد احد ولا كونه في معرض البيع ومحل البحث ما يعم الجميع والاستدلال بالحديث المذكور وغيره واف بذلك كله وقد تقدم البحث عن اليد عبارة العلامة ره في التذكرة حيث قال يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء العلم بموته ووجوده في يد مسلم لا يستبيح جلد الميتة او في سوق المسلمين او بلد الغالب فيه المسلمون انتهى الا ان يكون مراده ره وجوده في يد مجهول الاسلام في بلد يغلب فيه المسلمون وح فيختص عنوان المسئلة بما اذا كان تحت يد شخص مجهول الاسلام ومع ذلك لا يفي لفظ الحديث المذكور بالدلالة على طهارة ما اذا لم يعلم كونه قد صنع في ارض الاسلام الا ان يدعى ان المناط في الطهارة غلبة المسلمين

يعني

بمعنى كون الجلد مضافا الى بلدة او ارض غالب اهلها المسلمون اما بوجوده فيها او بكونه مصنوعا فيها واعلم ان غلبة المسلمين في السوق وغلبتهم في ارض او بلدة قد تجتمعان كما اذا كان سوق المسلمين في بلد الاسلام وقد تفترقان فيفترق غلبة المسلمين في السوق فيما اذا كان الغالب على اهل البلد هم المسلمون دون السوق ويفترق غلبتهم في البلد عن الغلبة في السوق فيما انعقد سوق المسلمين في بلد غالب اهله الكفار وحسنة الفضلاء المتضمنة لقوله ع كل اذا كان في سوق المسلمين ولا تسئل عنه وصحيحة اسحق بن عمار متفقان على الطهارة في القسم الاول واما القسم الثاني فمقتضى حسنة الفضلاء هو عدم الطهارة فيه لان مفهومها هو انه اذا لم يكن في سوق المسلمين فلا تأكل منه و مقتضى صحيحة اسحق بن عمار هو الطهارة بدلالة منطوقها الذي هو قوله ع اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس واما القسم الثالث فالامر فيه بالعكس فان مقتضى حسنة الفضلاء فيه هو الطهارة ومقتضى صحيحة اسحق بن عمار هو عدمها لانتفاء غلبة المسلمين على البلد فقد تعارضتا في مادة الافتراق وتوافقتا في مادة الاجتماع ولا يتوهم ان هذا مناف لما تداول بين علماء الاصول من ان العامين من وجه انما يتعارضان في مادة الاجتماع دون مادتي الافتراق لان ذلك انما هو فيما اذا كانا متخالفين في الحكم اثباتا ونفيا كما في مثل قولنا اكرم العالم لا تكرم الفاسق واما اذا كانا متوافقين فيه كما في مثل قولنا اكرم العالم اكرم العادل فانهما يتعارضان بناء على القول بحجية مفهوم الوصف في مادتي الافتراق فان مفهوم الاول لا تكرم غير العالم ومقتضاه عدم اكرام العادل الجاهل وقد نطق قولنا اكرم العادل بايجاب اكرامه ومفهوم الثاني لا تكرم غير العادل ومقتضاه عدم اكرام العالم الفاسق وقد نطق قولنا اكرم العالم بايجاب اكرامه وكيف كان فالمرجع في مورد التعارض هو اصالة عدم التذكية وذكر صاحب المستند هيهنا احتمال الرجوع الى اطلاقات السوق الغير المقيد فيها بكون السوق للمسلمين ونفى عنه البأس بناء على ما عرفت حكايته من المنع والانكار على ما قيل من ان الظاهر من لفظ السوق حيث ورد مطلقا انما هو سوق المسلمين وهو غريب لانه اعترف بكون تلك الاطلاقات مقيدة بمفهوم قوله ع في حسنة الفضلاء كل اذا كان في سوق المسلمين ولا تسئل عنه ثم ان هذا كله انما هو بناء على ما اوحى اليه صاحب المستند من ملاحظة التعارض بين دليل السوق ودليل الارض الغالب عليها المسلمون مع ما يتجه عليه من ان الاول هو الحسنة وهي لا تصلح لمعارضة الثاني على مذاقه لانه صرح بصحته والذي يقتضيه التحقيق ويرتضيه النظر الدقيق هو ان الاول قد دل على سببية سوق المسلم للحل والطهارة والثاني قد نطق بسببية الارض التي غالب اهلها المسلمون لهما فيدخل ما نحن فيه تحت باب تعدد الاسباب كما لو قيل ان بلت فتوضأ وقيل في خطاب آخر ان نمت فتوضأ وهكذا فكما انه لا يبقى هناك ان مفهوم الاول هو قولنا ان لم تنم فلا يجب عليك الوضوء يعارض منطوق الثاني وكذا العكس وهكذا في الثالث اذا كان هناك ثالث وانما يقال انه يستفاد بعد ملاحظة الخطابات ان النوم احد اسباب نقض الطهارة وان كلا منها سبب له وهو انه لا يلاحظ بالنسبة الى كل منها افادة المفهوم وانه يكون المفهوم بعد ضم بعضها الى بعض هو انه لو لم يحصل شيء منها لم ينتقض الطهارة فكذا هيهنا نقول ان سوق المسلمين احد اسباب الحل والطهارة وكذا الارض التي غالب اهلها المسلمون فانهما يحقق تحقق المسبب واذا انتفى الجميع انتفى فسوق المسلمين اذا كان في بلدة تغلب فيها المسلمون موجب لطهارة الجلد الماخوذ من يد مجهول الحال والبلدة التي يغلب فيها المسلمون سبب لطهارته وان اخذ في سوق يغلب فيه الكفار ثم ان هذا كله بناء على ان يكون المراد بصحيحة اسحق بن عمار كون غلبة المسلمين في بلد البيع هو المناط في الحكم بالحل والطهارة واما بناء على ان يكون المراد به هو كون المناط غلبة المسلمين في بلدة يصنع فيها الجلد فيعلم الحال بالمقايسة على ما قررناه تنبيهات الاول ان ما قررنا من معارضة دليل غلبة المسلمين في البلد لدليل سوق المسلمين انما هو على ما حققناه من معنى سوق المسلمين وهو ان يكون غالب اهله المسلمون واما على تقدير ان يكون المراد به سوق بلد يغلب فيه المسلمون على الكفار فلا تعارض الثاني ان ما وجد من الجلد مطروحا في ارض يغلب فيها المسلمون هل يحكم عليه بالحل والطهارة ظاهر عبارة التذكرة المتقدم ذكرها ذلك ولكن لم يقم عليه دليل فيقتصر الحكم بما اذا اخذ من يد المجهول الاسلام هناك ويحتمل ان يكون المراد بعبارة التذكرة ايضا هذا المعنى ورواية السكوني المتقدم ذكرها الواردة في السفرة الملتقطة من الطريق وان كان مقتضاها الطهارة فانها لم يبلغ سندها مرتبة الحجية ومع ذلك فدلالتها على الطهارة انما هي من باب انهم في سعة حتى يعلموا لا من باب كون اللحم قد وجد في ارض يغلب فيها المسلمون فهي مما اعرض عنه اكثر الاصحاب بل نقول ان صحيحة حفص بن البختري الواردة في الهدي الذي عطب تشعر بانه لا عبرة بارض المسلمين من حيث هي لانه ع امر فيها بان يكتب كتابا يضعه عليه ليعلم من مر به انه صدقة ولو كانت ارض المسلمين بمجردها كافية في الحكم بالحل والطهارة لم يكن حاجة الى ان

يكتب

يكتب كتابا يضعه عليه ليكون كاشفا عن سبق يد مسلم عليه الا ان يقال ان كتابة الكتاب بما هي لا اعلام كونه صدقة حتى يجري من يمر عليه احكامها كما علّلها به ذلك وليست للاعلام بالتذكية هذا ولكن الانصاف انها ليست بظاهرة لاحتمال ان المقصود بالتعبير بانه صدقة هو الا الاحتراز عن كونه ميتة نعم لو ادعى ان المستفاد من صحيحة ابن الحجاج هو ان غلبة المسلمين امارة الطهارة ايما وجد كان مقتضاها الحكم بالطهارة ح الثالث انه قال في المستند وكذا خرج بعض عن تحت اصالة عدم التذكية ما يؤخذ من يد مجهول الحال مط اذا اخبر بالتذكية برواية الاشعري ما تقول في الفرو يشترى من السوق قال اذا كان مضمونا فلا باس ثم قال ولا ضير في تعارضها مع الحسنة لايجابه الرجوع الى عموما جواز الاخذ من السوق مع ان الظاهر من قوله ولا تسئل عنه انه اذا اخذ من غير سوق المسلمين مع السؤال والاخبار بالتذكية لم يكن فيه باس بل لولا الاجماع على عدم جواز الاخذ من الكافر لقلنا بجواز الاخذ منه مع ضمانه لتلك الرواية انتهى ومقتضى سابقة هذه العبارة هو ان يكون المراد بقوله مطلقا التعميم بالنسبة الى السوق وغيره لانه قال قبلها وكذا خرج بمنطوق الصحيحة يعني صحيحة ابن الحجاج ما اخذ في ارض المسلمين او ارض كان الغالب عليها المسلمون وان لم يكن في السوق ولا يعارضه مفهوم الحسنة اذ المحكوم عليه فيهما ما يشترى من الاسواق ثم ذكر العبارة التي حكيناها اولا ولكن رواية الاشعري لا تساعد على هذا المدعى لانها وردت في السوق الا ان يقال انه لا يرى انصراف السوق الى سوق المسلمين فيشمل السوق المذكور في رواية الاشعري سوق المسلمين والكفار ومجهول الحال فاذا جاز الشراء من يد مجهول الحال في سوق الكفار كما هو مقتضى اطلاق السوق في الرواية جاز الشراء في غير سوق الكفار قطعا مما ليس بسوق لعدم كون حكمه اشد من حكم سوق الكفار ويمكن ان يقال ان مراده ره بقوله مطلقا هو الاطلاق بالنسبة الى سوق المسلمين نظرا الى ان مراده بالسوق في قوله وان لم يكن في السوق في سابقة العبارة هو سوق المسلمين فيكون مراده خروج الاخذ من يد مجهول الحال وان لم يكن في سوق المسلمين وكيف كان فيعارضها مفهوم الحسنة بالنسبة الى سوق غير المسلمين لانها افادت عدم الاذن في الاكل اذا لم يكن في سوق المسلمين وهذه الرواية افادت جواز الاخذ من السوق مطلقا مع اخبار البايع بالتذكية فيرجع عموما جواز الاخذ من السوق والوجه في ذلك ان النسبة بين الحسنة وبين هذه الرواية هي العموم من وجه لتقييد الاولى بسوق المسلمين مع كونها اعم مما اخبر فيه البايع بالتذكية وعدمه وتقييد الثانية باخبار البايع بالتذكية مع كونها اعم من كونه في سوق المسلمين وغيره فتتعارضان في صورة كون البايع المجهول حاله في سوق الكفار مع الاخبار بالتذكية لان مقتضى الاولى هو عدم جواز الاخذ ومقتضى الثانية جوازه فيرجع الى عمومات جواز الاخذ من السوق هذا ولكنك خبير بسقوطه اما اولا فلما عرفت فيما تقدم من ان عمومات السوق مخصصة ولم يعمل بها احد في غير سوق المسلمين فلا وجه للرجوع اليها واما ثانيا فلان مقتضى هذه الرواية بدلالة مفهومها هو انه اذا لم يكن مضمونا في سوق المسلمين ففيه باس فلا بد من الالتزام بالتقييد في سوق المسلمين ايضا ولا يقول به احد واما ثالثا فلان سند الرواية لم يبلغ درجة الحجية والاعتبار كما عرفت فيما تقدم **قوله** ويستحب اجتناب ما لا يؤكل لحمه حتى يدبغ بعد ذكاته قد تقدم الكلام في ذلك **قوله** ويستعمل من اواني الخمر ما كان مقيّرا او مدهونا اي بدهن يقويه ويمنع من نفوذ الخمر في مسامه كالدهن الاخضر والحكم بطهارة ما هذا شانه بالغسل وجواز استعماله بعد ذلك في المايع والجامد ثابت باجماع العلماء كما عن المعتبر والمنتهى بل لا يختص الحكم المذكور بالمقير والمدهون فيجري في كل ما كان صلبا يمنع من نفوذ الخمر الى باطنه فالمذكور في كلام المصنف ره انما هو من باب المثال **قوله** ويكره ما كان خشبا او قرعا او خزفا غير مدهون هذه المذكورات انما هي من باب المثال لكل ما كان رخوا لا يمنع من نفوذ الخمر فيه وما ذكره المصنف ره من الكراهة انما هو احد القولين في المسئلة وهو الذي ذهب اليه الشيخ ره في ط حيث قال واواني الخمر ما كان قرعا او خشبا منقورا روى اصحابنا انه لا يجوز استعماله بحال وانه لا يطهر وما كان مقيرا او مدهونا من الجرار الخضر او زقا فانه يطهر اذا غسل سبع مرات حسبما قدمناه وعندي ان الاول محمول على ضرب من التغليظ والكراهة دون الحظر انتهى و حكي عن ابن ادريس ره وجماعة من الاصحاب بل وصفه في كشف اللثام بانه مشهور والقول الاخر ما حكاه في لف عن ابن البراج ره وحكي عنه وعن ابن الجنيد ره وفي كشف اللثام عنهما وعن الشيخ ره في النهاية باختلاف من الحاكين في التعبير ففي لف بعد نقل عبارة ط ما نصه وقال ابن البراج ره لا يجوز استعماله غسل او لم يغسل انتهى وفي ك بعد حكاية القول الاول عن الشيخ ره وابن ادريس ره والمصنف ره وجمع من الاصحاب ما لفظه وقال ابن الجنيد ره وابن البراج ره ما ليس بصلب من اواني الخمر كالقرع والخشب لا يطهر بالغسل ولا يجوز استعماله فيما يفتقر الى الطهارة غسل او لم يغسل انتهى وفي كشف اللثام بعد قول العلامة ره في القواعد انية الخمر

من القرع والخشب والخزف كغيره جعل وجه الشبه حصول التطهر بالماء ثم حكى في مقابله خلاف الشيخ ره في النهاية وابني الجنيد والبراج فيحصل من جميع ذلك ان عدم جواز الاستعمال المذكور في هذا القول انما هو من جهة عدم قبول المحل للطهارة لا انه بعد حصول الطهارة ايضا لا يجوز استعماله وهذا ما يأتي من الوجه الاول من وجهي حجة القول الثاني حجة القول الاول امور الاول ما ذكره في ك من ان الواجب ازالة النجاسة المعلومة وقد حصل بالغسل لان الماء اسرع نفوذا من غيره فيغلب وصوله الى ما نفذ اليه الخمر ثم قال واما كراهة استعماله فلورود النهي عنه وللتفصي من الخلاف والى هذا الوجه يرجع ما ذكره في لف بقوله لنا انه بعد الازالة لعين النجاسة يرتفع المانع من الاستعمال فيكون سائغا وما في كشف اللثام من اصل زوال النجاسة بزوال عينها مع رواية المامور بها من الغسل الثاني ما ذكره في كشف اللثام من عموم ادلة ادلة الطهارة الثالث ترك الاستفصال في موثقة عمار وسئلة عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل وماء او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات والموثق عن ابي عبد الله ع في الاناء يشرب فيه الخمر فقال تغسله سبع مرات وكذا الكلب وغير ذلك عن الاخبار حجة القول الثاني كما نقله في لف عن ابن البراج امران احدهما ان للخمر حدة ونفوذا فتستقر اجزاؤه في باطن الاناء ولا ينالها الماء وثانيهما صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع انه قال نهى رسول الله ص عن الخشب والمزفت وقول الصادق ع لابي الربيع الشامي نهى رسول الله ص عن الدباء المزفت والحنتم والنقير قال وما ذلك قال الدباء القرع والمزفت الدنان والحنتم جرار خضر والنقير خشب كان اهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها واجيب عن الاول اولا بمنع عدم زوال عين الخمر بالماء فانه الطف فينفذ فيما نفذت فيه وثانيا بان ذلك لا ينافي طهارة الظاهر وجواز استعماله الى ان يعلم ترشح شيء من اجزاء الخمر المستكنة في الباطن اليه وعن الثاني اعني الخبرين بان النهي فيهما عن ذلك لا يتعين كونه للنجاسة اذ من الجائز ان يكون لاحتمال بقاء شيء من اجزاء الخمر في باطن ذلك الاناء فيتصل بالماكول والمشروب ولا يخفى ان مقتضى هذا الجواب كون النهي للتنزيه ويؤيده ان المزفت من قبيل المدهون فيكون صلبها لا يسري النجاسة الى اعماقه فلا يكون النهي المتعلق به وبالخشب معا للتحريم وانتصر في كشف اللثام لاصحاب القول الثاني فقال ولهم ان يقولوا انما ينفذ يعني الماء اذا لم يكن قد استقر جرم الخمر المانع من نفوذه واما مع استقراره في مسام الاناء فيكون مانعا من نفوذ الماء قطعا ثم قال واما الخبران فهما خاصان فليقيد بهما على العموما هذا مع اصل بقاء النجاسة انتهى ولا يخفى ان مجرد كون الخبرين خاصين لا يقتضي ثبوت مؤدى القول الثاني وهو عدم الطهارة بعد قيام احتمال الكراهة فيهما الا ان يقال انها معنى مجازي للنهي فلا عبرة بمجرد قيام احتماله لاندفاعه باصل الحقيقة فيكون النهي للتحريم ومقتضاه النجاسة لكن قد عرفت تاييد ارادة الكراهة من النهي بوجود المزفت في الروايتين وانه من قبيل ما هو صلب هذا وتحرير المقام على ما عرفت هو الذي يعطيه كلماتهم ولكن صاحب المستند ره جعل الاقوال في المسئلة ثلثة احدها ان اواني الخمر قابلة للتطهير جائز استعمالها بعده مطلقا ووصفه بالشهرة ثانيها ان الصلب منها يطهر وان غير الصلب منها لا يطهر لنفوذ النجاسة في اعماقه فلا يقبل التطهير اصلا ونسب هذا القول الى ابن الجنيد ره ثالثها ان غير الصلب منها لا يجوز استعماله وان غسل وحكاه عن ابن البراج ره والشيخ ره في مشارب النهاية والتحقيق ان تحرير المسئلة منهم بالنظر الى الصغرى ليس على ما ينبغي كان اللازم ان يحرر المقال بالنسبة الى الحكم الكبروي فيقال ان تطهير المتنجس يدور مدار وصول الماء المطهر له الى المحل الذي انتهى اليه النجاسة فان لم تتجاوز الظاهر كان المتنجس هو وحصل زوالها بغسله وان تجاوزه الى الباطن حصل زوالها بالوصول الى ذلك المحل فان وصل اليه حصلت الطهارة بقول مطلق والا حصلت بالنسبة الى ما وصل اليه الماء من الظاهر وحده او شيء من الباطن ثم ان جواز استعمال ذلك الاناء مع الرطوبة يدور مدار عدم السراية فان لم يسر النجاسة من الباطن الى المحل الاسفل من الظاهر جاز استعماله فيما يشترط فيه الطهارة والا فلا **قوله** ويغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا اولهن بالتراب على الاصح قال في الصحاح ولغ الكلب في الاناء يلغ ولوغا اي شرب ما فيه باطراف لسانه انتهى وقال ابن الاثير في النهاية وفيه يعني في الحديث اذا ولغ الكلب في اناء احدكم اي شرب منه بلسانه يقال ولغ يلغ ويلغ ولغا وولوغا واكثر ما يكون الولوغ في السباع انتهى وقال في المصباح المنير ولغ الكلب يلغ ولغا من باب نفع وولوغا شرب لسقوط الواو كما في يقع وولغ يلغ من بابي وعد وورث لغة انتهى وقد علم من ذلك معنى الموضوع واما حكمه فالكلام فيه من جهتين الاولى في عدد الغسلات وقد صرح المصنف ره بانها ثلث وحكي عليه الاجماع من ف والانتصار والغنية والمنتهى والذكرى الا ان المحكي عن المنتهى انه استثنى فيه ابن الجنيد ره فقال واختلف العلماء في العدد فقال

علماؤنا اجمع الا ابن الجنيد ره انه يجب غسله ثلث مرات احديهن بالتراب انتهى وذهب ابن الجنيد ره كما عرفت الى انها سبع قال فيما نقل عنه ما
لفظه والاولى اذا انجست بولوغ الكلب وما يجرى مجراه غسل سبع مرات اوليهن بالتراب ومال اليه من المتاخرين المحدث الكاشانى ره قال
فى المفاتيح ويجب فى ولوغ الكلب ان يغسل بالتراب ثم بالماء مرتين عند الاكثر كما فى الصحيح ولفظ مرتين ليست فى كتب الحديث المتداولة
وان نقل فى المعتبر والاسكافى اوجب السبع احديهن بالتراب للموثق وغيره ولا يخلو من قوة انتهى حجة القول الاول وجوه احدها
ما تمسك به فى الجواهر من دعوى الاصل فى نفى الزوايد هنا وقربه بعض من تقدم عليه بان الواجب ازالة عين النجاسة بالماء الطاهر
وهذا المعنى يحصل بالثلث والاصل برائة الذمة من الزوائد واعترض عليه فى الذخيرة بانه لا يدل على وجوب الثلث انتهى ويدفعه
انه وان كان ما ذكره حقا بالنسبة الى اثبات تمام المطلوب بالاصل الا ان الثلث لما كانت مسلمة وكان البحث بالنسبة الى الزيادة فى مقابلة ابن
الجنيد ره لم يكن فى التمسك بالاصل اشكال من هذه الجهة وكانه على هذا اشار صاحب الجواهر ره بالتقييد بقوله هنا ومعلوم ان الاصل هو
المعتمد بعد استضعاف مستند ابن الجنيد ره وفرض المورد خاليا عن الدليل لا يقال انه بعد فرض المورد خاليا عن الدليل يكون اللازم هو الرجوع
الى استصحاب النجاسة الى ان يثبت المزيل لانا نقول ان مراد مقرر وجه التمسك بالاصل هو ان القدر الثابت من وجوب ازالة النجاسة هو وجوب
ازالة عينها بالماء الطاهر ولم يثبت ما زاد على ذلك وقد حصل ما علم ثبوته بالثلث وح ان اريد استصحاب عين النجاسة اندفع بالعلم بارتفاعها
وان اريد استصحاب بقاء اثرها فهو عبارة عن عدم جواز الاستعمال فى الصلوة وفى الاكل والشرب والمفروض ان القدر الثابت من المنع عن
استعماله انما هو ما قبل غسله بالماء فالتكليف بعدم جوازه بعد الغسل لم يتحقق وقوعه اولا ولكن لا يخفى ان هذا انما يتم على مذهب من يرى ان
النجاسة عبارة عما يجب ازالته للصلوة والاكل والشرب اما اذا قلنا بانها عبارة عن قذارة معنوية كان الاستصحاب جاريا ولزم ان يكون
هو المرجع كما هو المختار ثانيها الاجماع الذى تقدم حكايته عن جماعة ثالثها صحيحة ابى العباس الفضل عن ابيعبدالله ع فى حديث انه سئله عن
الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين والاستدلال بها يتم بالتعرض لامرين الاول
انه وقع الكلام فى ثبوت لفظ مرتين بعد قوله ثم بالماء فى الحديث قال المحقق الاردبيلى ره نقل فى المنتهى وغيره ثم بالماء مرتين والذى فى بعض ما عندى
فى موضعين بالماء فلو ثبت الزيادة لكان الغسل بالماء مرتين متعينا والا فالمرة والظاهر الوجود لنقل العلامة الشهرة وكانه لا خلاف فى ذلك انتهى
انتهى وبمعناه صاحب الحدائق فانه بعد ذكر الصحيحة المذكورة بدون قيد مرتين فى اخرها قال كذا وجدته فيما وقفت عليه من كتب الاحاديث ونقله الشيخ ره
فى مواضع من كتب العلامة ره فى كتب الاخبار المشهورة فى المعتبر نقله بزيادة لفظ مرتين بعد قوله ثم بالماء وقلده فى ذلك من تاخر عنه
ولا يبعد ان تكون الزيادة وقعت سهوا من قلم النساخ ومقتضى اطلاق الامر هو الاكتفاء بالمرة الواحدة بعد التعفير الا ان ظاهر
المنتهى وصريح الذكرى انعقاد الاجماع على تعدد الغسل بالماء فان تم فهو الحجة والا امكن الاجتزاء بالمرة لحصول الامتثال انتهى واعترضه
فى الحدائق بعد نقل كلامه بان ذكر المرتين لو اختص بمن تاخر عن المحقق ره تم ما ذكره ولكنه موجود فى كلام المتقدمين كالشيخين والصدوقين
والمرتضى وغيرهم واما ما ادعاه من السهو فى النقل فقد اجاب عنه شيخنا البهائى فى الحبل المتين بان عدم اطلاعنا على هذه الزيادة فى الا
الاصول المتداولة فى هذا الزمان غير قادح وان كلام المحقق ره فى المعتبر يعطى انه نقل بعض الاحاديث المذكورة من كتب ليست فى ايدى
اهل زماننا اسماؤها ككتب الحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابى نصر والحسين بن سعيد والفضل بن شاذان وغيرهم ولعله نقل
هذه الزيادة من بعض هذه الكتب انتهى وهو جيد ويؤيده ما عرفت من تصريح اساطين الفرقة الناجية بذلك ووجود ذلك فى كتاب
الفقه فلا مجال للتوقف انتهى ما فى الحدائق والانصاف ان وقوع الزيادة بعيد على خلاف النقيصة خصوصا من مثل المحقق ره الذى ينقل عن
نفس الاصول بلا واسطة ونقله حجة بالنسبة الينا واحتمال زيادته سهوا منفى بالاصل معارض باحتمال الحذف عن غيره الذى هو اقوى عند
تعارضهما مضافا الى ما قيل من كونه مؤيدا بوجوده فى الفقه الرضوى وفى غوالى اللئالى واما ما ذكره صاحب الحدائق ره من التائيد بان
القول بالمرتين موجود فى كلام المتقدمين فلا يصلح مؤيدا لان وجود القول به لا يستلزم كونه مستندا الى هذه الصحيحة بخصوصها ومنه يظهر
سقوط ما فى الجواهر من انه يؤيده وجود ذلك فى لسان القدماء من الاصحاب حتى ان الشيخ الذى روى الرواية بدون ذكر المرتين حكى الاجماع
على وجوبها بل لم يفت احد بالاكتفاء بالمرة بل لعل ذلك مخالف لشعار الشيعة انتهى ووجه السقوط ان قيام الاجماع على المرتين او كون الا
الاكتفاء بالمرة مخالفا لشعار الشيعة لا يستلزم كون لفظ المرتين مذكورا فى الصحيحة غاية ما هناك انها تكون من جملة الاخبار المطلقة
ويكون الاجماع مقيدا لها ومثل ذلك غير عزيز ومن ذلك يظهر ايضا سقوط ما ذكره من التائيد بوجه اخر وهو ان الاكتفاء بالمرة مخالف

لما يظهر من الاخبار من شدة نجاسة الكلب بل هى اشد من البول الذى وجب فيه التعدد هذا ما ذكره ره ووجه السقوط ما عرفت من ان ثبوت
الحكم المفيد بالاجماع لا يستلزم كون لفظ الخبر ايضا مقيدا الثانى ان المحقق الاردبيلى ره فى دلالة الصحيحة المذكورة كلاما ينبغى ذكره
قال ره واعلم انى ما رايت الولوغ الا فى مرسلة حريز عمن اخبره عن ابيعبدالله ع قال اذا ولغ الكلب فى الاناء فصبه وليس فيه وجوب الغسل
فضلا عن التراب والتعدد فما اعرف حجة خبيا الاصحاب وينبغى التعبير بفضل الكلب كما فى رواية الفضل لا بولوغه قال فى القاموس ولغ
الكلب فى الاناء وفى الشراب شرب ما فيه باطراف لسانه او ادخل لسانه فيه فحركه والظاهر انه لا يريد بمجرد مراعاة لفظ الدليل الذى هو صحيحة
الفضل بل اراد ترتب الاثر وحصول التفاوت فى الحكم وذلك لان لفظ الولوغ مما اختلف فى معناه كما يدل عليه عبارة القاموس حيث فسره
بالمعنيين وعطف ثانيهما على الاول بلفظ او فان المنقول والمفهوم من طريقته هو انه اذا عطف المعنى الثانى على الاول بلفظ او كان
ذلك اخبارا عن وقوع الخلاف فى معناه فلا يكون لفظ الولوغ من جهة وقوع الخلاف فى تفسيره وافيا بما هو الواقع فى النص لانه على
المعنى الثانى لا يصدق على الماء الذى فى الاناء بعد ادخال الكلب لسانه وتحريكه فيه انه فضله بخلاف ما لو شرب منه بطرف لسانه او بفمه بوضع
شفتيه فى الماء ومصه كما لو كان مقطوع اللسان فانه يصدق على الماء انه فضله فيجب مراعاة لفظ الدليل واتباع مؤداه وكذا لا يصدق على الماء
انه فضله لو اراد الولوغ فاصاب لسانه الماء وزجره زاجر فلم يتحقق منه الشرب المعهود منه المعبر عنه بالولوغ وكذا الحال فى لطع الاناء الملطخ
بشئ من الدسومة او الطعام المتعلق به وافق ما حصل عنهم للنص من هذه الجهة عبارة الصدوق ره المنقولة عنه حيث قال ان ولغ
كلب فى اناء فيه ماء او شرب منه اهريق الماء وغسل الاناء ثلث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء انتهى بناء على ارادة المعنى الذى هو المتعارف
بين الفقهاء واهل اللغة للولوغ وقد اشار المحقق المذكور الى ما ذكرناه من اختلاف اهل اللغة فى معناه بنقل عبارة القاموس وقوله ره
بعد ذلك والظاهر ابتداء كلام لتحقيق حال النص الذى اعتمد عليه فتدبر وابعها النبوى اذا ولغ الكلب فى اناء احدكم فليغسله ثلثا او خمسا
او سبعا وحكى الاستدلال به عن المنتهى قال فى تقريب التمسك به وجه الاستدلال انه ص اوجب الثلث ولم يجز الاقتصار على اقل منها
بالامر وقوله او خمسا او سبعا للتخيير والتخيير يسقط وجوب الزيادة انتهى وما ذكره من سقوط ما زاد على قدر الاقل حق فان الاكثر لو
لو بقيت واجبة لم يكن تركها جائزا وقد حصل الواجب بالاقل وهذا هو الذى يقولون ان التخيير بين الاقل والاكثر غير معقول يريدون به ان التخيير
بين الاقل وبين الاكثر فى الواقع بان يكون الاكثر بوصف كونه اكثر واجبا حتى يتصف الزيادة ايضا بالوجوب غير معقول لما عرفت من
ارتفاع الامر الحقيقى بالاتيان بالاقل وعدم المغايرة بين الاقل الذى هو فى ضمن الاكثر وبين غيره الا باعتبار وهو اقتران الزيادة به فى
القصد الى الفصل اولا وفى الاول وعدم اقترانها به فى الثانى وهذا المقدار لا يوجب اتصاف الزيادة بالوجوب ولهذا يجوز لمن نوى الغسل
خمسا او سبعا ان يكتفى بالثلث بعد اتيانه بها وليس هذا هو المذهب المشهور الذى يراد الاستدلال به عليه ومن صرح من ارباب هذا
القول باستحباب السبع لا يقول به من باب كونها افضل افراد الواجب التخييرى وانما يقول به لاجل الخروج من مورد الخلاف والتسامح فى
ادلة السنن او لعدم جواز التخيير بين الاقل والاكثر كما فى الجواهر واوضح من النبوى المذكور ما روى عنه ع انه قال اذا ولغ الكلب فى اناء
احدكم فليغسله ثلث مرات وكلاهما مرويان من طرق العامة وراويهما ابو هريرة فلا عبرة بشئ منهما احتج ابن الجنيد ره على ما نقل عنه
بما روى عن النبى ص انه قال اذا ولغ الكلب فى اناء احدكم فليغسله سبعا اوليهن بالتراب وما رواه عمار الساباطى عن ابيعبدالله ع قال يغسل
من الخمر سبعا وكذا الكلب والجواب ان الخبر الاول منقول من طرق العامة ومع ذلك معارض بمثله وما عن الانتصار والغنية
والمعتبر والمنتهى عنهم عن ابى هريرة انه ص قال اذا ولغ الكلب فى اناء احدكم فليغسله ثلث مرات وكذا ما عن ابى هريرة ايضا عنه ص اذا
ولغ الكلب فى اناء احدكم فليغسله ثلثا او خمسا او سبعا واما الخبر الثانى فانه وان كان من طرق اصحابنا الا انه لا يقاوم الرواية
الصحيحة لان عمار الساباطى وان كان موثقا فى النقل عند الاكثر خلافا لبعضهم بل لجماعة فى تضعيفه فى النقل الا ان كونه فطحيا فاسد
المذهب مسلم عندهم ظاهرا بل فى ك ان رجال هذا الخبر فطحية فلا ينهض حجة فى معارضة الاصل وما نقلناه من الخبر الصحيح انتهى وربما
يضاف الى ذلك كون الصحيحة معتضدة بالشهرة والاجماعات المنقولة وكون ذلك الخبر خاليا عن التعرض لذكر التراب فلذلك لزم
حمله على الاستحباب كما حكم به فى الذخيرة الجهة الثانية فى الكيفية وقد اختلفوا فيها على اقوال احدها وهو مذهب الاكثر انه يبدء بالتراب
ويجعل واحد من الغسلات الثلث ثانيها ما ذهب اليه المفيد ره فى المقنعة من انه يغسل ثلثا وسطاهن بالتراب ثم يجفف ثالثها ما
عن علم الهدى وض فى الانتصار والشيخ ره فى ق من اطلاق القول بانه يغسل ثلث مرات احديهن بالتراب يوافق قول الصدوق ره

فى الفقيه يغسل مرة بالتراب ومرتين بالماء حجة القول الاول صحيحة الفضل المتقدمة واما القول الثانى فقد قال فيه صاحب ك ولم نقف للمفيد ره
فيما ذهب اليه من توسيط التراب بين الغسلتين واعتبار التجفيف بعد الغسل على مستند انتهى وقد مر عليه الحال فى القول الثالث انه ان كان المراد
به اعطاء الاطلاق وحصول المامور به على اى وجه كان من توسيط التراب وتاخيره اما لو كان المراد به بيان الحكم فى الجملة لم يكن منافيا
للقول الاول ولا مغايرا له وينبغى التنبيه على امور الاول انك قد عرفت ان الاصحاب رضهم قد عبروا بالولوغ وان لطع الكلب للاناء اى
لحسه بلسانه اياه عليه لا يدخل فى الولوغ بمعناه الحقيقى لكن هل يلحق به حكما قال جماعة من متاخرى المتاخرين نعم استنادا الى الاولوية
قال فى جامع المقاصد وهل يلحق بالولوغ ما لو لطع الاناء بلسانه الظاهر نعم لانه هو الموافق انتهى وعن روض الجنان ويلحق به لطعه الاناء
بطريق اولى ومثله فى لك والروضة وقال فى ك وفى معناه لطعه الاناء انتهى وفيما حكى عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهانى ره وصف ثبوت الحكم
فى الولوغ واللطع بانه المشهور ثم علل الاول بالنص والثانى بطريق الاولوية وبيّنه بان لسانه فى الاول اصاب الماء لا الاناء ومع هذا يجب غسل
الاناء ثلثا اولهن بالتراب فكيف اذا اصاب نفس الاناء ويظهر من هذا انه لو اصابه من غير لطع او ولوغ يكون الحكم كذلك وكذا الولوغ
فى الماء المضاف والدهن وامثاله لان هذه الامور اقوى واشد انفعالا من الماء ولا شك فى كون جميع ما ذكر احوط بل لا يخلو عن قوة لان
الظاهر اهل العرف يفهمونه من النص بالدلالة الالتزامية فلاحظ وتامل انتهى ووافقهم فيما ذكر صاحب الرياض ره لكن زاد التمسك
بدليل اخر فقال ويلحق بالولوغ اللطع وما فى حكمه مما يوجب وصول لعابه الى الظرف لفحوى النص وعموم الرضوى انتهى واشار به الى
ما قدمه من عبارته وان وقع الكلب فى الماء او شرب منه اهريق الماء وغسل الاناء ثلث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء لكن قد عرفت من
المحقق الاردبيلى ره انكار الدليل على الالحاق ومنع الاولوية والانصاف ان الخطاب الناطق بحكم الولوغ يستلزم جريان حكمه على اللطع
واصابة اللسان بغير لطع او ولوغ بالدلالة العرفية الظاهرة وكذلك الحال فى كل ما يوجب وصول رطوبة فمه الى الاناء كما لو فرض وقوع لعابه فى
الاناء بدون وصول شىء من لسانه او فمه الى الماء ولا الى الاناء وكذا لو وقع فيه سهوا وقد حكى عن العلامة ره فى النهاية انه قال لو حصل
اللعاب بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قطع اللعاب من غير اعتبار السبب هذا ما حكى عنه خلافا لصاحب الجواهر ره فى اول
كلامه وان كان فى اخره يظهر منه التردد فانه ره حكم اولا بانه لا يسحب الحكم الى مباشرة لعابه من غير ولوغ وعلله بعدم الدليل عليه ثم ذكر
قول العلامة ره فى النهاية واحال فساد تعليله الذى حكيناه عنها الى الوضوح ثم قال وان كان هو احوط ثم قال بل قد يراد من الفضل
الذى فى الصحيح ما كان فيه من فضلة فمه مثلا شىء سواء باشره فمه اولا بل لعل سبب اطلاق الفضل على ما يباشره فم الحيوان مثلا غلبة تخلف
شىء من فضلته فيه فتح يقوى القول بجريان الحكم المذكور فى الفرض وان كان لا يجسر على الجزم به بمجرد ذلك انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
فى وجه تسمية الفضل غير سديد ولهذا لا يطلق اسم الفضل على ماء النهر او الحب والخابية التى شرب منها انسان او حيوان بل الوجه فى
تسمية الفضل هو ان الماء الذى كان قليلا يمكن ان يشرب به فما بقى منه شىء اطلق عليه اسم الفضل وكذلك الطعام ولهذا لو شرب انسان
شيئا من الاشربة فى قدح صغير او معلقة وكان ذلك الشراب بحيث يمكن ان يشربه او شرب اكثره سمى ما بقى منه فضلا مع انه لم
يبق فى ذلك الشراب شىء من فضلته وقد تمسك هو ره باستصحاب النجاسة فى مباشرة ما عدا فم الكلب من ساير اجزائه فهلا تمسك
به هنا لو قوع الشك من جهة الخلاف فى الحكم وترك التمسك بعدم الدليل وبما بيناه يعلم الحال فى الصحيحة التى هى مستند الحكم فان الامر
بصب فضله وغسل الاناء ثلثا يدل بالدلالة الالتزامية العرفية الظاهرة على جريان الحكم فى كل ما يوجب وصول رطوبة فمه الى الاناء
حتى لو فرض انه شرب جميع ما فى الاناء فلم يبق ما يسمى فضلا او فرض انه بمجرد وصول لسانه او فمه اليه نجوه فاجر فلم يبلغ فمه الا شرب
منه بل الفضل اعم من الولوغ لصدقه على بقية الملطوع والماكول بخلاف الولوغ فانه لا يتحقق الا بالشرب بل لا يصدق على
شرب الماء تكرعا وهل يجرى عرقه وساير رطوباته وفضلاته مجرى لعابه بناء على الحاق اللعاب بالولوغ وعدم تعدية الحكم الى ساير
اعضاء الكلب الظاهر العدم لعدم الدليل من جهة انتفاء صدق عنوان الولوغ والفضل وما يلزمهما بالدلالة العرفية الالتزامية
وعن العلامة ره فى النهاية استشكل فى ذلك ثم قرب الاثبات وعلله بانه انظف من غيره ولهذا كانت نكهته اطيب من غيره من الحيوانات
لكثرة لهثه انتهى ولا يخفى عليك ان مثل هذا التعليل لا يصلح حجة لاثبات الحكم الشرعى ثم انه هل يلحق بالولوغ وقوع الكلب بنفسه
فى الماء الذى فى الاناء او ادخال يده او شىء من اعضائه فيه قولان احدهما ما حكى عن ابنى بابويه ره والمفيد قدهم من الالحاق وقواه
فى الرياض وحكى عن الشافعى ايضا ومستند من صار الى هذا القول من اصحابنا على ما فى الحدائق كتاب الفقه الرضوى وقد تقدم ذكره

عبارة صاحب الرياض ره وقال فى الرياض واما وقوع ساير اجزائه فهو نص الصدوقين والمفيد ومستنده هو الرضوى ولا معارض فى البين الا
دعوى الشهرة على خلافه وهى غير صالحة للمعارضة بعد العلم بعدم وقوفهم على الرضوى فهذا القول هو الاحوط بل لا يخلو عن قوة للرضوى و
استصحاب النجاسة فتامل انتهى وقال فى الجواهر بعد احتمال ان يقال ان الفضل فى الصحيح وان كان اعم من الولوغ فى نفسه لكن المراد
منه هنا باعتبار ظهوره فى بقية الماء المشروب بطريق الولوغ كما هو اغلب احوال شرب الكلب ان لم يكن جميعها هو الولوغ ما لفظه لكن
قد يمنع ظهور الصحيح فى اعتبار ذلك على وجه الشرطية للحكم المذكور بل قد يقال المراد مطلق السؤر الذى هو بمعنى المباشر عنه ما من الفضل
ولعله لذا والاصل مع التاييد بالرضوى المتقدم وعلية اتحاد الحكم فى اجزاء الحيوان بل يمكن دعوى اولوية غير الفم منه فى هذا الحكم باعتبار
انه فمه انظف منها ولذا كانت نكهته كما قيل اطيب من ساير الحيوانات لكثرة لهثه مال اليه المفيد والنراقى كما عن الصدوقين بل يظهر من سيد
الرياض الميل اليه بين الولوغ فى ذلك وبين مباشرة ساير اعضاء الكلب فهو لا يخلو من وجه بل لعل التامل الجيد فى الصحيح السابق و
ظهوره سيما فى ارادة بيان نجاسة الكلب من غير مدخلية لشىء اخر يعين ذلك ولا اقل من الشك والاصل بقاء النجاسة وثانيهما عدم الالحاق
وهو مذهب المصنف ره فى المعتبر والعلامة ره فى المنتهى والمحقق الثانى ره فى جامع المقاصد والشهيد الثانى ره فى روض الجنان والسيد ره
فى ك وحجتهم انه لا يدخل مباشرة ساير الاعضاء فى عنوان الولوغ ولا فى عنوان الفضل فلا بد من الرجوع الى ما هو مقتضى القاعدة
فى ساير النجاسات والتحقيق ان لفظ الولوغ لم يرد فى نصوص المسئلة المشتملة على التعفير والغسل مرتين كما عرفت فى كلام المحقق الاردبيلى
ره فمستند الحكم انما هو صحيحة الفضل ولا بد من ملاحظة دلالتها فنقول ان ما ذكره صاحب الجواهر ره من انها ليست ظاهرة فى اعتبار
الفضل على وجه الشرطية يمكن المناقشة فيه بانها وان لم تكن ظاهرة فى ذلك من جهة اشتمالها على لفظ مفيد لذلك الا ان كونه موضوعا
للحكم يكفى فى انتفاء الحكم بانتفائه واما الاصل المراد به استصحاب النجاسة حتى يثبت المزيل لها فهو وان كان مما له مجرى فى هذا المقام
الا ان كونه مرجعا موقوف على انتفاء الادلة والقواعد الشرعية المقدمة عليه والقاعدة الشرعية التى هى غسل النجاسات ثابتة فى المقام كما اوما
اليه جماعة بقولهم فيصير حال ملاقاة ساير الاجزاء حال ساير النجاسات فلا يبقى مجال لاثبات وجوب التعفير اذ غاية ما هناك ان يقال ان
الاصل فى غسل النجاسة هو التعدد وهو حاصل بغسله مرتين واما الرضوى فلم يقم علينا حجة فى القول بحجيته واما ما ذكره من علية اتحاد
اجزاء الحيوان فى الحكم فهو الذى استند اليه الشافعى واجاب عنه فى المعتبر بانا لا نسلم ان حكم اجزاء الحيوان واحد وان سلمناه لكن نمنع اختصاص
الولوغ بمزيد استقذار ينشاء من ملاقاة رطوبة لزجة وتلك الرطوبة لا تنفك عن لسانه عند الولوغ بخلاف بقية الاعضاء انتهى وما ذكره
بعد التنزل وان كان ممنوعا وانى لنا العلم بذلك لكن الوجه الاول صحيح لان ما ادعاه الشافعى ليس الا من باب الاستنباط ولا مدرك له الا
الاستقراء واما ما ذكره من اولوية غير فمه فقد عرفت فى ذيل كلام العلامة ره ان امثال ذلك التعليل ليس صالحا لاثبات حكم شرعى
هذا ولكن الانصاف ان الصحيحة المذكورة يظهر منها كون المراد بيان نجاسة الكلب كما يكشف عنه قول الفضل سئلت ابا عبد الله ع
عن الكلب فان السؤال انما هو عن نجاسته وقد اجاب بانه رجس نجس ثم اردفه ببيان حكمه ومساق الكلام يقتضى ان قوله ع لا تتوضأ بفضله
انما هو من باب المثال والا فما شربه منه ايضا منهى عنه والصلوة فى الثوب الذى اصابه كذلك فان ذكر فضله ايضا من باب المثال و
تخصيصه بالذكر انما هو لكونه اغلب وقوعا من بين افراد الملاقاة كما هو الحال فى صحيحة حريز عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع قال سئلته
عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء فان السؤال عن الشرب انما هو من جهة كونه اغلب افراد الملاقاة واظهرها فلا ينتفى الحكم
بانتفاء خصوص الفضل لكون الموضوع ح ما هو اعم منه فمناط الحكم ح بما هو الاعم فلا ينتفى الا بارتفاعه ولو تنزلنا عن ذلك قلنا
ان المرجع انما هو الاستصحاب دون القاعدة لعدم ثبوت قاعدة كلية للنجاسات مجمع عليها يصح الركون اليها لان حكم كل واحدة
انما ثبت بدليل يختص به وقول جماعة انه يصير حاله حال ساير النجاسات لا حجة فيه فالمختار هو الالحاق والعمدة هو الصحيح ثم استصحاب
النجاسة لمكان سريان الشك الى زوالها بمجرد الغسل بدون التعفير من جهة وقوع الخلاف فى المسئلة واحتمال كون المراد بالصحيحة مجرد
المثال الثانى انه هل يعتبر فى التراب المزج بالماء فيه خلاف فذهب ابن ادريس ره الى اعتباره وجوز العلامة ره فى لف بعد اعتباره بل
ظاهره عدم جواز فعله وقد نص فى القواعد على انه لا يجوز ان يمزج التراب بالماء وحكم الشهيد ره فى الذكرى باجزاء المزج وعدمه وقيده
الشهيد الثانى ره بما اذا لم يخرج التراب بالمزج عن كونه ترابا قال فى لك ويشترط طهارة التراب لا مزجه بالماء بل لو خرج عن مسمى التراب
لم يكف انتهى حجة القول الاول ما ذكره ابن ادريس ره فى السرائر بعد البحث عن حكم ماء الحمام فى طى قوله وكيفية ذلك يعنى الغسل بالتراب ان

يجعل الماء فيه اسفل الاناء ويترك فيه التراب او يترك فيه التراب يصب عليه الماء فيغسل بمجموع الامرين لا بانفراد احدهما عن الاخر لانه اذا غسل
بمجرد التراب لا يسمى غسلا لان حقيقة الغسل جريان المايع على الجسم المغسول والتراب لا يجرى وحده وان غسله بالماء والتراب لان البا
ههنا للالصاق بغير خلاف فيحتاج ان يلصق احد الجسمين بالاخر انتهى وما اجاب عنه العلامة ره في لف والشهيد ره في الذكرى بما محصله ان
مزج التراب غير محصل لحقيقة الغسل فان حقيقة الغسل غير حاصلة على التقديرين والمجاز صادق بالتراب وحده وليس على ترجيح احد المجازين
على الاخر دليل واورد عليه في الذخيرة بان الظاهر من حقيقة الغسل اجراء الجسم المايع على الشئ سواء كان مطلقا ام لا ولا خفاء في
ان اجزاء الماء مع التراب من معنى الغسل الحقيقي دون المسح بالتراب ثم قال واللائق في الجواب ان يقال مدلول النص الغسل بالتراب والمزج
يقتضى حمل الغسل على المعنى الحقيقي وارتكاب المجاز في لفظ التراب والعكس ولا ترجيح للاول على الثاني ثم تصدى لرد هذا الجواب بابداء
الترجيح فقال وقد يقال الباء في قوله واغسله بالتراب في الخبر يحتمل ان يكون للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم والظرف لغو ويحتمل ان
يكون للمصاحبة كما في قولك دخلت عليه بثياب السفر والظرف مستقر فعلى الاول يتعين التجوز في الغسل بارادة الدلك منه لنوع من
العلاقة وعلى الثاني لا حاجة الى التجوز في الغسل ويحتاج الكلام الى تقدير المتعلق للجار وهو وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على
الاول لكونه اسبق الى الفهم واكثر في الاستعمال اذ لا يخفى قلة استعمال الغسل في الدلك بالتراب وبعده عن الفهم وليس الاضمار
المتعلق الجار بهذه المثابة ولا قريبا منها واذا ثبت رجحانه فمقتضاه الاكتفاء بمسمى المصاحبة انتهى وذكر في كشف اللثام ما هو محصل هذا
الرد ونتيجته فقال ودليل ابن ادريس ره ان الغسل حقيقة في اجراء المايع فظاهر قوله ع اغسله بالتراب غسله بالماء مع التراب كما في نحو غسل
الراس بالسدر والخطمي وحمله على الدلك بالتراب مجاز بعيد وهو قوى كما في المنتهى انتهى واعترض بعض المحققين ره على الايراد الذي اورده
صاحب الذخيرة على جواب العلامة ره والشهيد ره وما حكيناه عن كشف اللثام اخيرا بان الظاهر ان الحلى لا يقول بوجوب المزج الى ان
يحصل المعنى المحصل لحقيقة الغسل وان كان يظهر ذلك من الاستدلال لم يحصل حقيقة الغسل ومن جعل كاشف اللثام هذا التركيب
من قبيل الغسل بالخطمي والسدر لان الظاهر ان المحصل لحقيقته لا يكون الا استعمال الماء او ما هو بمنزلته في المعنى والماء الممزوج
بالتراب ان حصل له هذا المعنى لا يصدق عليه انه غسل بالتراب جعله كالغسل بالسدر والكافور كما ذكره كاشف اللثام يوجب اعتبار
بقاء الماء على اطلاقه لان الباء يكون للمصاحبة والظرف مستقر فيكون متعلق اغسل محذوفا والاطلاق الناشئ من حذف المتعلق
ينصرف الى المتعلق الشايع ولهذا فهموا من اطلاقات الغسل في ادلة الغسل من النجاسات وجوب كون الماء مطلقا هذا وقد يقرر الا
الاستدلال على مذهب ابن ادريس ره بوجه اخر فيقال ان الامر دائر بين صرف الغسل عن ظاهره الى الدلك وبين صرف التراب عن ظاهره و
الاول ابعد فتعين الثاني فيقوى قول ابن ادريس ره واورد عليه بعض المحققين ره بان صرف الغسل عن ظاهره وان كان بعيدا سيما مع حمله
على عموم المجاز في قوله اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء الا انه معارض بظهور التراب في معناه الحقيقي وظهور الظرف في اللغوية والتعلق بالغسل
فيكون التراب مما يغسل به لا معه وظهور مقابلة التراب بالماء في كون التراب نفس المغسول به لا من قبيل السدر والكافور في قولهم اغسله بالسدر
والكافور ولو اريد الغسل بالماء مع التراب كان المناسب للمقابلة تقييد الماء بالقراح او الخالص والا لزم جعل قسم الشئ قسيما له انتهى وجميع ما
ذكر في هذا الايراد وجيه الا ان ظهور الظرف في اللغوية لا يستلزم التصرف في لفظ الغسل لصحة اجتماعه مع التصرف في لفظ التراب بان
يراد به الماء الممازج للتراب والاظهر عندي في تطبيق الصحيحة المذكورة على صناعة العربية هو ان يقال انه قد شبه التراب بالماء في النفس
فلم يصرح بشئ من اركان التشبيه سوى المشبه ووجه الشبه افادة التطهير فيكون استعارة بالكناية كالشجاع في قولهم شجاع يفترس اقرانه
وكالمنية في قولهم انشبت المنية اظفارها واثبات الغسل الذي هو من خواص الماء له استعارة تخييلية وليس شئ من لفظي الغسل والتراب
مجازا كما هو واضح عند من له خبرة بميزان التجوز مضافا الى تصريح اهل الصناعة بذلك وح فلا يلزم من عطف الماء على التراب اشكال
من جهة تعليق الغسل بهما فيصير عبارة الحديث بمنزلة ما لو قيل انشب المنية والسبع اظفارها فلا يثبت بذلك مذهب ابن ادريس ره ولا
اقل من ان الامر بين ما قلناه وبين شئ مما قيل في توجيه الصحيحة على وجه ينطبق على مذهبه ره فالاقوى عدم اعتبار المزج نعم لو رش عليه
شئ من الماء بحيث لا يخرجه عن صدق اسم التراب لم يكن به باس لعدم كونه مانعا لكن لا يكون رشه عليه مما يتأدى به وظيفة مقررة من جانب
الشرع حجة القول الثاني ما ذكره في لف حيث قال بعد نقل قول ابن ادريس ره ما نصه ونحن قد ذكرنا في منتهى المطلب ان الغسل با
لتراب لا غير لوجهين الاول انهم نصوا على ذلك لم يذكروا الماء الثاني ان المراد ازالة اللزوجة اللعابية الحاصلة للزوجة من فم ودلكه بالتراب

بحيث يزول تلك الرطوبة والغسل هنا مجاز كما هو عنده اذ التراب مع الماء لا يسمى جريانه في الماء غسلا انتهى والوجه الاول عبارة عن التمسك
بان المزج خروج عما هو الموظف شرعا وانه تشريع اذ الظاهر ان الضمير في قوله ره نصوا راجع الى الحجج دون الفقهاء وهو متجه واما الوجه
الثاني فليس صالحا للاستناد اليه في الحكم الشرعي حجة القول الثالث ما افاده ره في الذكرى في طى قوله وابن ادريس ره يمزج بالماء تحصيلا لحقيقة
الغسل قلنا لا ريب في انتفاء الحقيقة على التقديرين والخبر مطلق فلا ترجيح وازالة اللعاب حاصلة بهما انتهى حجة القول الرابع ان الحكم منوط
بمسمى التراب مع انتفاء موضوع الحكم ينتفى الحكم وقد اشار الى ذلك فيما حكى عنه في روض الجنان حيث قال بعد نقل قول ابن ادريس ره
ويرده اطلاق الخبر وهو لانه على اعتبار مسمى التراب انتهى الثالث انه قال العلامة ره في التذكرة ان قلنا بمزج الماء والتراب فهل يجرى
لو صار مضافا اشكال وعلى تقديره هل يجوز عوض الماء ماء الورد وشبهه اشكال انتهى وحكى عنه ره انه نفى الحكم في النهاية على ان ا
التعفير هل ثبت تعبدا او استظهارا في القلع بغير الماء فعلى الاول يتوقف فيه مع ظاهر النقل وعلى الثاني يجزى عوض الماء غيره من
المايعات كالخل وماء الورد ولا يضر خروج الماء من الاطلاق بالمزج بطريق اولى انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل العبارتين ما نصه ولا يخفى
ان الحق هو التعبد واحتمال الاستظهار لا دليل عليه ثم قال اذا ثبت هذا فاعلم ان المنهى بين الاصحاب ان غير الماء المطلق مما لا مدخل
له في التطهير فمنهم من جعله مبنيا على ان حقيقة الغسل لا يتحقق بدون الماء المطلق ومنهم من سلم ان حقيقة الغسل يتحقق بدونه
لكن الفرد الشايع المتبادر منه الغسل بالماء المطلق فيجب حمل الاوامر عليه وليس شئ منهما تاما كما اشرنا اليه في محله وح لم يضر خروج الماء
بالمزج عن الاطلاق ولم يبعد اجزاء غير الماء من المايعات وكذا عدم خروج الماء بالمزج عن الاطلاق لان اعتبار المزج انما اخذ من الامر
بالغسل فلا خصوصية لهذا النوع عن غيره وان قلنا بالوجه الثاني فعدم اجزاء غير الماء متجه لكن اشتراط عدم خروج المطلق بالمزج عن اسمه محل
نظر اذ يمكن ان يقال الظاهر من اطلاق الامر بالغسل بالماء المستصحب للتراب على ما مر من احتمال حمل الباء على المصاحبة عدم الاشتراط له
بقاء الاسم في شئ منهما بعد الاجتماع نعم اللازم صدق الاسم على كل منهما قبل الاجتماع فان الفرد الشايع من الغسل هو الغسل بالماء فاذا
وقع الامر بالغسل مطلقا كان الظاهر منه ان يكون المغسول به مما يصدق عليه اطلاق الاسم واذا قيد باعتبار استصحاب الماء للتراب
لم يبق الظهور المذكور وكان مقتضاه مجرد صدق الاسم قبل الامتزاج فكانه قيل اغسل بالماء الممتزج بالتراب فظهر الفرق انتهى الرابع ان
المحكى عن صريح جماعة منهم العلامة في المنتهى والتذكرة والشهيدان في البيان وروض الجنان والمحقق الثاني في جامع المقاصد و
صاحب الحدائق ره والمحقق البهبهاني في شرح المفاتيح اشتراط طهارة التراب ومال الى العدم جماعة من متأخرى المتأخرين كالمحقق الاردبيلي
ره وصاحب المدارك وصاحب المعالم ره وصاحب الذخيرة ره حجة القول الاول وجوه الاول ما تمسك به المحقق البهبهاني من ان اشتغال الذمة يقينا
يستدعى البراءة اليقينية الثاني ما تمسك به هو ره ايضا من استصحاب النجاسة مع استعمال التراب النجس الثالث ما تمسك به هو ره ايضا من
ان المتبادر من السياق في النص الذي هو مستند الحكم في المسئلة هو الطاهر لان المراد من الماء هنا هو الطاهر جزما الرابع ما حكى عن المنتهى من
ان المطلوب من التراب هو التطهير وهو غير مناسب بالنجس الخامس ما في جامع المقاصد من الاستناد الى ظاهر قوله ع اغسله بتقريب ان الحقيقة
اذا تعذرت يجب المصير الى اقرب المجازات والغسل انما يكون بطاهر ثم قال وربما يوجد في بعض الاخبار وطهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب
الحديث والطهور هو المطهر انتهى السادس ما تمسك به في الحدائق حيث قال والتحقيق عندي هو ما تقدمت الاشارة اليه في مسئلة تطهير الارض
من ان الاظهر الاستدلال على مثل هذا الحكم بالحديث الوارد عنه ع بعدة طرق من قوله ع جعلت لى الارض مسجدا وطهورا فانه شامل
للطهارة الحدثية والخبثية والطهور هو الطاهر المطهر فيجب الحكم هنا بطهارة التراب ان عفل عنه الاصحاب في هذا الباب انتهى والتحقيق
ان كلا من قاعدة الاشتغال واستصحاب الحالة السابقة انما يصح الركون اليهما عند فقد الدليل واطلاق التراب شامل للطاهر والمتنجس
منه في النص الذي هو مستند المسئلة فيمنع من الرجوع في شئ منهما ودعوى ان المتبادر من سياق النص هو التراب الطاهر ممنوعة لان
اشتراط طهارة الماء الذي يغسل به النجاسة انما ثبت من الخارج بقاعدة شرعية مسلمة واشتراط طهارة التراب الذي يراد به تحصيل الطهارة
في شئ يمسح به ونحو ذلك لم يثبت من الخارج ولم نفهم قاعدة مسلمة في غير الماء واما احتمال انصراف التراب في النص الى الطاهر كما عن
صاحب المعالم ره فانه بمجرده لا يجدى لانا ندعى عدم الانصراف ولا اقل من الشك وقد قررنا في الاصول عند الشك في انصراف شئ من
المطلقات لا بد من الاخذ بالاطلاق لانه مقتضى وضع اللفظ بحسب الاصل واما ما حكينا عن جامع المقاصد اولا فهو مبنى على
كون لفظ الماء حقيقة في الطاهر مجازا في غيره وبطلانه كنار على علم واما ما تمسك به من قوله ع طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب الحديث

فالاستدلال به موقوف على ثبوت مقدمة خارجية وهي ان التراب الغير الطاهر لا يطهر والا فمثل قولنا مطهر الاناء هو التراب لا يدل بلفظه على
اشتراط كونه طاهرا واما ما استند اليه صاحب الحدائق ره من قوله ص جعلت لي الارض مسجدا وطهورا بتقريب ان الطاهر المطهر فهو في غاية
السقوط فان هذا الحديث انما هو لبيان حكم اصل طبيعة الارض من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة والا فالقطعة التي لا
يتم الصلوة فيها الا بالسجود على جزء منها متنجس لا يكون مسجدا قطعا فالكلام مسوق لبيان الجنس دون الخصوصيات اللاحقة نفيا او اثباتا
فالوجه انما هو عدم اشتراط طهارة التراب والمستند هو اطلاق لفظه الموجود في النص الخامس ان الموجود في النص كما عرفت انما هو التراب
والمراد به التراب المطلق وهو كما في كشف الغطاء ما يحسن اطلاقه عليه من دون اضافة دون الذي لم يحسن اطلاقه عليه لذاته او لمزجه كا
لرمل والحصى والجص والنورة والدقيق وكتراب الذهب والفضة والحديد والصفر واللؤلؤ ونحوها او الممزوج بشيء منها او من غيرها مما
لا يدخل تحت الاطلاق فانه لا عبرة به ثم قال والمدار على تحقق اسمه واسم الغسل به من غير فرق بين رطبه ما لم يدخل في اسم الطين ويابسه
ولعل اليابس قريب الى الاحتياط ولو قل فصدق عليه المسح بالتراب دون الغسل لم يجتزء به ومسحوق الطين والمتخذ لغسل الشعر اتخاذا
المعدن يلحق بالتراب والاحوط العدم انتهى وما ذكره جيد ان كان مراده بتراب الذهب ونحوه ما هو نظير تراب اللؤلؤ الذي هو عبارة عن مسحوقه
وان كان مراده تراب معدنه فهما قبل العمل والاذابة ففيه نظر هذا وهل يجزي عند الامكان غيره مما شابهه كالاشنان والنخالة والدقيق
المعروف بينهم هو العدم ومذهب ابن الجنيد ره في احدى الروايتين هو الاجزاء واحتمله العلامة في التذكرة وفي كشف اللثام عن الحاوي
اطلاق ما قام مقام التراب بلا تقييد بفقدانه وعن التحرير احتماله قال العلامة ره في المنتهى غسل الاناء من ولوغ الكلب بالتراب
اول مرة وقال ابن الجنيد ره بالتراب او ما يقوم مقامه وقال الشيخ ره اذا لم يوجد التراب لغسله جاز الاقتصار وان وجد غيره من الا
الاشنان وما يجري مجريه كان ذلك جائزا والاقرب الاقتصار على التراب مع وجوده فان تعذر فما يقوم مقامه من الاشنان وشبهه
فان تعذر فالماء هذا ما اهمنا من كلامه ره وهو يعطي ان مذهب ابن الجنيد ره انما هو في حال امكان التراب كما هو مقتضى مقابلته
بما سبقه وعما لحقه ومقتضاه هو التخيير بين التراب وشبهه فما صرح به في الذكرى حيث قال ولا يجزي غير التراب الا للضرورة للنص
وابن الجنيد ره خيّر انتهى والرواية الاخرى في مذهب ابن الجنيد ره هو اجزاء غير التراب من الاشنان ونحوه في حال عدم امكان التراب
كما هو مقتضى نقل المعتبر والمنتهى عنه فيما حكي عنهما وعلى هذا فلا يكون مخالفا فيما نحن فيه وكيف كان فلا اشكال في اصل الحكم اعني
عدم اجزاء غير التراب مع امكانه لنا على ذلك دلالة النص الذي هو مستند الحكم حيث جعل فيه موضوعا ومعلوم ان الحكم ينتفي بانتفاء الموضوع
بل يمكن دعوى الاجماع عليه اذ لم يخالف فيه احد سوى من عرفت ولم نقف على حجة لابن الجنيد ره فيما صار اليه الا ما احتمله بعضهم من انه
قاس غير التراب عليه بجامع حصول ازالة اللعاب به بناء على ما حكي عنه من انه كان يرى القول بالقياس وسقوط هذه الحجة واضح اذ الاحكام
التعبدية لا تناط بالاستنباطات الظنية السادس انه اذا تعذر التراب فلاصحابنا فيه اقوال احدها انه يجزي غيره مما شابهه في الازالة
وهو خيرة جماعة منهم العلامة ره في القواعد ولف والشهيد ره في الذكرى حيث قال ولا يجزي غيره الا للضرورة وعن البيان انه قال فيه
ويجوز شبهه مع تعذر التراب ثانيها ما حكاه في ك عن الشيخ ره وجمع من الاصحاب من انه لو تعذر التراب سقط اعتباره وطهر الاناء بغسله
مرتين بالماء ثالثها انه يبقى الاناء على النجاسة وهو مذهب صاحب ك حيث قال فلا يطهر المحل بدونه بتعين التراب كما لو عدم الماء انتهى و
قال في الذخيرة الاقوى في المسئلة بقاء الاناء عند فقد التراب وعدم امكان استعماله على النجاسة كما ذهب اليه جمع من الاصحاب انتهى
ورابعها ما يظهر من الشيخ ره في ط من التخيير بين التطهير بالماء وحده وبين استعمال ما يقوم مقام التراب معه قال ره فيه واذا لم يوجد
التراب لغسله جاز الاقتصار على الماء وان وجد غيره من الاشنان وما يجري مجراه كان ذلك ايضا جائزا انتهى وكان ما حكاه
صاحب ك قد وصل اليه من موضع اخر ما ذكره في كشف اللثام بقوله ودليل الاجزاء في الجملة حصول الغرض الذي هو اقتلاع اجزاء النجاسة
بالجميع وربما كان بعضها ابلغ فيه من التراب فيكون اولى واورد المصنف ره على هذا الوجه بعد الاشارة اليه باختصاص التعبد بالتراب
وعدم العلم بحصول المصلحة المرادة في غيره على انه لو صح ذلك لجاز مع وجود التراب انتهى واجود من ذلك ما قرره المحقق الثاني ره
حيث قال عند قول العلامة ره في القواعد ولو فقد التراب اجزأ مشابهه من الاشنان والصابون ما نصه يظهر من تعليق اجزاء ما شابهه
التراب على فقده عدم الاجزاء مع وجوده وفيه اشكال منشأه ان الامر بالتراب ان كان لخصوصية قائمة به لكونه طهورا وجب ان لا يجزي
غيره اضطرارا واختيارا لان النجاسة مانع ومزيلها سبب وكلاهما من خطاب الوضع الذي لا يتفاوت الحال فيه بالضرورة والاختيار والاضطرار

والا لم يكن سببا مطلقا والمتبادر من النص خلافه ولم يكن خصوصية معتبرة والمفروض خلافه وان لم يكن لخصوصية فيه وانما اريد الاستعانة
به على قلع لزوجة النجاسة وذكر بخصوصه لانه اعم وجودا واسهل وجب الاجتزاء بغيره اختيارا والمتجه الاول اتباعا للمنصوص ثم ذكر ما ينبئ
عن تردده في الحكم فقال الا ان جمعا من الاصحاب ذكروا الاجتزاء بمشابهه مع فقده والخروج عن مقالتهم اشد اشكالا وان كان الاحتياط
تحري التراب مطلقا انتهى وقد علم في طي ما ذكر حجة القول الثالث وهو المختار لان مقتضى اشتراط الطهارة بالغسل بالتراب والماء
انتفاؤها عند انتفاء الشرط ولا شك في انتفاء المجموع بانتفاء احد جزئيه والاكتفاء ببعض الاجزاء او قيام شيء اخر بدل البعض يحتاج الى الدليل
فكما ان الجزء الاخر للشرط وهو الماء لا يتفاوت الحال في انتفاء المشروط عند انتفائه في صورة الامكان والتعذر لفقد الدليل على سقوط اعتباره
عند التعذر او قيام شيء بدله فكذا المتنازع واما القولان الاخران فلم نقف لهما على حجة تنبيهان الاول ذكر العلامة ره فيما حكي عن المنتهى
لعبارة الشيخ ره التي حكيناها احتمالين قال ره لو لم يوجد التراب جاز الاقتصار على الماء وذلك يعطي احد معنيين اما استعمال الماء ثلث مرات
او استعمال الماء مرتين ووجه الاحتمال الاول انه قد امر بالغسل وقد فات ما يغسل به فينتقل الى ما هو ابلغ وهو الماء ووجه الثاني انه قد امر
بالتراب ولم يوجد والتعدي خروج عن المامور به وتنجيس الاناء دائما تكليف بالمشقة فوجب القول بطهارته بالغسل مرتين وهو قوي انتهى
ولكن الاليق بلفظ الاقتصار وهو الاكتفاء بما كان المتعذر شيئا قد زيد عليه وليس هنا الا الغسل مرتين وكيف كان فقد صار هو والى
شيء من الاحتمالين في شيء من كتبه فقد اختار في العبارة المذكورة عن المنتهى القول بالمرتين وصار في لف والقواعد الى القول بالغسل
ثلثا لكن مع اقامة شبه التراب مقامه والمصير الى الغسل ثلثا بعد ذلك ففي لف اما مع فقده فيجب ما يساويه من الاشنان وشبهه لحصول المقصود
من التراب فان فقد الجميع فالماء دفعا للمشقة الاحراز والاقرب عدم الاكتفاء بالغسل مرتين بالماء انتهى وقال في القواعد ولو فقد
الجميع اكتفى بالماء ثلثا وعلله في كشف اللثام بتحصيل اليقين بالطهارة وتحقيق التثليث واقامة الماء مقام التراب لكونه ابلغ في الازالة
والحق بقاء الاناء على النجاسة كما هو مذهب جماعة لانتفاء جزء السبب المزيل للنجاسة وعدم الدليل على قيام غيره مقامه وانتفاء المشقة غالبا
في ترك استعمال اناء من خزف او خشب او نحاس او فغفوري مضافا الى ان وجوب المشقة انما يرفع الحكم التكليفي الذي هو وجوب الاجتناب اذا بلغ
الى حد لا يتحمل عادة دون الحكم الوضعي الذي هو النجاسة الثاني انه صرح جماعة بانه لو خيف فساد المحل فهو كما لو فقد التراب فيجب تنزيل هذه
العبارة في كلام كل منهم على ما هو مذهبه في صورة فقد التراب فمن جملة من عبر بهذه العبارة بعينها العلامة ره فيما حكي عن المنتهى وقد عرفت ان
ما صار اليه في المنتهى هو القول بطهارته بالغسل مرتين عند تعذر التراب ومن جملة من عبر بمثلها المحقق الثاني ره في جامع المقاصد ويجب ان
يكون مراده بها هو البقاء على النجاسة لانه قال والذي يقتضيه النظر بقاء المحل على نجاسته الى ان يوجد الذي عينه الشارع لتطهيره فان الماء
لو فقد لم يطهر النجاسة بالمسح والتراب احد جزئي المطهر ومثله ما لو خيف فساد المحل باستعمال التراب انتهى فالجماعة المشار اليهم مع اختلافهم
في تفصيل حكم فساد المحل من جهة الطهارة والبقاء على النجاسة متفقون على انه لا فرق بين فساد المحل وتعذر التراب في الحكم وقال في الذخيرة
ونقل عن بعض الاصحاب هنا تفصيل حاصله ان خوف الفساد باستعمال التراب ان كان باعتبار ايصاله الى الاناء على كسر بعضه كما في الاواني
الضيقة وامكن مزج التراب بالماء وايصاله اليها وجب وان كان باعتبار نفاسة الاناء بحيث يترتب الفساد على اصل الاستعمال اكتفى
بالماء وكذا لو امتنع في الصورة الاولى ايصاله ممتزجا ثم قال وهذا القائل قد فرق بين هذا وبين ما اذا فقد التراب من اصله حيث مال الى
بقاء النجاسة هناك بان الحكم بذلك يفضي الى التعطيل الدائم بخلافه هنا لان التراب مرجو الحصول ثم استضعفه صاحب الذخيرة بان التفات
الشارع الى التخفيف في الصورة المذكورة غير ثابت وكثير من الاشياء غير قابل للتطهير اصلا مع بقاء الانتفاع المطلوب منه انتهى وذكر بعض
المحققين ره توجيها للتفصيل المذكور وبعد تقويته عدم طهارة الاناء فقال ولو تعذر التعفير فالاقوى عدم طهارة الاناء بدونه سواء كان
لفقد التراب ومن يقدر على التعفير ام كان لعدم قابلية الاناء وربما فصل فقيل بالتطهير في الثاني لاستلزام الحكم بعدمه تعطيل الاناء دائما
بخلاف غيره والاجود تعليل التفصيل بان الاناء الغير القابل للتعفير لا يدخل في اطلاق رواية التعفير فيرجع فيه الى عموم ما دل على الغسل بخلاف
ما اذا تعذر التعفير لفقد التراب فانه لا يوجب تقييد الامر بالغسل بالتراب لانه في مقام بيان الحكم الوضعي اعني علاج النجاسة واذ انتهى فلا
يسقط لعدم القدرة فتامل انتهى وظاهر قوله ره لا يدخل في اطلاق رواية التعفير هو انه خارج عما ينصرف اليه الاطلاق ولكن لا يظهر
له عندنا وجه لان الانصراف ان كان من جهة غلبة وجود غيره اتجه عليه ره انه ليس من مذهبه الالتزام بالانصراف الا من جهة غلبة
الاستعمال الموجبة لظهور اللفظ في المنصرف اليه وان كان من جهة دعوى الانصراف اللفظي فهي ممنوعة وقال صاحب الجواهر ره قد يشك في

اصل شمول دليل وجوب التعفير للأناء المتعذر فيه ذلك او المتعسر لعارض خارجي بل كان من حيث نفسه قابلا له نعم لا يسمى الاناء النفيس جدا
او الاناء الضيق الراس الذي يفسد بكسره ان لم نقل بامكان تعفير مثله بناء على المزج وان خروج التراب عن سمته بان يخلط الطين والتراب
ويوضع فيه بل وعلى غير المزج بناء على عدم وجوب الدلك بل يكفي اجراء التراب كالماء لاطلاق الدليل بل قد يدعى ظهور النص بل والفتوى في ارادة
الاواني الممكن التعفير لا متعذرة في نفسها فيبقى على حكم الاواني المتنجسة بغير الولوغ كما اعترف به الاستاد في كشفه واحتمله غيره
ومنع ذلك بالنسبة للحكم المذكور والقرينة المتعذر تعفيرها بالتراب على وجه الدلك بناء على اعتباره في الغسل به ان قلنا بهو حكم الولوغ
لغير الاواني لاطلاق النص بل لو سلم انفهام الاناء من الصب مع انه اعم منه قطعا لقلنا انه من باب المثال كما يومي اليه كرم لا بعنوان
هذا المساق بل لا يكاد ينكر ظهوره في ذلك بل هو الاقوى في النظران لم ينعقد اجماع على خلافه وعليه فلو ولغ في حوض ونحوه وجب تعفيره
واما ان قلنا باختصاصه بالاواني كما هو ظاهر كلام الاصحاب بل هو صريح كشف الاستاد سقط البحث فيهما من اصله الا ان يلتزم بانها
من الاواني فيجري فيها البحث السابق لكنه كما ترى انتهى حاصل مختاره ره هو ان الدليل الدال على اعتبار التراب مشكوك الشمول
بل ظاهره عدم الشمول فالاناء المتعذر تعفيره وان تنجس الاناء لا يبقى على النجاسة فيطهر بما يطهر ساير النجاسات وان لم يكن مطهره هو
خصوص مطهر الولوغ لكن يبقي الكلام في مستنده فنقول ان ما استند اليه من الشك في اصل شمول دليل وجوب التعفير للاناء المتعذر
فيه ذلك او المتعسر ظاهره ان سبب الشك في الشمول انما هو التعذر او التعسر ويتجه عليه ح ان مثل ذلك لا يصلح سببا للشك في ا
الشمول لان الدليل مطلق مسوق لبيان الحكم الوضعي فاي مانع من افادته كون سبب ازالة النجاسة هو التراب والماء ويكون اثر ذلك
هو بقاء الاناء على النجاسة بدون التعفير سلمنا ان مثل ذلك سبب للشك لكن قد تقرر انه لو شك في تحقق الانصراف في المطلق لم
يجز العدول عن اطلاقه لثبوته المطلق باصل الوضع والشك في الانصراف شك في تحقق الصارف ونظير هذا المعنى موجود في الشك
في الشمول من جهة التعذر او التعسر غاية ما هناك ان مال الشك هنا الى صارفية الصارف فلا يجوز العدول عن الاخذ بما هو مقتضى
اصل الوضع واما ما ذكره اخيرا من دعوى ظهور النص والفتوى في ارادة الاواني الممكن التعفير لا متعذرة في نفسها فتوجه المنع عليه
جلي الا ترى ان قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلق في اللباس النفيس الذي يفسد بالغسل كما في جملة من اقسام اللباس
الموجود في زماننا هذا وغيره مع انه لا يلتزم احد بانتفاء شموله لما يتعذر او يتعسر فيه الغسل فالاقوى شمول هذا الخطاب لما تعذر فيه التعفير
او تعسر وما انتفى فيه الامران كما هو الشان في امثاله مما سيق لبيان الحكم الوضعي التابع انه قال في المستند لا يجب الدلك في التعفير للاناء
فيكفي صب التراب في الاناء او تحريكه حتى يعلم وصوله الى جميع مواضعه ولا التجفيف بعد الغسل لما ذكر خلافا للمقنعة في الاخير للرضوي ولا
حجية فيه بدون الانجبار انتهى وما ذكره هو الحق ولم نعثر على مخالف في الاول نعم في كلام صاحب الجواهر ره تجويز ادخال التراب في الاناء
الضيق بناء على عدم وجوب الدلك وهو ليس بصريح في وجود الخلاف لصحة مثل هذا التعبير اذا كان في المسئلة وجهان ووقع في عبارة كشف
الغطاء انه لو قل التراب فصدق عليه المسح بالتراب دون الغسل لم يجز انتهى وهو ايضا لا يدل على ما نحن فيه اذ ليس مقصوده الا كثرة التراب
بحيث يتحرك على اجزاء الاناء كحركة الماء على الجسم واستيعابه له ولو بالحركة الثامن انه اعتبر في كشف الغطاء كون المتنجس باطن الاناء
مما يسمى اناء عرفا دون ما يشبهه من خف او جوراب ونحوهما ودون الظاهر فانه كغيره من المتنجسات انتهى اما اعتبار كون المتنجس من قبيل
الاواني حتى يختص الحكم بما هو من قبيلها كما حكاه في الجواهر عن ظاهر الاصحاب فلعله مبني على الالتفات الى مرسلة حريز عن ابي عبد الله ع
قال اذا ولغ الكلب في الاناء فصبه الى بعض الاخبار النبوية من قوله ص اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلث مرات ومثله في الاشتمال
على لفظ الاناء غيره من نبويين اخرين وان خالفاه في غيره لكن يشكل الاستناد الى مثل ذلك مع وجود صحيحة صحيحة الفضل
حيث قال لا تتوضأ بفضله فانه مطلق بالنسبة الى الاناء وغيره كالقربة والمطهرة والحوض الذي بقي في اسفله شيء يسير من الماء فولغ
فيه الكلب فان شيئا من ذلك لا يسمى اناء مع تحقق ما امر به في الصحيحة في ضمنها بل في الجواهر انه لو سلم انه يفهم من الصب منه كونه قابلا
للادارة والافراغ منه فذلك لا يتحقق في مثل الحوض لقلنا ان التعبير بالصب من باب المثال للاعراض عن ذلك الماء والتجنب عن استعماله
وح نقول انه لما كانت هذه الاخبار المشار اليها ههنا كلها واردة لبيان الحكم الوضعي وهو سببية ملاقاة الكلب للاناء لنطهيره بالوجه
المذكور وقد قررنا في محله انه لا يجب حمل المطلق على المقيد في الاحكام الوضعية فيبقى الصحيحة المذكورة على اطلاقها ومقتضاها وجوب تعفير
الحوض ونحوه هذا ولكن الاظهر اختصاص الحكم بالاناء لان عنوان المسئلة في كلماتهم مختص به وجملة من الاخبار العامية التي يظهر من

والتذكرة وكشف اللثام وغيرها ان تلك الجملة مما استند اليه الاكثر في حكم المسئلة متضمنة للاناء فهي وان كانت ضعيفة الا انها منجبرة با
لشهرة فمع اختصاص عنوانهم ومستندهم بالاناء يختص الحكم به نعم يبقى هناك انه وان كان ما ذكر مختصا بالاناء الا ان هناك ما يعمه و
غيره وهي صحيحة الفضل وجوابه ان عمومها موقوف على ارادة المثال من قوله ع واصبب ذلك الماء الظاهر في كون الماء في الاناء
ومعلوم ان ارادة المثال اذا كانت مخالفة للظاهر لم يجز الالتزام بالحكم بها الا بقرينة معتبرة ولا وجود لها في المقام فتلك الصحيحة ايضا
بظاهرها مختصة بالاناء فلم يوجد دليل يثبت الحكم في غيره واما اعتبار باطن الاناء فلانه الظاهر من الولوغ ومن لفظ الفضل في صحيحة
الفضل فتدبر التاسع انه قال الشيخ ره في ف اذا ولغ كلبان او كلاب في اناء واحد لم يجب اكثر من غسل الاناء ثلث مرات ثم قال و
جميع الفقهاء لم يفرقوا بين الواحد والمتعدد الا من شذ من العامة فاوجب لكل واحد العدد بكماله ثم انه ره احتج على ما ذكره بان النص
خال من التعرض للفرق بين الواحد والكثير والكلب جنس يقع على القليل والكثير وتبعه في الحكم المذكور جماعة منهم المحقق في المعتبر والعلامة
والشهيدان تدهم بل لم يوثر خلاف من احد من اصحابنا بل هو متفق عليه فمستند الحكم في المسئلة امران احدهما الاجماع وثانيهما ان المفهوم
من نصوص اهل البيت ع هو ان افراد النجاسة الواحدة اذا ورد بعضها على بعض لم يوجب ورود المتاخر منها تضاعفا وشدة في مرتبتها
حتى يزيد عدد المزيل لذلك وهذا هو الذي اشار اليه الشيخ ره في تعليله المذكور وقال المص ره في المعتبر اذا تكرر الولوغ كفت الثلث
وكذا لو ولغ ما زاد على الواحد لان النجاسة واحدة فقليلها ككثيرها لانها لا تتضمن زيادة عن حكم الاولى ومع الاغماض عن
الدليلين المذكورين يصير المقام مجرى الاصل الذي تمسك به في كشف اللثام ويمكن تقريره بوجهين احدهما اصالة البراءة عما زاد
على ما ثبت من عدد الغسل والاخر استصحاب عدم انشاء الشارع ايجاب ما زاد على ما ثبت بالولوغ اول مرة وهذا الذي ذكرناه انما
هو لو كان الولوغ الثاني قبل التطهير واما لو وقع في اثنائه فلا يكتفي باكمال عدد غسلات الاول بل يستانف فيأتي باعداد الغسل
المعتبرة بعد الولوغ الثاني ولكن لا يجب كون استيناف الغسل للثاني بعد اكمال اعداد الغسل للولوغ الاول فيدخل الاول تحت
الثاني لقوته العاشر انه لو وقعت فيه نجاسة خارجية مغايرة لنجاسة الولوغ بعد الاتيان ببعض اعداد الغسل فهل يدخل تحت حكم
نجاسة الولوغ ام لا قال في المعتبر لو غسل من الولوغ مرتين ثم وقعت فيه نجاسة كفى الاتيان بموجبها ويجيء على هذا لو انضم الى
الولوغ نجاسات مختلفة لم تزد على حكم الولوغ انتهى وعن المنتهى انه لو وقع فيه نجاسة بعد غسله بعض العدد فان كانت ذات
عدد مساو للباقي كان كافيا والا حصلت المداخلة في الباقي واتى بالزوائد وهكذا ان وقع فيه نجاسة قبل الغسل الا ان التراب لا بد منه
للولوغ ثم ان كانت النجاسة تفتقر الى الغسل ثلثا وجبت الثلث غير التراب وبالجملة اذا تعدد النجاسة فان تساوت في الحكم تداخلت وان
اختلفت فالحكم لاغلظها انتهى وعلى هذا المنوال نسج جماعة منهم الشهيد ره في الذكرى وصاحب المدارك ره وكاشف اللثام ره وقال
في الذخيرة حكم جمع من الاصحاب كالفاضلين والشهيدين بالتداخل اذا انضم الى الولوغ نجاسة اخرى ولا اعرف مصرحا بخلافه مع
ان الشهيدين ره اختارا في تطهير البئر بالنزح عدم التداخل استنادا الى ان الاصل في الاسباب ان تعمل عملها ولا تتداخل مسبباتها
ثم قال والقول بالتداخل هو المتجه والوجه فيه صدق الامتثال بالفعل الواحد واصالة البراءة من التكليف بالتكرير ولا فرق
بين ان يكون عروض النجاسة الاخرى قبل الشروع في الغسل او بعده لكن في صورة تحصل العدد المعتبر في النجاسة المعارضة فان كان
العدد المعتبر فيها اقل مما بقي من غسلات الولوغ او مساويا كفى الاتمام عنهما وان كان زائدا يقع التداخل في القدر المساوي ويجب
الاتيان بالزائد نص عليه المص ره وغيره وقد يقال بعدم التداخل فيما ثبت فيه التعدد بالنص وفيه نظر انتهى وقال في المستند ان وقعت
في الاناء نجاسة قبل تمام غسله تداخلت مع الولوغ فيما يتساويان فيه ويزاد الزائد للزائد بالاجماع الى ان قال وفي اللوامع والظاهر
وفاقهم عليه وهو المجزوم به مضافا الى اطلاق ما يدل على زوال الحدث النجاستين وحصول التطهير منهما بماله من العدد فانه قوله اغسله
كذا في معنى ان الغسل الكذائي يطهره وهو اعم من ان يزول به نجاسة اخرى ايضا ومع التطهر وزوال النجاسة لا يحتاج الى غسل اجماعا
وبذلك يزول اصالة عدم تداخل الاسباب وقد يقال ان التداخل هنا لا ينافي اصالة عدم تداخلها لان الظاهر ان الوجوب هنا توصلي
والعلة ظاهرة وهذا اشارة الى ما ذكره من اختصاص ذلك الاصل بما اذا لم يكن المقصود حصول اصل الفعل كيف اتفق والتوا
التوصلي كك ولكن يرد عليه ان هذا انما يتم لو علم حصول المقصود المتوصل اليه ولمانع منعه هنا اذ لمن ان يقول ان المقصود التطهير
وحصوله مع التداخل غير معلوم ولهذا قيل ان التداخل في ابواب الطهارة انما يتم فيما علم فيه ان المقصود تحصيل ماهية الغسل لغرض الازالة

فانه مع التداخل حاصل لا ما علمت فيه خصوصية اخرى ايضا ومن ثم اختار في المعالم عدم التداخل فيما ثبت فيه التعدد بالنص وقال والدي العلامة ره في اللوامع وهو متجه لولا وفاقهم عليه انتهى ولا يخفى ان ما نحن فيه من تداخل المسببات دون تداخل الاسباب لان هذا عبارة عن التداخل في التاثير بان لا يقتضيا الا اثرا واحدا كالاحداث المتعاقبة بعد الطهارة فان الثاني لا يؤثر بعد الاول وذاك عبارة عن الاكتفاء بشيء واحد من الشيئين اللذين اقتضاهما السببان كالحيض والجنابة المقتضيين الغسل ومن هذا القبيل ما نحن فيه فان الولوغ اقتضى الغسل ثلثا ولهن بالتراب وملاقاة البول اقتضت غسله مرتين بالماء وغسلتا الولوغ بالماء حاملتان لغسلتي البول فتعبير صاحب المستندره لا يخلو عن خزازة لكن تعبيره بزوال اصالة عدم التداخل في محله لانه اذا فرض ان مؤدى الخطاب هو ان الغسل ثلثا مطهر سواء كان مع النجاسة المخصوصة غيرها ام لا يصير الخطاب المذكور دليلا رافعا لاصالة عدم تداخل المسببات لافادته ان الشارع اخبر عن تداخلها ولكن يبقى الكلام في افادة الخطاب ما ادعاه من المعنى مضافا الى انه يمكن المناقشة فيما ذكره من جهة اخرى وهي انه على تقدير افادة الخطاب لذلك يصير مقتضى قوله ع اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين المراد به سواء كانت مع الولوغ بنجاسة اخرى ام لا حصول الامتثال الغسل الولوغ في هذه الحالة ولا يتاتى منه حصول الامتثال لغسل النجاسة الاخرى اللهم الا ان يقال ان المراد بالدليل الدال على غسل النجاسة الاخرى يستفاد منه مثل ذلك التعميم فيحصل الامتثال لمقتضى الخطابين بما ياتى به من الغسل ثم انه يعلم مما حررناه ان ما اورده صاحب الذخيرة ره على الشهيدين ره في محله الحادي عشر ان المشهور بين الاصحاب ره كما في الحدائق سقوط التعدد في الغسل اذا وقع الاناء في الماء الكثير وهكذا كل نجس يحتاج الى التعدد الا انه لا بد من تقديم التعفير في اناء الولوغ خلافا للشيخ ره فيما نقل عنه من ان وقوع الاناء في الكثير انما يحصل غسلة واحدة ولا يطهر الا باكمال عدد الغسل قال العلامة ره في لف قال الشيخ في ف وط اذا ولغ الكلب في الاناء ثم وقع ذلك الاناء في الماء الكثير الذي بلغ كرا او ما زاد لا ينجس الماء ويحصل بذلك غسلة من جملة الغسلات ولا يطهر الاناء بذلك بل اذا تم غسلاته بعد ذلك طهر والوجه عندي طهارة الاناء بذلك لانه حال وقوعه في الكر لا يمكن القول بنجاسته ح لزوال عين النجاسة اذ التقدير ذلك والحكم زال بملاقاة الاناء للكر وقول الشيخ ره انه لا دليل على طهارته قبل حصول العدد فيه نظر اذ الظاهر ان العدد انما يعتبر في الاناء الذي يصب فيه الماء للغسل اما مع وقوع الاناء في الماء الراكد الكثير او الجاري فالوجه انه لا يعتبر العدد ح ويدل على ذلك حديث عمار الساباطي عن الصادق ع وقد سئل عن كيفية غسل الكوز والاناء اذا كان قذرا قال يصب فيه ماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء اخر ثم يفرغ وقد طهر وهو يدل بمفهومه على ان العدد انما يكون مع صب الماء في الاناء انتهى والمحكي في المعتبر ره قد وافق الشيخ ره قال ولو وقع في ما كثير لم ينجس ويحصل له غسلة ان لم نشترط تقدم التراب انتهى ويظهر من ذيل كلامه ره انه فرض وقوع الاناء في الماء قبل الغسل بالتراب حتى احتاج الى التقييد بالجملة الشرطية ولو فرض وقوعه بعده لم يفتقر الى ذلك ويوافقه في المؤدى عبارة المنتهى حيث قال فيما حكي عنه ولو وقع في كثير لم ينجس وهل يحصل له غسلة ام لا الاقرب انه لا يحصل لوجوب تقديم التراب ثم قال هذا على قولنا اما على قول المفيدره والجمهور فان الوجه الاحتساب بغسلة انتهى والمختار وجوب العدد في الكثير والجاري بعد تحقق التعفير لاطلاق معاقد الاجماعات واطلاق قوله ع في صحيحة الفضل ثم بالماء مرتين الشامل لاقسام المياه باسرها وحكم العلامة ره فيما عرفت من عبارته لا يساعد عليه لان ما علله من زوال عين النجاسة بحكم التقدير وزوال الحكم بملاقاة الكر وان كان جزؤه الاول مما لا غبار عليه الا ان جزءه الثاني الذي هو العمدة في مقام الاستدلال اعني زوال الحكم بملاقاة الكر في مرتبة الدعوى اذ هو عين المتنازع فيه واما ما استشهد به من حديث عمار الساباطي فلا دلالة فيه على سقوط عدد غسلات الولوغ في الكثير والجاري لانه مسوق لبيان حكم اخر وهو كيفية غسل الاناء بالقليل واين هذا من سقوط عدد غسلات الولوغ في الكثير والجاري ومع الاغماض عن معاقد الاجماعات واطلاق صحيحة الفضل فالمرجع انما هو استصحاب بقاء النجاسة عند عدم حصول عدد المعتبر هذا وقد اجاد صاحب المعالم ره في تحرير مستند القولين حيث قال فيما حكي عنه ما نصه ومستند الشيخ في هذا ان الامر بالعدد متناول للقليل والكثير فلا بد للتخصيص من دليل والجماعة عولوا في التخصيص على ان اللفظ اذا اطلق ينصرف الى المعنى المتعارف المعهود وظاهر الحال ان المتعارف في محال الامر بالتعدد هو الغسل بالقليل ثم قال ره ويعضد ذلك في الجملة من جهة الاعتبار ان الماء الكثير اذا استولى على النجاسة وان كانت بغلظة بحيث اقتضى شيوع اجزائها فيه واستهلاكها اسقط حكمها شرعا وصار وجودها كعدمها فاذا وقع المتنجس في الكثير واستولى الماء على اثار النجاسة فبالحري ان يسقط حكمها ويجعل وجودها كعدمها والا لكان الاثر اقوى من العين ويؤيده من جهة النص ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سئلت الصادق ع عن الثوب يصيبه

البول قال اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة انتهى وقوله ان الماء الكثير اذا استولى على النجاسة اه حق فان حين النجاسة الشايعة في الكثير بحيث لا يرى فيها في الماء جزء محسوس متميز لا يوجب نجاسة ذلك الماء وان كانت مخالطة لجميع اجزائه وقد ادعى على ذلك المحقق البهبهاني ره اتفاق اصحابنا في طي بعض المسائل المتقدمة ويعضده السيرة المستمرة في جميع الاعصار قطعا ويظهر اثر ذلك فيما لو عزل عن ذلك الماء الكثير جزء ينقص عن مقدار الكر سواء كان بالاغتراف باليد او بالاناء ام بقي بعد الاخذ منه في محله شيء ينقص عن مقدار الكر فان ذلك لا يحكم بنجاسته ويحكم بكونه طاهرا مطهرا قطعا مع اضمحلال اجزاء النجاسة فيه ولكن يبقى بعد ذلك شيء وهو ان الاولوية القطعية ممنوعة والظنية لا تجدي في التعبديات وما ذكره من الصحيح نقض على ما ادعاه من كون المتعارف منحصرا في القليل لان التفصيل فيه يكشف عن تعارف غيره ايضا نعم يمكن توجيه الصحيح المذكور على وجه يقتضي سقوط التعدد في الجاري فيما نحن فيه بان يقال انه لا يوجب فانه ليس للبول طبيعتين من جهة غلظ النجاسة وخفتها بحيث يظهر عند غسله بالقليل احدهما وعند غسله في الجاري الاخرى لامتناع تبدل ما هو ذاتي لشيء بواسطة عروض العوارض فيتعين ان يكون ذلك من جهة قوة استعداد الجاري فيزيل بملاقاته مرة واحدة النجاسة التي يزيلها القليل بالمرتين وقد ذكرنا فيما تقدم ان الكر بمنزلة الجاري في كفاية الغسل به مرتين نظرا الى ان قوله ع فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة يفهم منه عرفا انه تصريح ببعض افراد مفهوم الجملة الشرطية ثم انا نقول ان ما افاده صحيحة محمد بن مسلم يكون قرينة على ان المراد بصحيحة الفضل انما هو بيان حكم الغسل بما هو اضعف المياه واقلها قوة كما ان عمارا حيث سئل الصادق ع عن كيفية غسل الكوز او الاناء اذا كان قذرا بين ع طريق الغسل بما هو اضعف المياه واقلها قوة ثم انه على تقدير عدم سقوط عدد غسلات الولوغ في الكثير والجاري ولو وقع الاناء في الماء الجاري ومرت عليه جريات فقد وقع الخلاف في حصول العدد بذلك قال في المعتبر ولو وقع في جار ومر عليه جريات قال في ط لم يحكم بالثلث وفي قوله اشكال وربما كان ما ذكره حقا ان لم يتقدم غسله بالتراب لكن لو غسل مرة بالتراب وتعاقبت عليه جريات كانت الطهارة اشبه انتهى ونسج على منواله في المنتهى فقال ولو وقع في ماء جار ومرت عليه جريات متعددة احتسب كل جرية غسلة خلافا للشيخ ره اذ القصد غير معتبر فجرى مجرى ما لو وضعه تحت المطر ثم قال ولو خضخضه في الماء وحركه بحيث يخرج تلك الاجزاء الملاقية عن حكم الملاقاة ويلاقيه غيرها احتسب بذلك غسلة ثانية كالجريات ولو طرح فيه ما لم يحتسب به غسلة حتى يفرغ منه سواء كان كبيرا بحيث يسع الكرام لم يكن خلافا لبعض الجمهور فانه قال في الكبير انه ان وسع قلتين لو طرح فيه ماء وخضخض احتسب به غسلة ثانية والوجه انه لا يكون غسلة الا بتفريغه منه مراعاة للعرف ولو كان المغسول مما يفتقر الى العصر لم يحتسب له غسلة الا بعد عصره ثم قال والاقرب عندي بعد ذلك كله ان العدد انما يعتبر لو صب الماء فيه اما لو وقع الاناء في ما كثير او ما جار وزالت النجاسة طهر انتهى ويقع البحث عما ذكره في مواضع الاول ان تعليل احتساب كل جرية بغسلة بعدم اعتبار القصد انكان مجديا لزم منه الاكتفاء بالخضخضة ايضا ضرورة انفصال اجزاء من الماء عن كل محل من المغسول وجريان غيرها عليه فلا بد من الرجوع الى العرف ونحن نعلم قطعا ان توالي جريات الجاري على المغسول لا يعد غسلا متعددا عند اهل العرف الا بعد اخراجه من الماء ووضعه فيه ثانيا الثاني ان قياس الجريات عليه بوضعه تحت المطر مما لا مجال له لان الكلام انما هو على تقدير عدم سقوط التعدد بالغسل لغير القليل وح يتجه المنع من حصول تعدد الغسل بوضعه تحت المطر وان طال الزمان الا ان يرفع عن محل اصابة المطر ويعاد اليه بعد ذلك ويحال بينه وبين المطر بجسم مانع من وصول المطر اليه فليس الحال في المقيس عليه واضحا مسلما حتى يجعل وسيلة الى توضيح الحال فيما يشابهه الثالث ان ما ذكره من انه لو كان المغسول مما يفتقر الى العصر لم يحتسب له غسلة الا بعد عصره مبني على اعتبار العصر في مفهوم الغسل وهو ممنوع نعم لا يتحقق تعدد الغسل الا بعد اخراج الماء المغسول به لانه لا يتحقق وصول الماء الى ما وصل اليه النجاسة من المحل مع بقاء الماء الاول في مساقه الثاني عشر في بيان الحكم فيما اذا اصاب ماء الولوغ شيئا من بدن الانسان او ثوبه او اناء اخر غير الاناء الذي ولغ فيه الكلب ويختلف الحكم المبحوث عنه باعتبار المحل الذي اصابه فيقع البحث فيما عدا الاخير عن وجوب تعدد الغسل وعدم تعدده وفيه عنه وعن لزوم التعفير وعدمه فالكلام يقع في جهتين اما الاولى فقد وقع الخلاف فيها من جهة وجوب العدد لان انتفاء التعفير في غير الاناء من قبيل المسلمات عندهم فقال الشيخ ره في ف اذا ولغ الكلب في اناء نجس الماء الذي فيه فان وقع ذلك الماء على بدن الانسان وثوبه وجب غسله ولا يراعى فيه العدد واستدل على ذلك بان غسله معلوما بالاتفاق لنجاسة الماء واعتبار العدد يحتاج الى دليل وحمله على الولوغ قياس لا نقول به ووافقه المصنف ره في المعتبر والشهيد ره في الذكرى والسيد ره في ك فاختاروا ما صار اليه واستندوا

الى الاقتصار فى الحكم على موضع النص وتبعهم المحقق البهبهانى ره فيما حكى عن شرح المفاتيح وذهب بعض الاصحاب فيما حكاه الشيخ ره
فى ف الى وجوب غسل الموضع الذى اصابه ذلك الماء بقدر العدد المعتبر فى الاناء وحكى عن العلامة ره فى النهاية الحاق هذا الماء با
لولوغ وانه علله بوجود الرطوبة اللعابية ولا يخفى ان امثال هذا الوجه مما لا يسوغ الاستناد اليه فى اثبات الحكم الشرعى فالاولى الا
الاستناد فى المصير الى استصحاب بقاء الحكم الذى هو تعدد الغسل واستصحاب بقاء النجاسة بعد غسله مرة واما الجهة الثانية فقد وقع
الخلاف فيهما من جهة لزوم التعفير وعدمه وكذا من جهة العدد قال فى المعتبر لو اصاب الثوب والجسد او الاناء ماء الولوغ لم يعتبر فيه العدد
اقتصارا فى الحكم على موضع النص انتهى وقال فى الذكرى ولا يعتبر التراب فيما نجس بماء الولوغ ولا الجفاف انتهى وقال فى ك لو اصاب
الثوب والجسد او الاناء ماء الولوغ او ماء غسالة الولوغ لم يعتبر فيه العدد ولا التراب قصارا بالحكم على موضع النص انتهى وحكى
عن العلامة ره فى النهاية انه استقرب الحاق هذا الماء بالولوغ معللا بوجود الرطوبة اللعابية فيه وقد اشرنا الى ضعفه وسلك المحقق
البهبهانى فيما حكى عن شرح المفاتيح فى اختيار هذا القول مسلكا آخر قال ره ما صورته ماء الولوغ لو اصاب الثوب والجسد يكون حكمه
حكم ساير النجاسات غير البول وقد ظهر واذا اصاب الاناء فهل يكون حكمه حكم ساير النجاسات غير الخمر والمسكر والميتة والولوغ ام
يكون حكمه حكم الولوغ اختار المحقق ره الاول لعدم الدليل على ازيد منه والعلامة ره فى النهاية الثانى معللا بوجود الرطوبة اللعابية و
فى صحيحة البقباق السابقة وقع السؤال عن فضل الحيوانات فقال لا باس الى ان انتهى الى الكلب يعنى فضل الكلب وسؤره فقال رجس
نجس الخ يعنى ذلك الفضل والسؤر فالحكم دائر معه سيما اذا اصب جميع الماء الذى فى الاناء فى الاناء الثانى اذ مدخلية كونه فى الاناء
الاول فى الحكم المذكور فيه ما فيه انتهى الثالث عشر انه هل يجرى على غسالة الولوغ حكم المحل الذى انفصلت منه ام يجرى عليه حكم سائر
النجاسات المعروف بين المتعرضين لهذا الفرع هو الثانى قال فى المنتهى ليس حكم الماء الذى يغسل به اناء الولوغ حكم الولوغ فى انه متى
لاقى جسما يجب غسله بالتراب لانها نجاسة فلا يعتبر فيها حكم المحل الذى انفصلت منه ثم نقل اقوال العامة ثم قال وهذا كله ضعيف والوجه
انه يساوى غيره من النجاسات لاختصاص النص بالولوغ انتهى وقال فى الذخيرة وكذا لو اصاب غسالة الولوغ جسما ليس حكمه حكم الولوغ
فى وجوب التراب بل تساوى ساير النجاسات على القول بنجاستها كما ذكره المصنف ره فى المنتهى بل القول بطهارتها غير بعيد كما قاله الشيخ ره
فى ف لعدم العموم فى الادلة على نجاسة القليل بالملاقاة على وجه يشمله ونقل عن الشيخ على ره انه قال لو اصاب غسالة الاناء قبل التعفير
اناء وجب تعفيره لانها نجاسة الولوغ وهو ضعيف لانه ان اراد انها مسببة عن نجاسة الولوغ فمسلم لا يجديه نفعا وان اراد انه يصدق
عليها الاسم الذى هو العنوان فى الحكم فممنوع والمستند ظاهر انتهى وما ذكره جيد الرابع عشر ان حكم الولوغ هل يعم جميع المايعات
او يختص بالماء قال فى المستند ظاهر اطلاق اكثر الفتاوى هو الاول ولكن الروايتين المتضمنتين للتعفير مختصان بالماء والعاميان
وان كانا مطلقين لتحقق الولوغ فى كل مايع يشربه الكلب بلسانه ولكنهما خاليان عن ذكر التعفير وكون احدى الثلث فيهما هو التعفير
لا يفيد لدوران الامر بين التخصيص بغير الماء وابقاء الغسل على حقيقته او التجوز فى الغسل ولا مرجح وعلى هذا فان ثبت الاجماع
على التعميم والا فيكون حكم غير الماء حكم النجاسات الغير المنصوصة والاحتياط جمع الحكمين المتداخلين انتهى والظاهر انه ره اراد بالروايتين
المتضمنتين للتعفير صحيحة الفضل والفقه الرضوى والوجه فى اختصاص الثانى انه قال فيه ان وقع الكلب فى الماء او شرب منه
اهريق الماء وغسل الاناء ثلث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء وفى اختصاص الاولى انه قال فيها لا تتوضأ بفضله واصبب
ذلك الماء واغسله يعنى موضع الماء وارادة بدوران الامر بين التخصيص بغير الماء وابقاء الغسل على حقيقته او التجوز فى الغسل
هو انه يدور الامر فى العاميين بين ان يكون المراد ما لو كان الموجود فى الاناء هو غير الماء واتفاق وقوع الولوغ فيه فيبقى الغسل ثلثا
المامور به فيهما على حقيقته وهى اجزاء الماء فلا يجب التعفير وبين ان يراد به ما هو اعم مما لو كان الموجود فى الاناء مطلق المايع وولغ
فيه الكلب حتى يكون المراد بالغسل ثلثا معنى مجازى يناسب التعفير الذى هو احد الغسلات الثلث ولا مرجح لكنك خبير بوجود المرجح للتجوز
فى الغسل لان العاميين انما يصح الاستناد اليهما من جهة الانجبار بالشهرة لانا علمنا ان الاكثر استندوا فى اطلاق القول بان
الاناء يغسل من الولوغ ثلثا مقيدين بقولهم اوليهن بالتراب الى العاميين وجعلوهما دليلين فى الحكم بذلك وعلمنا بانهم لم يفرقوا
بين الولوغ فى الماء وغيره من المايعات ولا اقل من ظهور عباراتهم فى الاطلاق وعدم الفرق على وجه معتبر فلا يكون الجابر لهما
الا هذه الشهرة الواقعة بهذه الكيفية المخصوصة فتكون كاشفة عن قيام قرينة معتبرة على ان المراد بالولوغ الواقع فيهما هو المعنى الاعم

الصالح للتعلق بالماء وبالتراب او عن قيام قرينة معتبرة على ان المراد بالماء فى صحيحة الفضل ما هو مثال لساير المايعات الخامس عشر انه لا يلحق بولوغ
الكلب ولوغ الخنزير خلافا للشيخ ره فى ف فانه قال فيه اذا ولغ الخنزير فى الاناء كان حكمه حكم الكلب وهو مذهب جميع الفقهاء ونقل ابن العاص عن ا
الشافعى ان العدد يختص بولوغ الكلب خطأه جميع اصحابه دليلنا امران احدهما ان الخنزير يسمى كلبا فى اللغة فينبغى ان يتناوله الاخبار
الواردة فى ولوغ الكلب والثانى انا قد بينا ان سائر النجاسات يغسل منها الاناء ثلث مرات والخنزير نجس بلا خلاف انتهى وحكى ما يضاهيه عن ط
ايضا وعن المصباح ومختصره والمهذب وقال فى ك بعد نقل دليلى الشيخ ره وهما ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان الخنزير يسمى كلبا ولو
سمى كان مجازا واللفظ انما ينصرف على الحقيقة واما الثانى فلمنع وجوب غسل الاناء من جميع النجاسات ثلثا ولو سلم لم يشترط التراب ثم قال
والاجود غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا لما رواه الشيخ ره فى الصحيح عن على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال وسئلته عن خنزير يشرب من اناء
كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ثم حكى عن المعتبر انه قال فيه ونحن نحمله على الاستحباب واورد عليه بانه مشكل لانتفاء المعارض انتهى و
المصير الى ما دل عليه الصحيح متعين وحكى القول به عن لف والارشاد والقواعد والذكرى وجامع المقاصد وغيرها من كتب متاخرى المتاخرين
وانما قلنا بتعين العمل بالصحيح المذكور لانه لا معارض له سوى الاطلاق او ما فى حكمه من القاعدة الثابتة فى النجاسات من وجوب غسلها فى
الجملة ومعلوم ان المطلق يحمل على المقيد والمجمل يفسر بالمبين واما ما عرفت نقله عن المصنف ره من حمل الصحيح على الاستحباب فهو ليس فى محله اذ
الخروج عن الظاهر يتوقف على صارف عنه وهو غير موجود ووجه صاحب الجواهر ره حمله على الاستحباب بانه لعله لعدم عثور المصنف ره على عامل
به قبله ثم رده بان ذلك غير شرط نعم لو تحقق الاعراض مما يشكل العمل به ودعويه هنا بالنسبة الى سابق زمن المصنف ره وان كانت ممكنة
خصوصا بعد ما فى كشف اللثام من ان ظاهر الاكثر كونه كساير النجاسات وعدم اشتهاره بين السلف لكن لا يجسر عليه الان بعد ما
سمعت فى عمل من عرفت به انتهى وهو وجيه ثم ان صاحب المستند ره استضعف دلالة الصحيح المذكور على الوجوب وهو مبنى على اصله الذى
انفرد به فيما نعلم من ان الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الانشاء ليست ظاهرة الا فى مجرد الرجحان ولهذا اختار القول بكون ولوغ الخنزير كساير
النجاسات الغير المنصوص عليها بالخصوص استنادا فى الحكم الى الاصل وعدم الدليل فيه على وجوب عدد مخصوص ورد القول بكون حمل الخنزير على
الكلب بظهور ضعفه والقول بالسبع بعدم دلالة الصحيح المذكور على الوجوب وقد عرفت مكررا ان الجملة الخبرية المستعملة فى الانشاء ظاهرة فى
الوجوب ومعلوم ان العمل بالرواية الصحيحة التى لم يتحقق الاعراض عنها واجب خصوصا مع فتوى جماعة من المتاخرين بمقتضاها فالمختار هو
القول بالسبع قوله ومن الخمر والجرذ ثلثا بالماء والسبع افضل هذه العبارة تضمنت مسئلتين احديهما غسل اناء الخمر والاخرى حكم
غسل الاناء الذى مات فيه الجرذ اما المسئلة الاولى ففيها اقوال احدها القول بوجوب غسل الاناء سبعا وحكاه فى الحدائق عن جمع من الا
الاصحاب منهم المفيد ره والشيخ فى الجمل وسلار والشهيد فى اكثر كتبه والمحقق الثانى وجمع من المتاخرين ثانيها القول بوجوب غسله ثلثا وهو
مذهب المصنف ره هنا وفى النافع والعلامة ره فى القواعد وحكاه فى الحدائق عن الشيخ ره فى ف لكن لا من حيث الخصوصية كما ذهب اليه
الفاضلان بل من حيث وجوب الثلث عنده فى ساير النجاسات كما يأتى نقله ثالثها القول بوجوب غسله مرتين لا بحابهما فى غسل الاناء مطلقا
رابعها القول بالاكتفاء بالمرة واختلف اهل هذا القول الى قولين فمنهم من اكتفى بالمرة بعد ازالة العين كغيره من النجاسات سوى الولوغ وهو
مذهب المصنف ره فى المعتبر والعلامة ره فى لف ومنهم من اكتفى بالمرة المزيلة للعين حكاه فى الذخيرة عن عدة من كتب العلامة وعن الشهيد
الثانى ره فى روض الجنان وصاحب المعالم ره قلت وهو ظاهر عبارة الارشاد على ما فسره فيما حكى عن روض الجنان ايضا فانه قال العلامة
ره فيه ويغسل الاناء من الخمر وغيره حتى يزول العين وزاد الشارح عطف الاثر على العين ثم قال ولا يعتبر التعدد على اصح القولين
بل ما يحصل به الانقاء وان كان بالاولى كما تقتضيه العبارة انتهى حجة القول الاول موثقة عمار عن ابيعبدالله ع فى الاناء يشرب فيه
النبيذ قال يغسل سبع مرات قال فى المستند ويجاب عنها بعدم دلالتها على الوجوب لمكان الاخبار انتهى لكن قد عرفت ضعف اصل القاعدة
التى اتخذها مذهبا فى موارد عديدة حجة القول الثانى امور احدها ما فى الجواهر من اصالة البرائة وعدمها فى الناقص ثانيها ما
تمسك به الشيخ ره فى ف حيث قال يغسل الاناء من ساير النجاسات سوى الولوغ ثلث مرات الى ان قال دليلنا طريقة الاحتياط فانه اذا
غسل ثلث مرات فقد علمنا طهارته بغسل ثلث مرات باجماع الفرقة وكذلك عند الشافعى وما زاد عليه يحتاج الى دليل ثالثها ما تمسك
به هو ره ايضا من رواية عمار الساباطى عن ابيعبدالله ع قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات
الحديث رابعها قول الصادق ع فى موثقة اخرى رواها عمار ايضا حيث سئل عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر فقال يغسله ثلث مرات وسئل ايجزيه

ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات وفي المستند بعد ذكرها ما صورته دلّت على عدم الأجزاء لو انعدم احد الامرين
فيكونان لازمين وجعل الواو في قوله ويغسله مستأنفة خلاف الحقيقة والظاهر انتهى ويبقى في تتميم الاستدلال شيء نبّه عليه في الذخيرة
فقال والذاهبون الى الثلث حملوا رواية السبع على الاستحباب جمعاً بين الروايتين ثم قال واما الذاهبون الى السبع فوجه اطراحهم لرواية
الثلث مع تساويهما في السند غير معلوم في العصر المتقدم حجة القول الثالث التعدي مما ورد في الثوب من غسله من البول مرتين وما ورد
في البدن من غسله كذلك ولهذا علل هذا القول بالقياس على الثوب والبدن وقال جمال المحققين ره في حاشية الروضة قوله وكذا الآنية
اي يصب عليه مرتين في غير الكثير والجاري بناء على القول بالمرتين في البول وغيره كما اختاره المصنف ره ثم قال لكن في تعدي الحكم الى الاناء
اشكال لاختصاص الصحيحة من الاخبار الدالة على المرتين في البول بالثوب وورد بعض الاخبار غير الصحيحة في البدن فقياس الاناء عليهما
لا يخلو عن اشكال انتهى حجة القول الرابع موثقة عمار عن ابيعبدالله ع انه سئل عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء
او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا بأس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا بأس واورد عليه
بوجوب تقييد المطلق بشيء من موثقتي عمار الناطق احدهما بالسبع والاخرى بالثلث لكن صاحب المدارك استضعف الروايات المقيدة لانفراد
الفطحية بروايتها ويتجه عليه ان الراوي للاطلاق ايضاً هو عمار ولكن يمكن دفعه بانه قال بعد ذلك في شرح قول المصنف ره ومن غير ذلك
مرة واحدة بعد استضعاف رواية غسل الكوز او الاناء ثلثاً ما لفظه ومع ذلك فهي معارضة بما رواه عمار ايضاً عن الصادق ع من
الاكتفاء بالمرة وهي اولى لانها مطابقة لمقتضى البرائة الاصلية انتهى والاولى في الايراد على الاستدلال بالموثقة المذكورة انه
قد وقع فيها بلا فاصل عما ذكرناه من متنه وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر يغسله ثلث مرات سئل ايجزيه ان يصب فيه الماء قال لا
يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات فكيف يؤخذ بصدرها ويترك ذيلها مع صلاحية كون الثاني بياناً للاول دون العكس
ثم انه يبقى الكلام على هذا القول في ان المرة الواحدة هل يجب ان تكون بعد زوال عين النجاسة او يكفي المرة المزيلة للعين وقد عرفت
ان فيه قولين ويمكن ان يقال ان الثاني لازم كلام المصنف ره في المعتبر فانه قال في آخر كلامه ويقوى عندي الاقتصار في اعتبار العدد على
الولوغ وفيما عداه على ازالة النجاسة في غسل الاناء بعد ذلك مرة واحدة لحصول الغرض من الازالة فانه قال في الذخيرة ما لفظه و
احتج المحقق في المعتبر على ما اختاره فيه بحصول الغرض من الازالة وقريب منه احتجاج المصنف في لف وهذا الدليل لا يقتضي اكثر من اعتبار
الغسل المزيل وقد يوجه بان سبب التنجيس اذا كان موجوداً لم يظهر للماء الوارد معه اثر ورد بان الباقي من البلل وغيره في المحل عين نجاسة
ثم اتى الكلام والحاصل انه لو تم لاقتضى عدم حصول الطهارة بالغسل مرة بعد زوال العين ايضاً والتفرقة بين النجس والمتنجس في هذا الحكم
مما لا يساعده دليل فظهر مما ذكرنا ان القول بالاكتفاء بالمرة المزيلة للعين لا يخلو عن قوة انتهى ومن هذا الكلام يستفاد مستند القولين
ويمكن الاستدلال على كفاية المرة المزيلة بما دل على الامر بالغسل مطلقاً لان الاطلاق يقتضي كفاية ما يحصل به الازالة لكونه من جملة افراد
المطلق والتقييد بكون المرة بعد الازالة يحتاج الى دليل لكن هذا موقوف على كون الدليل الوارد بصورة المطلق مسوقاً [illegible] الاطلاق
وستعرف المناقشة فيه انتهى نعم ثم انه قال في الذخيرة ان اكثر القائلين بالمرة هنا ذكروا استحباب الثلث وان المستند فيه هو الجمع بين الدليلين
ويمكن ان يكون الوجه في ذلك بترجيح رواية الثلث بالشهرة كما عرفت الاشارة اليه عن بعضهم فيطرح رواية السبع لكن تحمل على
الاستحباب من باب التسامح في ادلة السنن هذا وتحقيق المقام انه لا اشكال من جهة التنافي بين ما نطق بالامر بالغسل من دون تقييد وبين
ما نطق بالثلث لانهما اجتمعا في حديث واحد فان موثقة عمار المذكورة في حجة القول هي التي جمعتهما وقد حكم ابو عبدالله ع بنفي البأس
عن استعمال الدن اذا غسل ثم حكم باستعمال الابريق اذا غسل ثم حكم بغسل قدح او اناء يشرب فيه الخمر ثلث مرات ثم صرح بنفي الاجزاء
الى ان يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات فنقول ان صدر الكلام مسوق لبيان مجرد التشريع والابلاغ بوجوب الغسل على سبيل الابلاغ ثم بيّن في ذيل
كلامه ما اهمله في صدره نظراً الى عدم الفرق بين القدح والدن في الحكم وهذا نظير اجمال الطبيب للمريض امره بشرب الدواء في اول كلامه
وتفصيله في ذيله فلا منافاة بين الاطلاق على الوجه المذكور وبين التقييد بالثلث انما الاشكال في الجمع بين روايتي الثلث والسبع
او طرح الثانية للاخذ بالاولى نظراً الى ان كلاً من اللفظين موضوع لمرتبة معينة من العدد وايجاب احدهما ينافي ايجاب الاخرى فتصدّى
جماعة لحمل رواية السبع على الندب وابقاء رواية الثلث على ظاهرها الذي هو الوجوب وهو معنى الجمع بين الدليلين ويشكل بان مجرد الجمع و
لو كان اقتراحاً تماماً يتوجه على اعتباره المنع الا ان يقال ان مثل هذين الدليلين اذا عرضا على اهل التعارف فهموا انضمام احدهما الى الآخر

استحباباً الزائد وقال في الرياض ولا يجب السبع وان ورد به الموثق الآخر في الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسله سبع مرات للاصل وعدم معارضة الظاهر
للنص انتهى وكلامه يحتمل لامرين احدهما ان الثلث هو القدر المتيقن بالنسبة الى السبع لكن هذا يمنعه ان التعبير عن القدر المتيقن بالنص
خلاف المتعارف في كلماتهم لان مرتبة النصوصية مرتبة الدلالة التي هي ما فوق مرتبة الظهور والاخذ بالمتيقن ليس من تعيين اللفظ للمعنى الا
ان يعتذر بان تعيين اللفظ للقدر المتيقن مما لا اشكال فيه والاشكال انما هو فيما زاد على ذلك ثانيهما انه قد صرح ابو عبدالله ع في رواية
الثلث اولاً بانه يغسله ثلث مرات وحيث سئل الراوي عن ان كلاً من الثلث هل يحصل بمجرد صب الماء بان يصب فيه الماء ويفرغه ثم يصب
فيه الماء ويفرغه وهكذا او لابد من زيادة فعل اخر اجاب بانه لا يجزيه حتى يدلكه بيده واعاد ع الامر بالغسل مقيداً بكونه ثلث مرات فان
اعادته انكان لدفع توهم كون الدلك بعد الغسل لو قال ع لا يجزيه حتى يدلكه كان يكفيه ان يقول يدلكه بيده ويغسله بدون التقييد بقوله
ثلث مرات اكتفاء بما اسلف ذكره فلابد وان يكون اعادته للاهتمام والتأكيد فح نقول انه ع قيد عدم الاجزاء بالغاية التي هي اقوى المفاهيم
فيكون مفهومه ان دلكه وغسله ثلث مرات اجزئه فيكون الكلام بحكم منطوقه ومفهومه نصاً في اجزاء الثلث وهذا بخلاف رواية
السبع فانها ظاهرة في اجزاء السبع وليست نصاً فيحمل على الاستحباب بعد معارضة رواية الثلث وهذا مضافاً الى انا لو سلمنا كون اعادته
للتقييد بالثلث لاجل دفع توهم كون الدلك بعد الغسل لم يكن ذلك مانعاً من دخول التقييد في جملة الغاية المفيدة لما عرفت من المفهوم
والحاصل ان افادة المفهوم لاجزاء الثلث خصوصاً بعد الامر بالغسل ثلثاً صريحة في المطلوب فيكون الموثقة الدالة عليها نصاً في كفايتها
بخلاف رواية السبع فانها تحتمل الندب وغاية ما هناك ان اصالة الحقيقة تقضي بالوجوب فتكون من الظواهر وكانه الى ما بيناه اشار
بعض المحققين ره حيث قال بعد ذكر موثقة الثلث وهذه صريحة في كفاية الثلث فيحمل رواية السبع على الاستحباب هذا وقد جمع
من جملة منهم ترجيح موثقة السبع على موثقة الثلث وذلك من وجهين احدهما ما في جامع المقاصد من الترجيح بالشهرة قال ره بعد
الاستدلال على وجوب السبع بموثقة عمار الدالة عليها ما نصه ولا يضر المعارضة بخبره الدال على الثلث لان الشهرة مرجحة انتهى و
يدفعه اولاً ان الترجيح بالنصوصية والظهور مقدم على الترجيح بالشهرة ما لم يبلغ الشهرة مرتبة يشذ معها الخلاف كما قاله بعض المحققين
ره وكان القيد الاخير مبني على اعتبار الوثوق والاطمينان وشذوذ الخلاف لا يتأتى منه رفع الاطمينان بالطرف الذي يخالفه وثانياً ان
شهرة السبع غير محققة وقد نقل عن الروض شهرة القول بالثلث وثانيهما ما حكي عن بعضهم من ان موثقة الثلث تعطي نفي ما زاد عليها
من السبع وغيره من المراتب بمفهوم العدد في قوله ع يغسله ثلث مرات فيدور الامر بين تقييد مفهومه بان يقال ان السبع مخرج عن
المراتب المنفية وبين حمل الامر بالسبع على الندب لا ريب ان التقييد اولى وفيه ان الثلث بمنطوقه تحديد للمرتبة الخاصة والامر بها يعطي
كفايتها فلا حاجة الى مفهوم العدد ونفي ما زاد عليها يحصل بمفهوم الغاية المتضمن لمنطوق الثلث ايضاً لانك قد عرفت ان مفهوم
هو انه اذا دلكه وغسله ثلث مرات اجزئه ثم انه يبقى في المقام نكتة ينبغي التنبيه عليها وهي انه لو فرض التكافؤ بين روايتي الثلث لم يرجع
الى الاصول لان ما هو مرجع في المقام اقرب منها وهو اطلاق قول ابيعبدالله ع في موثقة عمار السابقة ما طرح عنه ع في الكوز والاناء يكون قذراً
قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء ويحرك ويفرغ الحديث ومعلوم ان القذر يصدق على الخمر وغيرها لكن لو فرضنا الاغماض عن وجوده
كان اللازم هو الرجوع الى استصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل ثلثاً لانه قد حصل العلم بتنجس الاناء بمباشرة الخمر وقد شك في
مزيلية ما وجد عند الغسل ثلثاً فالاصل بقاء النجاسة لكن هذا مبني على ما نراه من كون كل من الطهارة والنجاسة وصفاً واقعياً
للجسم المتصف به واما بناء على مذهب الشهيد ره وجملة ممن تبعه من ان النجاسة امر منتزع للامر بالغسل كالطهارة فمقتضى الاصل هو
البرائة عن وجوب الغسل بما زاد على الثلث نظراً الى دوران الامر بين الاقل والاكثر اللذين هما الثلث والسبع فتبين من جميع ما
حررناه ان الاقوى هو القول بوجوب غسله ثلثاً دون غيره **اكمال** هل يلحق بالخمر فيما ذكر من الحكم سائر المسكرات ام لا
قال المحقق الثاني في جامع المقاصد بعد اختيار القول بالسبع ما صورته وليس الحكم مقصوراً على الخمر بل المسكر المائع كله كذلك ولا
يبعد الحاق الفقاع بها انتهى وقال في الذخيرة واعلم انه نص الشيخان وجماعة ممن قال بوجوب السبع على انسحاب الحكم في غير الخمر من
سائر المسكرات وبعضهم لم يتعرض لذلك والرواية بلفظ النبيذ فالتعدية الى غيره مشكل انتهى ولازم هذا المقال هو الحكم بالثلث
في النبيذ ان لم يطعن في رواية النبيذ بكون الراوي لها فطحياً لكن الظاهر انه لا يرتضي العمل بروايات عمار كما يكشف عنه تقويته
القول بالمرة في اصل الخمر فيكون قوله فالتعدية الى غيره مشكل ناظراً الى مذاق من يرتضي العمل بها فهو في قوة التقييد بقوله على تقدير

العمل بها ولكن الظاهر تسالمهم على اتحاد حكم المسكرات كما يكشف عنه استدلال قول القائلين بالسبع فى الخمر بالروايات المذكورة مع اشتمالها
على لفظ النبيذ دون القائلين بالثلث لم يردوا عليهم بان تلك الروايات لا دخل لها بالخمر لورودها فى النبيذ بل تصدى الفريقان لعلاج
التعارض بينها وبين رواية الثلث ولا تعارض الا مع اتحاد الموضوع ولا يحصل ههنا الا بالالتزام بعدم الفرق بين النبيذ وبين
الخمر ولا مفصل بينهما وبين سائر المسكرات وقال فى الحدائق اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض من صرح بالسبع كالشيخين فى المقنعة
والنهاية وط جعلوا حكم سائر المسكرات كالخمر فى ذلك وبعض اقتصر على ذكر الخمر خاصة ومورد الروايات انما هو النبيذ ومقتضاه
تخصيص الحكم بما يصدق عليه هذا اللفظ كما مر تحقيقه من صدق الخمر على الجميع من انه لا منافاة بين التعبير بالخمر وحده وبين ضم سائر
الاشربة لصدق الخمر على الجميع نعم لفظ الخمر ورد بالنبيذ وهو اخص من الخمر ولعلهم فهموا منه ان المراد به مطلق الخمر كما صرحت
به الروايات الثانية نعم يأتى على قول من خص اسم الخمر بعصير العنب كما قدمنا عن جملة منهم الاشكال فى المقام انتهى وقال بعض المحققين
ره فهل يلحق بالخمر سائر المسكرات النجسة صرح بالالحاق بعض القائلين بالسبع فى الخمر وهو كذلك لصدق الخمر عليها فى الاخبار انتهى
ولا يخفى ان رواية السبع لم تتضمن الا لفظ النبيذ فتعليل تصديق الحاق سائر المسكرات بالخمر بصدق لفظ الخمر عليها فى غير محله
نعم حكى عن اللوامع انه نقل فيها موثقة اخرى لعمار عن الصادق ع انه يغسل من الخمر سبعا لكن المحقق المذكور ره لم يذكرها فى مقام الاستدلال
على ذلك القول وذلك يورث الريب فى اطلاعه كما يؤيد عدم اطلاع عليها صاحب الجواهر ره صرح بانه لم يجد تلك الموثقة المسئلة الثانية
فى حكم الجرذ والمراد بنجاسته المستند الى موته فى الاناء وينبغى التعرض لموضوعه اولا قال فى كشف اللثام وهو كما فى العين والمحيط ذكر الفار و
فى النهاية الاثيرية انه الذكر الكبير من الفار وفى الصحاح والمغرب انه ضرب من الفار وعن ابن سيده ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر
فى ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كفرق ما بين الجواميس والبقر والبخاتى والعراب انتهى وقال فى المصباح المنير الجرذ وزان
عمر وطب قال ابن الانبارى والازهرى هو الذكر من الفار وقال بعضهم هو الضخم من الفيران ويكون فى الفلوات ولا يألف البيوت و
الجمع الجرذان بالكسر مثل صرد وصردان وبالجمع كنى نوع من التمر فقيل ام جرذان انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا فى حكمه
على اقوال احدها ما عن الشيخ ره فى النهاية وعن الوسيلة من ايجاب غسل الاناء سبعا اذا مات فيه الفارة وكذا عن الشهيد ره فى الدروس
وقال فى جامع المقاصد بعد الحكم بوجوب السبع فى الجرذ ما لفظه واما الجرذ فهو بضم الجيم وفتح الراء المهملة والذال المعجمة اخيرا ضرب من الفارة و
هل الغسل من غير هذا الضرب من الفار كذلك الظاهر عدمه للتفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفار على الجميع وقد صرح به جمع من الاصحاب وان
توقف فيه صاحب المعتبر انتهى ثانيها الاكتفاء بالغسل ثلثا ونسب اختيار هذا القول الى الشيخ ره فى ف من جهة ايجابه الغسل ثلثا فى جميع النجاسات
وقال المصنف ره فى المعتبر ويغسل لموت الجرذ ثلثا والسبع افضل وكذا الفارة انتهى ثالثها الغسل مرتين وهو اختيار الشهيد ره رابعها الاكتفاء
بالمرة وهو الذى عدل اليه المصنف ره فى اخر كلامه فى المعتبر ووافقه العلامة ره فى كتبه حجة القول الاول رواية عمار الساباطى عن ابى عبد الله ع
قال يغسل الاناء الذى يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات وردها المصنف ره بضعف السند مع كون مدلولها غير متفق عليه فان الشيخ فى ف يقتصر
على الثلث فى جميع النجاسات عدا الولوغ واستحسنه فى الذخيرة ثم قال مع ان ايجاب السبع بالرواية يقتضى قصر الحكم على موردها وهو الجرذ
وهو اخص من الفارة فتعميم الحكم فى مطلق الفارة يحتاج الى دليل اخر فما يقال من ان الحكم منسحب فى غير هذا النوع من الفارة نظرا الى
اطلاق اسم الفارة على الجميع غريب انتهى ولا يخفى ان الرواية موثقة معتبرة على القول اللاحق وما ذكره من كون مدلولها غير متفق
عليه كانه اشارة الى انه يعتبر فى حجية الرواية عمل الطائفة بها وح نقول ان اراد اعتبار عمل الجميع فانه يستلزم طرح جميع الاخبار الواردة
فى المسائل التى وقع الخلاف فيها وان اراد اعتبار عمل الطائفة فى الجملة فخلاف الشيخ ره لا ينافيه لمكان وجود من عمل بها من الطائفة
واما ما ذكره صاحب الذخيرة ره من ان ايجاب السبع بالرواية يقتضى قصر الحكم على موردها وهو الجرذ فهو حق واما استغرابه لما نقله من الا
الاستناد الى اطلاق اسم الفارة فهو فى محله ضرورة انه لم يرد حكم السبع معلقا باسم الفار حتى يؤخذ باطلاقه الشامل وانما ورد معلقا
باسم الجرذ الذى هو اخص منه فتعديته منه الى ما عداه غير سديد حجة القول الثانى ما اشار اليه المصنف ره فى المعتبر بعد استضعاف رواية السبع
من ان الامتثال بالغسل يحصل بالثلث فلا يجب ما زاد وانه يحتمل ان يكون هذا الحكم يختص بالجرذ فلا يتناول الفارة وزاد توهين القول
بالسبع بان ميتة الفارة والجرذ فلا يتناول الفارة وزاد توهين لا يكون اعظم من ميتة الكلب والخنزير واقول الظاهر انه اراد من الغسل الذى
يحصل الامتثال به بالثلث ما ورد مجردا عن التقييد كما هو مقتضى ظاهر لفظه فيكون عبارة عن بعض العمومات النوعية مثل ما رواه الشيخ

فى الصحيح عن حريز قال قال الصادق ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيض والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شئ ينفصل من
الشاة والدابة فهو ذكى وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وح يتجه عليه ان الدليل اعم من المدعى فلا يستلزمه لان الامتثال
بمطلق الامر بالغسل يتحقق بما دون الثلث وما فوقها فلا يفيد تعيينها بخصوصها ولا يحتمل بعيدا انه اراد موثقة عمار الواردة فى
الكوز والاناء يكون قذرا قال يغسل ثلث مرات الحديث لكنه لا يلائم التعبير عنه بالغسل مطلقا غير مقيد بالثلث مضافا الى ان
الراوى هو عمار وقد عرفت انه ره استضعف رواياته ويحتمل انه اراد ما ذكره الشيخ ره فى ط بعد حكمه بوجوب الغسل ثلثا فى سائر النجاسات
بقوله وقد روى غسلة واحدة انتهى فيكون ما نحن فيه بعد استضعاف ما ورد فيه بخصوصه فى حكم تلك النجاسات واما ما ذكره من ان
ميتة الفارة والجرذ لا يكون اعظم من ميتة الكلب والخنزير فهو مجرد امر اعتبارى لا عبرة به فى الاحكام الشرعية نعم ما ذكره من اختصاص
الحكم بالجرذ وانه لا يتناول الفار فى محله فالاقوى اختصاصه به ولحوق الفار بسائر النجاسات فيجرى عليه حكمها الاتى انشاء الله تعالى هذا ولكن
يبقى الكلام ههنا فى شئ وهو ان الموثقة المذكورة التى هى مستند الحكم فى المسئلة صارت من قبيل المجمل من جهة الاجمال فى موضوع
حكم الله الكلى وهو الجرذ مع العلم بحكمه الذى هو وجوب الغسل وذلك لما عرفت من اختلاف اهل اللغة فيه فان تحقق منه قدر متيقن
جا فيه وجوب الغسل سبعا ويكون ما عداه مما اختلف فيه من الحيثية المذكورة قوله ومن غيره للغيرة واحدة والثلث احوط اختلفوا
فى المسئلة على اقوال احدها انه يجب غسل ما عدا ما ذكر من النجاسات عدا الولوغ ثلث مرات وحكى هذا القول عن ابن الجنيد ره و
الشيخ فى كتبه الا المبسوط والشهيد فى الذكرى والدروس والمحقق الثانى فى جامع المقاصد وصاحب الحدائق والمحقق البهبهانى ره وصاحب
الرياض بل فى الحدائق حكاية الشهرة فى هذا القول عن غير واحد لانه قال بعد ذكر موثقة عمار الاتية المتضمنة لغسل الاناء او الكوز ثلثا
وحكاية استضعاف سندها ما لفظه والاظهر القول بما دلت عليه الرواية المذكورة عند من لا يرى العمل بهذا الاصطلاح اويراه ولكن
يحكم بجبر ضعف هذه الرواية بالشهرة كما صرح به غير واحد فى هذا المقام انتهى ثانيها القول بوجوب المرتين وهو مذهب الشهيد ره فى اللمعة و
حكى عن الالفية ثالثها كفاية الغسل مرة واحدة وهو خيرة المصنف ره هنا وفى النافع وعن العلامة ره فى اكثر كتبه واول الشهيدين فى البيان
وثانيهما فى الروض والمسالك والمحقق الاردبيلى ره وصاحب المعالم وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة ره بل فى كشف اللثام انه يغسل الانية من باقى النجاسات
ثلثا بالماء استحبابا والواجب الانقاء وازالة العين والاثر ولو بغسلة واحدة وفاقا للاكثر انتهى وفى الرياض و يغسل الاناء من غير
ذلك مرة واحدة على الاشهر بين الطائفة كما ذكره بعض الاجلة انتهى رابعها ما عن ابن حمزة من ايجاب مرة فى مباشرة الحيوانات النجسة
بغير الولوغ وهى الكلب والخنزير والكافر والثعلب والارنب والفارة والوزغ وايجاب الثلث فى غيرها وغير الخمر وموت الفارة وولوغ
الكلب حجة القول الاول وجهان تمسك بهما الشيخ ره فى الخلاف حيث قال يغسل الاناء من سائر النجاسات سوى الولوغ ثلث مرات ثم نقل
اقوال العامة ثم قال دليلنا طريقة الاحتياط فانه اذا غسله ثلث مرات فقد علمنا طهارته بغسل ثلث مرات باجماع الفرقة وروى عمار
الساباطى عن ابى عبد الله قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات الحديث ثم نقل موثقة
عمار المتضمنة للامر بالغسل ثلثا فى قدح او اناء يشرب فيه الخمر لكن قد وقع فى كلام الشيخ ره اشتباه ينبغى الاشارة اليه قال فى الذخيرة
ونقل المحقق ره عن الشيخ ره الاحتجاج بالاجماع واجاب بان احتجاجه بالاجماع بعيد مع روايته المرة ثم قال انا نطالبه بتحقق الاجماع
قال صاحب الذخيرة واشار بقوله وروايته المرة الى ما قاله الشيخ فى ط بعد حكمه بوجوب الغسل ثلثا وقد روى غسلة واحدة ثم قال وقال المصنف ره
فى المنتهى وقد توهم بعض الناس ان الشيخ ره استدل ههنا بالاجماع واستبعده مع روايته للمرة والشيخ ره لم يستدل بالاجماع هنا بل
بالاحتياط ولا ريب فيه انتهى ثم قال صاحب الذخيرة وكان المحقق ره توهم نقل الاجماع من كلام الشيخ ره فى ف فانه موهم لذلك
والصحيح ما فهمه المصنف ره انتهى وحيث قد تحقق مراده ره فاعلم انه اورد عليه بان الاحتجاج بالاحتياط ضعيف لعدم قيام الدليل
على وجوبه وان الرواية غير صحيحة معارضة برواية المرة وستعرف الكلام عليها انش تع حجة القول الثانى يشبه ان يكون ما ذكره فى
الحدائق حيث قال واما الحجة القول بالمرتين كما ذهب اليه فى اللمعة من وجوبهما فى ازالة جميع النجاسات فى ثوب او بدن او انية او غير ذلك
فالظاهر ان الوجه فيه عنده ورود التعدد فى ازالة البول عن الثوب والبدن وان اعتباره فى البول يدل بمفهوم الموافقة على اعتباره فى غيره
من النجاسات كما تقدم ذكره فى مسئلة ازالة نجاسة البول وان غير الثوب مثله فى الحكم بالتقريب السابق ويؤيده ورود الاخبار بالتعدد فى
خصوص الاناء كما ينبه عليه حكم الولوغين والفارة والخمر وينضاف الى ذلك اصالة النجاسة فيما زاد على المرتين اللتين ورد بهما الاخبار الصحيحة

واستضعاف الاخبار الدالة على الزيادة ثم قال صاحب الحدائق ره وهذا اقصى ما يمكن ان يتكلف لتوجيه الحجة له ره في المقام ولا يخفى ما فيه على ذوي الافهام فان الحاق ما عدى الثوب والبدن بهما لا يخرج عن القياس سواء سمي مفهوم موافقة او اولوية او لم يسم سيما مع ورود الاخبار في تطهير الاواني باعداد مخصوصة تباين ما ذكره انتهى وما ذكره في رد الاحتجاج وجيه الا انه لو كان قد قرر الاستدلال بالقطع بعدم الفرق بين النجاسات نظرا الى كونها النجاسة مرتبة واحدة وهي ما يقتضي وجوب الغسل وكذا بين المتنجسات من الاواني وغيرها لكونها اجمع مما تقبل التنجيس كان اقرب من دعوى اولوية غير البول بالتعدد منه ودعوى اولوية الاواني من الثياب اذ لو اعتبر هناك اولوية وجب ان تعتبر على خلاف الوجه الذي ذكره وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال لم نعرف دليلا للقائلين بالمرتين بعد الاصل في نفي الزائد على المرتين واثبات الزائد على المرة الا دعوى المساواة بعد الغاء خصوصية الثوب والجسد بل والبول لشهادة ما في بعض الاخبار من تعليل الغسلتين بان احديهما للازالة و الاخرى للانقاء ولهذا قال بوجوب المرتين مطلقا في النجاسة والمتنجس لكنه ضعيف جدا بل يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافه انتهى حجة القول الثالث امران احدهما ما تمسك به في كشف اللثام من اصالة البراءة عن ما زاد على المرة واما استحباب الثلث فقد تمسك فيه بموثقة عمار الواردة في الكوز والاناء الدالة عليه ثانيهما ما تمسك به في الرياض من الاطلاق وسبقه اليه غيره قال هو ره ويغسل الاناء من غير ذلك مرة واحدة على الاشهر بين الطائفة كما ذكره بعض الاجلة عملا فيها بالاطلاق ونفي الزائد بالاصل وعدم المعارض سوى استصحاب النجاسة المعارض بمثله في الملاقي كما مر ثم قال نعم في الموثق عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات الحديث وحمله على الاستحباب ممكن لاعتضاد الاطلاق بالاصل والشهرة وما عن ط من الرواية بالاكتفاء بالمرة انتهى ولا يخفى ان اصالة البراءة ترتفع بالموثقة الواردة في الكوز والاناء وحكمه فيهما بوجوب الثلث والموثق عندنا حجة وحملها على الاستحباب كما صدر عن كاشف اللثام لا وجه له واما الاطلاق فا لظاهر ان المراد به الاطلاقات الصنفية الواردة في كل صنف من النجاسات والظاهر انه للاشارة الى هذا عبر عنه في المستند بمطلقات الغسل ورده بمنع وجود مطلق يشمل الاناء نظرا الى ان ما ورد منها انما ورد في الثوب والبدن مثلا واوضح من ذلك كلام صاحب الذخيرة ره حيث قال وحجة القول بالمرة بعد استضعاف الاحتجاج للزائد حصول الامتثال بالغسل لكن يتم ذلك فيما كان مستند الحكم بالنجاسة اجماعا فانه يتجه هناك عدم الحكم بالنجاسة بعد حصول الغسل مرة بناء على ما عرفت من ضعف التمسك بالاستصحاب في موضع النزاع الا ان الحكم بالطهارة يحتاج الى دليل اللهم الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل بين الموضعين او يتمسك بالعمومات الدالة على طهارة المياه بالتقريب الذي اشرنا اليه مرارا انتهى والوجه في ذلك ان التزامه بتمامية التمسك بالاطلاق فيما كان مستند الحكم بالنجاسة هو الامر بالغسل واستشكاله فيما كان مستنده الاجماع يشير الى اصناف النجاسات والادلة الواردة واذ قد عرفت ذلك يتضح لك ان الموثقة الواردة في الكوز والاناء تصير مقيدة للاطلاقات المذكورة فلا عبرة بها واما ما ذكره صاحب الرياض من نفي الزائد بالاصل بعد الاطلاق فهو بظاهره من كون نفي الزائد بعد ملاحظة الاطلاق كما هو مقتضى تاخير نفي الزائد بالاصل عن الاطلاق فيتجه عليه ان الاطلاق بنفسه كاف في نفي الزائد واما ما ذكره من معارضة استصحاب النجاسة باستصحاب الملاقي فهو غير سديد عندنا بناء على ما حققناه في محله من تقديم الاستصحاب السببي على المسببي واما ما ذكره من حمل موثقة الكوز والاناء على الاستحباب لاعتضاد الاطلاق بالاصل فيتجه عليه اولا ان اعتضاد الدليل بالاصل مبني على القول باعتباره من باب الظن ونحن مضربون وثانيا ان الشهرة من المرجح بحسب المضمون ولا وجه لاعمالها بين المطلق والمقيد لان ا لجمع بينهما بالتقييد مما يساعد عليه التعارف بحسب الاستعمال فيرتفع موضوع التعارض فلا يبقى مجال للرجوع الى الترجيح بحسب المضمون واما ما ذكره صاحب الذخيرة ره في ذيل كلامه من التمسك بعموم طهارة المياه فهو مما لا يخفى ضعفه لورودها في مقام بيان شرعية طهارة الماء و مطهريته فهي من قبيل ما سيق للاهمال دون الاطلاق فلا نظر لها الى حصول الطهارة بالمرة او المرات فتدبر حجة القول الرابع لم نقف عليها مشروحة محكية نعم قال في كشف اللثام بعد حكايته عن ابن حمزة ولعله اخرج مباشرتها يعني الحيوانات النجسة عن مفهوم كون الاناء قذرا ولم نفهم له محصلا لان غاية ما هناك هو ان يقال ان كون الاناء قذرا ظاهر في تلطخه بالقذارة وهو لا يتم في موت الفارة في الماء الذي في الاناء لعدم الفرق بينه وبين مباشرة رجل الكلب للماء الذي في الاناء لعدم الفرق بينه وبين مباشرة رجل الكلب الماء الذي في الاناء تنبيه حكى في الذخيرة عن كثير من الاصحاب انه يكفي في غسل الاناء بالقليل ان يصب فيه الماء ثم يحرك حتى يستوعب ما نجس منه ثم يفرغ ورواه الشيخ ره في الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه فيحرك ثم يفرغ ذلك الماء الحديث وتوضيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول ان تحريك الماء في الاناء هل هو معتبر في حصول طهارته بالماء ا

القليل مقتضى الجمود على ظاهر النص ذلك ولكن لما علم من الخارج ان التحريك للماء ليس مما له مقصودية نفسية وانما هو مقدمة لوصول الماء الى المكان الذي تنجس من الاناء وقد نبهوا على هذا في العبارة التي حكي عنهم بقولهم ثم يحرك حتى يستوعب النجس واظهر منه في التنبيه على ذلك قول الشهيد الثاني ره في الروضة انه يكفي صب الماء بحيث يصيب النجس وافراغه منه انتهى وعلى هذا يبتني ما حكاه في الذخيرة والحدائق عن جماعة من الاصحاب انه لو ملاء الاناء ماء كفى افراغه عن تحريكه ويتفرع على ما ذكروه انه لو كان المتنجس نصف الاناء من طرفه التحتاني فصب فيه الماء حتى استوعب ذلك النصف ولم يحركه كفى الثاني ان ظاهر الموثق المذكور ايجاب الافراغ في التطهير لانه ع عقب الافراغ الثالث بقوله وقد طهر وبه صرح فيما حكي عن المنتهى بل المحكي عنه انه لم يحتسب غسلة عرفا حتى يفرغ منه وتنظر فيه صاحب الجواهر ره بامكان توقف الصدق العرفي على ذلك ثم قال فالاولى تعليله بالخبر ثم قال مع ان العمل به ايضا فيما لو اريد تطهير غير مقر الماء من الاناء كالطرف الاعلى منه فيدعى توقف طهارته على الافراغ لا يخلو عن اشكال ايضا لتحقق اسم الغسل عرفا بدونه وجريان الامر بالافراغ في الموثق مجرى الغالب يعني ان دعوى العمل بمقتضى الخبر وهو توقف الطهارة على الافراغ فيما لو اريد تطهير غير المحل الذي من شانه ان يستقر الماء فيه من الاناء اذا اصاب فيه كالطرف الاعلى بان يصب الماء على ذلك الطرف الاعلى فينزل الى المحل الذي من شانه ان يستقر فيه غير خالية عن الا الاشكال لان طهارة الطرف الاعلى الذي صب عليه الماء يحصل بدون توقف على افراغ الاناء من الماء الذي نزل على المحل الذي من شانه ان يستقر فيه الماء ووجه الاشكال صدق اسم الغسل عرفا بدون الافراغ وكون الامر به في الحديث مبنيا على الغالب المتعارف دون الشرطية في حصول الطهارة ثم انه زاد على هذه الجملة فقال بل قد يقال بامكان تطهير محل القرار منه ايضا لو اريد قبل الافراغ بان يمال الاناء مثلا ليستقر الماء في غير المحل المعتاد له بناء على عدم نجاسة المغسول بماء الغسالة ان قلنا بنجاستها قبل انفصالها منه ولهذا لا ينجس ما يمر عليه منه بالافراغ فيحصل التثليث ح لجميع الاناء من غير فصل بالافراغ ثم يفرغ من الجميع دفعة الا ان الاحوط هو الاول انتهى يعني انه بعد صب الماء على الاعلى وتطهيره بذلك في الفرض المذكور لو اريد تطهير ذلك المحل الذي استقر فيه الماء الذي صب على الاعلى لو اصيل الماء فزوال الماء السابق عن ذلك المحل ثم صب عليه الماء ثلاث مرات ثم افرغ الاناء من الماء المجتمع من جميع الغسلات طهر جميع اجزاء الاناء من دون فصل بالافراغ ويتم الفرض الذي ذكره فيما لو كان جميع اجزاء الاناء نجسا وقدم الصب على الاعلى على الصب على محل القرار والا فلو فرض كون محل القرار طاهرا لم ينجس الماء والنازل اليه لانه ره بنى الامر على عدم تنجيس الغسالة للمغسول فتدبر الثالث ان الظاهر في بادي النظر من الافراغ المامور به انما هو اكفاء الاناء ولكن المحكي في الذخيرة والحدائق عن جماعة من الاصحاب انه يكفي في التفريغ مطلقا وقوعه ولو بالة وممن صرح بذلك الشهيد الثاني ره في الروضة حيث قال يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بالة انتهى وهذا هو القول الفصل لان ظهور الافراغ في كونه باكفاء الاناء بدوي يزول بسرعة فلا عبرة به لكن يبقى الكلام في امر اخر وهو انه حكى في الذخيرة عن الجماعة المعممين للافراغ اشتراط عدم اعادتها الى الاناء قبل تطهيرها ثم حكى عن بعضهم اشتراط كون الاناء مثبتا بحيث يشق قلعه ثم قال والشرط الثاني لا وجه له والاول مبني على نجاسة الغسالة انتهى وتبعه على ما ذكره بالنسبة الى الشرط الثاني في الحدائق فقال وما ذكروه من التقييد بكونه مثبتا لا وجه له لانه لا فرق في حصول الطهارة بين اخراج ماء الغسالة منه بان يكفيه او يخرجه بالالة بالشرط المذكور انتهى واراد بالشرط المذكور الشرط الاول ووجه في الجواهر اعتباره منهم بانه قد يشكل اصل التفريغ بالالة خصوصا مع مباشرتها للمغسول بعد ثبوت العفو عن مثل نجاستها الحاصلة بمباشرة ماء الغسالة ثم قال ولعله لذا حكي في الحدائق عن بعضهم تقييد جواز التفريغ بالالة بكون الاناء مثبتا يشق قلعه بعد ان حكى عن جمع من الاصحاب الاطلاق اذ وجهه على الظاهر ما سمعته الا انه يعفى عنه بالنسبة الى المثبت للعسر ولزوم التعطيل ونحوهما وان قال فيها انه لا وجه له معللا بانه لا فرق في التفريغ بين الالة وغيرها مع الشرط المذكور ولكنك خبير بما فيه نعم كان المتجه في الرد عليه منع ثبوت العفو عنه ح فيما يشق قلعه لمنع العسر بل والتعطيل وجدواه واقول قد عرفت ما حكيناه عن الذخيرة ومقتضاه هو ان جميع المعممين يعتبرون طهارة الالة عند عودها الى الاناء وان بعضهم يعتبر كون الاناء مثبتا فيكون هذا البعض ايضا ممن يشترط طهارتها عند اعادتها الى الاناء وح لا يستقيم ما ذكره في الجواهر من التوجيه بعدم ثبوت العفو عن نجاستها الحاصلة من ملاقاة الماء لان ذلك البعض ايضا يقول بعدم العفو ولهذا يقول باشتراط تطهيرها فاستثناء المثبت عن عدم العفو من جهة المشقة وتعطيل الاناء لا يبقى له وجه نعم لو كان مشترط كونه مثبتا غير مشترط التطهير تم التوجيه ولعله ره اطلع على ذلك ولم يحضرني كلماتهم على انهما لا يثبتان كيفية شرعية التطهير انتهى واما الشرط الاول فقد عرفت حكايته عن جماعة وممن عثرنا على كلامه

كتاب الطهارة

الشهيد الثانى ره حيث قال فى الروضة ويصب على البدن مرتين فى غيرهما اى الجارى والكثير بناء على اعتبار التعدد مطلقا وكذا ما اشبه البدن مما
ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالحجر والخشب وكذا الاناء ويزيد انه يكفى صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بالة لا تعود اليه
ثانيا الا طاهرة سواء فى ذلك المثبت وغيره وحاشيته قلعه وغيره انتهى وقال سلطان العلماء ره فى الحاشية والظاهر العفو فى المرة الثانية
من الغسلتين لئلا يختلط المتنجس بالغسالة الاولى بالثانية وان كان ظاهره عبارة بعض الاصحاب يفيد التطهير فى كل عود ان كان يتكرر فى
احدى الغسلتين ويمكن توجيهه بان الالة انما يتلاقى فى كل مرة بالغسالة المنفصلة ولا ريب ان الغسالة المنفصلة اشد نجاسة من المحل
لانها كالمحل قبلها انتهى ولا يخفى ان كلام الشهيد الثانى ره مطلق فتقييده بما وجهه سلطان العلماء ره من كون ذلك فيما اذا كان ا
العود فى المرة الثانية من الغسلتين خلاف الظاهر ولهذا قال فى الجواهر بعد الاشارة اليه انه على اطلاقه مبنى على القول بكون الغسالة مطلقا
كالمحل قبلها دون القول بكونها مط كالمحل بعدها بل ودون القول بكون الاخيرة منها لكن وبما بينا قبل فى اشتراط تطهير الالة مع ا
العود على القول الاول ايضا باطلاق الموثق وبعد تنجيس المغسول بماء غسالته والا كان مقتضيا النجاسة لو فرض النقاطر من تلك الادلة
واجاب عنها فى الجواهر بعد سوق الاطلاق لذلك فى منع عدم تنجس المغسول بماء غسالته مط بل ينبغى القطع بالنجاسة مع الانفصال عنه قضا
للقواعد ومن ذلك مسئلة التقاطر اذ هى ليس من المعلوم حكمها باجماع ونحوه حتى يصلح الاستشهاد بها فلا فرق حينئذ فى عود الالة بين
الغسلتين او الغسلة الواحدة كما حكاه فى الحاشية المذكورة عن ظاهر بعض الاصحاب بل لو فرض مباشرة الالة حال العود للماء المستقر فى
جوف ذلك الاناء خاصة من غير مباشرة الاناء نفسه امكن الاشكال فى حصول الطهارة ايضا مع فرض عدم تجديد طهارتها وقلنا
بطهارة ماء الغسالة قبل الانفصال باستلزام ذلك النجاسة للماء والاناء بل وكذا لو لم نقل بان اقصى ما ثبت العفو عنه نجاسة ما
الغسالة نفسها قبل ان تنفصل دون ما لو اصابتها نجاسة خارجية وان كانت ما تنجس بها مباشرتها كما يومى اليه اشكالهم فى الصحيح المتقدم
الامر بغسل الثوب المركن انتهى وهو جيد واف بتحقيق المقام فان قلت كيف تلتزم بما افاده ره وقد اعترفت بان الافراغ مطلق
شامل لما اذا كان بالاكفاء وما اذا كان بالة وبعد شموله للثانى ينفتح باب لى ثبوت العفو عن اعادة الاناء الى الماء قبل تطهيرها نظرا
الى كون الالة من جملة التوابع كما فى دلو النزح عند تنجس البئر والالات المستعملة فى العصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه فانها تطهر عند طهارتها
المتبوع قلت لى اطلاق الافراغ وان كان مسلما الا ان مقتضاه عدم الفرق فيه بين كونه بالة وبين كونه بغيرها واما ان الة يجوز اعادة تلك الالة
الى الاناء مطلقا سواء كانت بعد تطهيرها ام قبله فهو ساكت من هذه الجهة وليس الالة من اللوازم الدائمة او الغالبة للافراغ المامور به
على وجه الاطلاق لامكان الامتثال به فى ضمن فرده الاخر وهو ما لو كان بالاكفاء وقد اشار هو ره الى هذا بقوله عدم سوق الاطلاق
لذلك الرابع انه هل يجب التحريك والخضخضة الفورية بعد صب الماء فى الاناء ام لا قال فى الجواهر قضية اطلاق الموثق هو الثانى وقضية
الاقتصار على المتيقن من تطهير الماء القليل هو الاول انتهى وانت خبير بان مقابلة الاطلاق بالاخذ بالقدر المتيقن غير سديد لان الثانى
انما يتحقق له مجال اذا لم يكن للدليل لسان وظهور والمطلق من قبيل الظواهر فالوجه هو الالتزام بالثانى الخامس انه استظهر فى الجواهر من
كلامهم انه لا يشترط فى التطهير عدم استقرار ماء الغسالة فى الاناء بل يكفى فيه افراغه ولو فى زمان متاخر عن التحريك ونحوه مما يتحقق
به الغسل ثم قال ولعله لظاهر الموثق السابق ثم قال وفيه تامل اذ لعل الموثق وارد على ما هو المتعارف فى ايدى الناس من كيفية التطهير
التى لا يتراخى فيها بل قد يستلزم ذلك الحكم بطهارة ما يستبعد على الفقيه التزامه انتهى ولا يخفى ان كيفية التطهير امر شرعى يجب ان
يتلقى من اهل العصمة سلام الله عليهم وليس لها متعاف لولا بيانهم وقد تعرض ابو عبد الله ع لبيانها والمتبع انما هو بيانه من جهة الا
الاطلاق والتقييد وغيرهما السادس انه هل يلحق بالاوانى فى جميع الاحكام تطهير الحياض ونحوها مما يشابهها
فى الصورة والانتفاع ولا يصدق عليه اسمها ام لا وجهان يقوى فى النفس الاول وظاهر الاصحاب
هو الثانى انتهى وفيما قواه تامل اذ لم نقف فيه على دليل ومقتضى الاصل عدم
الحاق شئ بما بيناه فالاقوى ما استظهره من الاصحاب ولكن
هذا اخر الكلام فى كتاب الطهارة ويتلوه الكلام
فى الصلوة انشاء الله تعالى قد فرغت من تسويد
هذه النسخة المباركة فى
يوم الاحد شهر العشر
من شهر رجب
١٣١٩

هو
الله تعالى شانه العزيز
بر ارباب
بصيرت
نظر و صاحبان بصيرت پوشيده
نيست
و مستور نماند که کتاب مستطاب ذريعة الاحلام
فى شرح شرايع الاسلام از مصنفات حضرت مستطاب
مرجع الخاص والعام و مروج شرع سيدنا الامام عليه وآله الصلوة
ملاذ الانام شمس الفقهاء والمجتهدين ظهير الملة
والدين حجة الاسلام والمسلمين آية الله فى العالمين العالم الربانى والمحقق الصمدانى
والزاهد السبحانى والعابد الذى ليس له ثانى آقا شيخ محمد حسن مامقانى الاصل
غروى المسكن ادام الله ظلاله عالى وسايه عالى را تا کنون بحليه
طبع نکشته و علماء اعلام کثر الله امثالهم از فيض مطالعه آن بهره نبرده و محروم بودند
اکنون اين صبح اميد از مشرق اقبال دميده و چهره نور و دلاراى خويش را بر طالبان
علم گشوده از برکت اقدامات خيريه و اهتمامات بى اندازه جناب جلالتمآب اجل
اکرم حاجى اسد الله خان معتمد همايون لقاى الاصل تبريزى المسکن دام اقباله
که در ترويج شرع مبين و اعلاء کلمات حقيه علماء مبرزين کثر الله
امثالهم و از انجا که بانى دهر نگارش و تنقيح و تصحيح نسخه
سعى بذل جهد نموده حتى المقدور سعى و اهتمام
فرو نگذاشته و مبلغ گزاف مصروف
داشته اند اميد است که از ان
برادران
دينى
دعاى اين
چاپ خانه را
بنمايند